

ÉTUDES DE PHILOSOPHIE MÉDIÉVALE

Directeur : ÉTIENNE GILSON

XLVIII

THÉOLOGIE NÉGATIVE
ET
CONNAISSANCE DE DIEU
CHEZ
MAÎTRE ECKHART

PAR

VLADIMIR LOSSKY

Ouvrage publié avec le concours du Centre National de la Recherche Scientifique

PARIS

LIBRAIRIE PHILOSOPHIQUE J. VRIN

6, PLACE DE LA SORBONNE, V^e

1960

AVANT-PROPOS DE L'ÉDITEUR

Vladimir Lossky est mort littéralement à la tâche, laissant inachevé le grand ouvrage qu'il devait présenter à la Sorbonne comme thèse principale pour le doctorat ès-lettres. Personne ne peut dire si, une fois terminé le chapitre qui restait en chantier, l'auteur n'y eût pas ajouté d'importants compléments. En toute hypothèse, il n'était pas question que, quelle que fût, de longue date, son affectueuse familiarité avec le « candidat », le « rapporteur » de cette thèse se permît d'adjoindre, de sa propre plume, aucune « conclusion » à un texte pour lequel il s'apprêtait déjà à solliciter des autorités universitaires le traditionnel « permis d'imprimer ». Son rôle se réduisait à revoir un manuscrit soigneusement élaboré, à compléter quelques références (1), à corriger, comme l'eût fait l'auteur en se relisant, de rares inadvertances de forme. A partir d'un brouillon très lisible, M. Clément s'est chargé de transcrire les dernières pages laissées par Lossky et de composer patiemment les divers Index qui faciliteront le travail des chercheurs.

Dans sa parfaite discrétion, M^{me} Lossky n'a pas souhaité que fût organisée, salle Louis-Liard, une soutenance posthume. C'est vivant que les modestes héritiers de la vieille Sorbonne auraient aimé conférer le grade de docteur à un philosophe et à un théologien de tradition orientale, mais qui s'était si parfaitement familiarisé avec les modes de pensée du moine thuringien, venu lui-même au « pays latin », il y a plus de six siècles et demi, pour y recevoir, après de longues « disputations », le bonnet de *magister*. S'ils n'ont pas eu cette joie, du moins savent-ils que leur approbation officielle n'eût rien ajouté à la valeur propre d'un livre que le meil-

(1) Certaines longues citations, en latin, mais surtout en moyen haut-allemand, étaient restées, dans le manuscrit, provisoirement amalgamées au texte français. A notre demande, et pour la facilité de la lecture, Lossky devait les traduire. Nous nous sommes permis de le faire à sa place.

leur des juges, notre maître commun Étienne Gilson, considère comme « magistral ». La masse des textes invoqués — et dont certains sont inédits —, la rigueur des interprétations, la modestie des hypothèses, l'aisance de l'auteur à se mouvoir avec une telle autorité parmi tant de formules ambiguës et paradoxales, toutes ces qualités, qui s'imposent au spécialiste mais qui n'échapperont à aucun lecteur attentif, rendent plus douloureuse pour les historiens de la philosophie et de la mystique médiévales, comme pour ses nombreux amis, la perte prématurée d'un homme qui joignait à la conscience du savant le rayonnement du spirituel.

Maurice DE GANDILLAC.

PRÉFACE

Voici donc enfin devant moi ce livre longtemps attendu, dont j'ai vu naître la première idée et que j'ai parfois désespéré de voir conduit à son terme. Une ou deux fois par an, son auteur venait m'entretenir des progrès de son travail, car lui du moins savait exactement où il en était et n'a jamais douté du succès final de l'entreprise. Le sujet était mal fait pour l'entretien, comme on le verra en lisant ce livre, beau mais difficile, dont un des plus grands mérites est justement le refus de simplifier.

Vladimir Lossky a d'ailleurs longuement hésité avant de prendre les décisions historiques et doctrinales auxquelles il s'est finalement arrêté. Ses confidences exprimaient donc souvent des incertitudes provisoires dont nul conseil efficace ne pouvait l'aider à sortir. Si un livre doit tout à son auteur seul, c'est bien celui-ci. Une autre raison, toute particulière, détournait d'ailleurs d'intervenir dans cette recherche. En écoutant Vladimir Lossky, on était sensible à sa présence plus encore qu'à ses paroles. Le savoir était inséparable en lui d'une spiritualité profonde, contagieuse, émanée de toute sa personne plutôt que de ses discours et dont on éprouvait la présence bienfaisante. Une sorte de paix rayonnait doucement de cet homme si modeste, si parfaitement simple et bon, dont le secret fut peut-être d'incarner parmi nous l'esprit chrétien même et de le faire comme en vertu d'une vocation quasi naturelle. En l'écoutant on pensait souvent à ce qu'il était plutôt qu'à ce qu'il disait et cela aussi rendait difficile de l'aider.

C'est pourtant à cela que, pour une large part, nous devons cet admirable livre sur Maître Eckhart. Le docteur thuringien n'a pas manqué d'historiens, entre lesquels il en est d'excellents. La difficulté n'est pas de trouver une bonne interprétation de Maître Eckhart, elle est plutôt de faire un choix entre tant d'interprétations cohérentes, fondées sur des textes irrécusables et pourtant différentes entre elles au point d'être parfois contradictoires. En effet, rien n'est plus aisé que de réduire Eckhart en un système fondé sur son propre témoignage ; l'ennui est qu'après avoir construit une telle synthèse, on s'aperçoit qu'on aurait aussi bien pu en élaborer une autre, toute différente et pourtant appuyée sur des textes non moins authentiques que la précédente. C'est ici un de ces cas où l'abondance de biens nuit.

Le mérite le plus rare de cette longue étude est précisément son refus de réduire la théologie d'Eckhart au développement systématique d'une seule notion fondamentale. Mais cette théologie n'y est pas non plus conçue comme une sorte d'éclectisme où chacune de ces notions fondamentales aurait sa place et trouverait successivement son tour. S'il y a chez Eckhart une notion fondamentale, c'est celle de Dieu, ou, plutôt, c'est celle de l'ineffabilité de Dieu. Le titre de ce livre en situe donc exactement l'objet au cœur même de la doctrine, mais Eckhart a conçu son œuvre comme une enquête éminemment positive sur notre nescience de la divinité. Tentant successivement toutes les avenues déjà connues et poussant chacune d'elles à son terme, il fait voir que tout ce que l'on peut affirmer à bon droit de Dieu peut, et doit même finalement en être nié pour faire place à une affirmation apparemment contraire. Dieu est l'Être, assurément, mais n'est-il pas plutôt l'Un ? Ou l'Intellect ? Comprendre qu'il est chacune de ces perfections, absolument, purement, donc en apparence à l'exclusion des autres, c'est justement en quoi consiste l'ignorance transcendante qui élève Dieu au-delà de toutes les affirmations.

De là cette pluralité d'enquêtes dont les conclusions semblent se contredire et dont le style explique la longue patience qui fut exigée de son historien pour y mettre de l'ordre et amener chaque vérité à sa place sans en sacrifier aucune. Il fallait en effet des années de recherches et une maîtrise peu commune de son propre jugement pour résister à la tentation presque irrésistible d'en finir en ordonnant plus ou moins arbitrairement l'ensemble des écrits d'Eckhart autour d'une des positions qu'il a successivement occupées. Ce refus permettait seul de reconnaître le sens positif de la transcendance divine indirectement affirmée par tant de négations.

Précisément parce que tout ce qui est vrai en soi l'était d'abord de Dieu, Eckhart a voulu poursuivre la vérité sur tous les plans et cette vaste ouverture de son champ de recherches rendait inévitables bien des rencontres avec certains de ses prédécesseurs. A leur tour, ces rencontres ont provoqué bien des malentendus, car tandis qu'il établit que Dieu est l'Être, comment ne ferait-on pas de lui un thomiste ? Mais lorsqu'il affirme ensuite que Dieu est plutôt l'Un pur que l'Être pur, comment ne pas penser qu'il met alors ses pas dans ceux de Denys l'Aréopagite ? Il a fallu longtemps à Vladimir Lossky pour s'orienter dans ce dédale et pour y guider son lecteur. Eckhart parle la langue de saint Thomas sans être thomiste comme il parle celle de Denis sans adhérer à une stricte théologie de l'Un. Rien n'est moins surprenant. Venu tard, au moment où la théologie scolastique a déjà donné ses fruits les plus beaux, Eckhart ne peut tenter aucune voie sans y rencontrer quelques devanciers, et il ne fait aucun effort pour les éviter. Au contraire, il 'essaye' plutôt leurs doctrines, soumettant leurs principes à une sorte d'épreuve de résistance, quitte à échanger chacune d'elles pour une autre, qui subira la même épreuve, jusqu'à ce que son insuffisance à dire ce qu'est Dieu finisse par

éclater à son tour. Eckhart parle donc plusieurs langages, mais c'est toujours pour exprimer sa propre pensée; l'historien qui lui attribue l'un d'entre eux à l'exclusion des autres a toutes chances d'écrire un livre clair et satisfaisant pour l'esprit, mais il a manqué son objet.

C'est d'ailleurs ce que dit fort bien, dans sa simplicité, le titre de ce livre. Eckhart n'a pas inventé la méthode négative en théologie. Elle lui était léguée par Denis, qu'il a si assidûment pratiqué, mais aussi par les maîtres de cette théologie grecque à laquelle, pour des raisons toutes personnelles, Vladimir Lossky lui-même est toujours resté si profondément attaché. Le Moyen Age latin ne l'avait d'ailleurs pas négligée; bien au contraire, elle occupe une place d'honneur dans des théologies telles que celles de saint Bernard et de saint Thomas d'Aquin. Mais cette place n'est pas la même. Ce qui, dans le thomisme, est le dernier mot de l'œuvre et le couronnement de la doctrine, devient chez Eckhart le ressort actif de la recherche et, au fond, la substance même de la vérité dont le théologien s'efforce de nous persuader. Il conviendra de s'en souvenir en lisant ce livre, car on le jugerait fort mal si on confondait son objet avec celui d'une étude consacrée à tout autre théologien scolastique. Vladimir Lossky voulait mettre en lumière le refus qu'oppose Eckhart à toute tentative d'inclure la divinité dans une notion qui se tiendrait pour suffisante à la définir; il attend donc de nous la modestie qu'il pratiquait si naturellement lui-même et le consentement à une ignorance finale qui est ici le vrai savoir; bref, il attend de nous plus de renoncements qu'il ne nous promet de satisfactions dogmatiques. Pour nous comme pour lui, cette active ascèse d'un intellect qui se discipline en pleine connaissance de cause ne fait qu'un avec sa fidélité à son objet. Sans doute même est-ce par elle que s'exprime le mieux ce qui, dans l'âme de Vladimir Lossky, donnait naturellement réponse à celle de Maître Eckhart. Une affinité secrète l'avait conduit vers le docteur thuringien, non certes pour toujours l'approuver, mais du moins pour mettre à son service la sympathie spirituelle à laquelle seule les doctrines finissent par livrer leurs secrets. S'il y avait pour nous une consolation humaine possible à la perte de notre ami, c'est là sans doute que nous serions le plus sûr de la trouver, dans ce livre où il a mis tant de lui-même, et du plus intime, que le bienfait de sa présence ne peut plus être pour nous tout à fait perdu.

Etienne GILSON
de l'Académie française

CHAPITRE PREMIER

NOMEN INNOMINABLE

1. La quête de l'Ineffable.

Le refus de trouver le nom pour désigner proprement un Dieu qui ne peut être connu sans qu'une marge d'ignorance intervienne dans la connaissance même, est commun à toutes les théognosies qui admettent l'apophasie, soit pour la surmonter aussitôt dans une épistémologie théologique, soit pour en faire la voie vers un « au delà de toute connaissance ». Cependant, bien que le Dieu « ineffable » semble constituer le terrain commun de tous ceux qui ont réservé une part plus ou moins large à la « voie des négations » dans leur pensée religieuse, on peut dire qu'il y a autant d'« ineffabilités » que de théologies négatives. En effet, l'Ineffable de Plotin n'est pas le même que celui du pseudo-Denys, qui est à son tour différent de l'Ineffable de saint Augustin ; et il faudra encore distinguer cet Ineffable de celui d'un saint Thomas d'Aquin. Or c'est l'idée qu'un théologien se fait de l'ineffabilité de Dieu qui détermine le rôle que le moment apophasique aura à jouer dans sa pensée. C'est la raison pourquoi nous avons voulu commencer notre étude sur l'idée de Dieu chez Maître Eckhart et, en particulier, sur la théologie négative qui lui est propre, par le thème de la quête de l'Ineffable.

Il s'agit bien d'une quête là où il y a négation. Qu'est, en effet, une voie négative, sinon une recherche où l'on se voit obligé de rejeter successivement tout ce qui peut être trouvé et nommé, en niant finalement la recherche même, pour autant qu'elle implique encore l'idée de ce qui est cherché ?

Il est inutile de nous arrêter sur les passages innombrables des œuvres allemandes et latines de Maître Eckhart où il insiste sur l'ineffabilité divine, en déclarant que Dieu est « indicible » (*unsprechlich*), que personne ne peut parvenir à parler de Lui, car Il est « au delà de tout nom » (*über alle namen*), Il est sans nom (*sunder namen, namelôs*). Nous ne pouvons trouver de nom qui Lui convienne et ce serait rabaisser Dieu que de vouloir Lui donner un nom. Dieu est « une négation de tous les noms » (*ain logenung aller namen*)¹. Dans un sermon allemand attribué à Eckhart

(1) DW I, p. 253. — Cf. *ibid.*, notes 2 et 4, les références pour les autres expressions citées ci-dessus.

par la tradition manuscrite², l'intelligence (*vernünftigkeit*) ne veut pas se contenter d'un Dieu qui se laisse désigner par un nom : « même s'il y avait mille Dieux là où Dieu a un nom, elle ferait encore la percée, car elle veut entrer là où Il n'a pas de nom ; elle veut quelque chose de plus noble, de meilleur que Dieu, pour autant qu'Il ait un nom ». Lorsqu'on pense à Dieu, ce qui peut encore être désigné par un nom n'est pas Dieu³. Le sens de l'Ineffable est poussé à son comble. Le rejet des noms divins ne pourrait être plus catégorique. Et pourtant, dans la mesure où l'on cherche l'Innommable, on cherche encore un nom, ne serait-ce que pour désigner Dieu par l'ineffabilité qui Le distingue de tout ce qui peut être nommé.

Si Dieu ne peut être nommé, n'est-il pas absurde de chercher le nom qui Le désignerait en ce qu'Il est ? *Cur quaeris nomen meum* ? Ces paroles ont été dites à Jacob qui voulait que Dieu lui révélât son nom (Gen. 32, 29). En commentant ce passage de la Genèse, Eckhart substitue à la réponse divine faite à Jacob une formule analogue mais plus ample, celle du livre des Juges (13, 18) : *Cur quaeris nomen meum, quod est mirabile* ? Fidèle aux procédés herméneutiques de son époque, le Maître soumet ce texte à diverses opérations grammaticales pour en extraire toutes les interprétations possibles⁴. Premièrement, cette phrase peut être lue de la façon suivante : pourquoi chercher mon nom, puisqu'il est « l'Admirable » ? Ainsi une concordance s'établit avec l'*admirabile* du Ps. 8, 2, 10 et d'Is. 9, 6.

(2) Pf., Serm. XI, p. 59, 16-21.

(3) Pf., Serm. XXII, p. 92, 24-25.

(4) Nous citons ce passage de *I Exp. Genes.* d'après le Cod. Cus. 21, f. 23^{rb}, l. 47-^{va}, l. 15, en le collationnant avec Amplon. Fol. 181/E/, coll. 48-49 (texte publié dans LW I, pp. 95-96, nn. 298-300) :

Cur queris nomen meum, quod est mirabile ? Primo sic : ' nomen meum est mirabile ', Psalmus [8, 2] : *quam admirabile est nomen tuum* ; Ysa. 9[6] : *vocabitur admirabilis*. Secundo sic : ' nomen meum admirabile — quod est ', quasi dicat ' hoc quod est ' sive ' qui est ', ipsum est nomen meum mirabile, Exo. 3^o/14] : *Ego sum qui sum ; qui est misit me* ; hoc nomen meum. Tertio sic : ' cur queris nomen meum quod est mirabile ? ' Mirabile quidem primo, quia nomen et tamen super omne nomen, Philippens. 2^o/9] : *donavit illi nomen, quod est super omne nomen*. Secundo nomen est mirabile, quia nomen est innominabile, nomen indicibile et nomen ineffabile. Augustinus, primo De doctrina christiana, locutus de deo, sic ait : ' diximusne aliquid et sonuimus dignum deo ? Si dixi, non est hoc quod dicere volui. Hoc unde scio, nisi quia deus ineffabilis est ; quod autem a me dictum est, si ineffabile esset, dictum non esset ? Et sic nescio que pugna verborum, quoniam si illud est ineffabile, quod dici non potest, non est ineffabile, quod vel ineffabile potest dici. Que pugna verborum silencio cavenda potius quam voce pacanda [C : petenda] est. Quarto : ' cur queris nomen meum ? quod est mirabile ' — scilicet te querere nomen meum, cum sim innominabilis ; mirabile certe est querere nomen rei innominabilis. Secundo mirabile querere nomen eius, cuius natura est esse absconditum, Ysa. 45 [15] : *vere tu es deus absconditus*. Tertio mirabile querere foris nomen eius, qui non extra sed intus est. Augustinus, De vera religione : ' Noli foras ire, in teipsum redi, in interiori homine habitat deus, veritas, ad quam nullo modo perveniunt qui foris eam [E : eum] querunt.

Deuxièmement, on peut lire : pourquoi cherches-tu mon nom admirable — « Qui est », c'est-à-dire, « ce qui est » ou « Celui qui est » ? Eckhart fait concorder *Quod est* avec *Ego sum qui sum* de l'Exode (3, 14), mais, sans s'arrêter ici sur une interprétation du « nom admirable » qui aurait pu le charger de toute la plénitude de l'Être, il préfère rester dans le registre de l'élévation négative. La troisième manière de lire cette *auctoritas* nous met devant un paradoxe : le nom que l'on cherche est étonnant (*mirabile*), parce que, tout en étant un nom, il n'est pas moins « au-dessus de tout nom » (concordance avec Philip. 2, 9). Il s'agit donc d'un nom que son caractère sublime rend ineffable. Il ne saurait être désigné que par un oxyméron, par une alliance de termes contradictoires : le « nom innommable ».

Saint Augustin a signalé ce paradoxe de l'« Ineffable » comme une aporie : si l'ineffable est ce qui ne peut être dit, il cesse d'être ineffable du fait qu'on en dit quelque chose en le nommant ainsi. Il est donc préférable d'éviter par le silence ce « combat verbal », plutôt que d'essayer de l'apaiser par les paroles. En citant ce passage du *De doctrina christiana*⁵, Maître Eckhart reste étranger à la vraie intention de son auteur. En effet, l'évêque d'Hippone veut réduire à l'absurde l'ineffabilité de Dieu prise dans un sens absolu. En renonçant résolument à cette fausse acception du terme « ineffable », qui donne lieu à un verbiage stérile et lassant, saint Augustin réserve à ce mot un sens relativisé : cette expression conventionnelle doit nous rappeler que rien de ce que nous pouvons dire de Dieu ne saura convenir à l'excellence de sa nature. C'est une limitation prudente de l'apophase qui la dirige déjà vers la *via eminentiae*, où les négations, au lieu d'exclure toute notion positive de la nature divine, ne serviront qu'à écarter de Dieu les imperfections propres à notre mode d'entendement. Cette manière d'utiliser la « voie des négations », qui trouvera son expression classique chez saint Thomas d'Aquin, n'a pas été dédaignée par Maître Eckhart comme impropre. Cependant, bien qu'il l'approuve et s'y réfère, il semble que le dominicain thuringien n'a jamais voulu se contenter de cette conception de l'apophase, car il admet en même temps une autre acception de la théologie négative, où l'ineffabilité de Dieu garde un sens absolu. Ainsi, dans le texte que nous analysons, Eckhart ne cherche nullement à amoindrir la portée du mot « ineffable ». La citation tronquée d'Augustin⁶ est faite ici uniquement pour souligner le paradoxe de l'ineffabilité et non pas pour renoncer à la *pugna verborum*. L'aporie signalée par saint Augustin n'a donc pas effrayé le théologien allemand,

(5) L. I, c. 6 : PL 34, col. 21.

(6) Eckhart laisse tomber la phrase : *Ac per hoc ne ineffabilis quidem dicendus est Deus, quia et hoc cum dicitur, aliquid dicitur*. C. omet également la phrase *non est ineffabile, quod vel ineffabile dici potest*, mais ici il s'agit évidemment d'un bourdon du copiste.

qui reconnaissait d'ailleurs lui-même son goût pour les expressions paradoxales⁷. Au lieu d'éviter le « conflit verbal », il a voulu le fixer dans une définition contradictoire qui est le *nomen innominabile*.

La quatrième façon que Maître Eckhart propose pour lire l'*aucloritas* qu'il commente semble accentuer le caractère objectif de l'ineffabilité de Dieu : il est étonnant que tu cherches mon nom, car Je suis innommable. On ne saurait trouver le nom d'une réalité qui ne peut être nommée, le nom de Celui *cuius natura est esse absconditum*. Isaïe l'avait bien dit (45, 15) : *Vere tu es Deus absconditus*. L'ambiguïté du « nom innommable » apparaît ici sous un nouvel aspect et devient d'autant plus embarrassante que la formule d'Eckhart — *nomen eius, cuius natura est esse absconditum*, peut être traduite de deux manières, selon la valeur de verbe ou celle de substantif qu'on voudra prêter au mot *esse*. Dans le premier cas on dira : « le nom de Celui, dont la nature est d'être caché. » Le *Deus absconditus* serait tel du fait même de sa nature, à laquelle il est propre de rester inapparente. Nous sommes toujours dans l'attitude de l'apophase qui rejette toutes les expressions positives au sujet de ce qui est absolument ineffable. Mais dans le deuxième cas, si *esse* est un substantif, il faudra traduire la même phrase : « le nom de Celui, dont la nature est l'Être caché ». Ceci, sans supprimer le paradoxe du nom innommable, nous dirige vers la doctrine de l'être propre à Eckhart, où il faudra chercher le fondement de l'ineffabilité de ce Dieu qui est, par sa nature, l'*Esse absconditum*. Ne faut-il pas revenir à la deuxième lecture de l'« autorité », proposée par Eckhart, où le « nom admirable » recevait le sens de *Quod est*, identifié avec *Ego sum qui sum*? Ce rapprochement avec la seconde interprétation du texte sacré ne nous livrera pas le secret du « nom innommable », mais nous donnera le droit de dire : si Dieu peut être nommé *Esse*, c'est justement en tant qu'Être qu'Il est un *Deus absconditus*, dont le vrai nom nous échappe. Or c'est ce que Maître Eckhart dit clairement ailleurs : *deus sub ratione esse et essentie est quasi dormiens et latens absconditus in se ipso*⁸. En tant qu'*Esse*, Dieu ne saurait être nommé.

L'élan apophatique d'Eckhart ne trouve pas ici une limite infranchissable pour la quête ultérieure du *nomen innominabile*, mais cette recherche est dorénavant guidée par la notion d'*esse* — condition de l'ineffabilité divine. La voie vers le Dieu inconnu prend une nouvelle direction, en obligeant le sujet cherchant à rentrer en lui-même, car *sub ratione esse* Dieu n'est pas extérieur à celui qui cherche son nom. D'où la dernière retouche donnée à la quatrième lecture de l'*aucloritas* : il est étonnant que l'on cherche au dehors le nom de Celui qui ne se trouve pas à l'extérieur,

(7) *Prol. gener. in Opus tripart.* — LW I, p. 152, n. 7.

(8) *Exp. Io.*, C., f. 122^{rb}, lb. 51-52. — Notons, dans le même commentaire, un autre passage curieux : ... *ubi et quando deus non queritur, dicitur deus dormire* (C., f. 118^{vb}, ll. 61-62).

mais dans la profondeur intime. Et Maître Eckhart cite le *Noli foras ire, in teipsum redi*, de saint Augustin⁹ : « ne va point au dehors, rentre en toi-même ; dans l'homme intérieur habite Dieu¹⁰, la Vérité qui ne saurait être atteinte par ceux qui la cherchent à l'extérieur¹¹. » En tant qu'*Esse* Dieu reste ineffable, mais cet *Esse absconditum* n'est pas étranger à celui qui le cherche. Donc, ce n'est pas une sortie de soi-même, mais une rentrée en soi, vers l'intimité de l'*esse*, une instase plutôt qu'une extase, qui doit mener vers le mystère du nom innommable.

2. Source du « nomen innominabile ».

Dans le passage du premier commentaire sur la Genèse que nous venons d'analyser, la seule autorité théologique invoquée par Eckhart est saint Augustin, cité à deux reprises : la première fois, pour maintenir le paradoxe de l'ineffable, contrairement à l'intention d'Augustin qui cherchait une issue vers la connaissance positive de Dieu ; la deuxième fois, pour interioriser la course apophasique vers le *Deus absconditus*. Ici, de nouveau, il faut constater que l'intention d'Augustin est différente de celle d'Eckhart. En effet, le Père de la théologie occidentale, en recommandant de rentrer en soi-même, veut diriger la raison humaine vers Dieu-Vérité immuable, source de l'illumination intellectuelle, tandis que Maître Eckhart, en s'interdisant de chercher à l'extérieur le nom de Celui qui *non extra, sed intimus est*, semble vouloir atteindre Dieu sur le plan de l'être, comme *Esse absconditum*, d'après tout le contexte précédent. Saint Augustin veut qu'en rentrant dans les profondeurs de l'homme intérieur on « se transcende » (*transcende et teipsum*), afin de trouver la

(9) *De vera religione*, l. I, c. 39 (n. 72) : PL 34, col. 154. — Nous citerons en entier ce passage de saint Augustin très souvent utilisé par Eckhart. M. Galvano della Volpe l'a choisi pour épigraphe de son livre sur la mystique spéculative de Maître Eckhart. — Faites de mémoire, les citations chez Eckhart ne rendent qu'approximativement le texte d'Augustin :

Noli foras ire, in teipsum redi ; in interiore homine habitat veritas ; et si tuam naturam mutabilem inveneris, transcende et teipsum. Sed memento cum te transcendis, ratiocinantem animam te transcendere. Illuc ergo tende, unde ipsum lumen rationis accenditur. Quo enim pervenit omnis bonus ratiocinator, nisi ad veritatem ? cum ad seipsam veritas non utique ratiocinando perveniat, sed quod ratiocinantes appetunt, ipsa sit. Vide ibi convenientiam qua superior esse non possit, et ipse conveni cum ea. Confitere te non esse quod ipsa est : siquidem se ipsa non quaerit ; tu autem ad ipsam quaerendo venisti, non locorum spatio, sed mentis affectu, ut ipse interior homo cum suo inhabitatore, non infima et carnali, sed summa et spirituali voluptate [alias voluntate] conveniat.

(10) Le mot *deus* a été ajouté par Eckhart. Cf. la même particularité dans *Opus sermonum*, C., f. 164^{va}, l. 54 ; *ibid.*, f. 140^{va}, l. 12 : *veritas et deus*.

(11) La dernière phrase — *ad quam nullo modo perveniunt qui foris eam quaerunt* — n'est pas dans le texte d'Augustin. Cependant on la retrouve encore dans d'autres endroits où Eckhart cite le même texte. Cf. *Exp. Sap.* (Théry, *Archives...* III, 409) ; *Exp. Io.*, C., f. 123^{rb}, ll. 28-29.

Vérité « d'où s'allume la lumière de l'intelligence », et que, la Vérité une fois atteinte, on sache la distinguer de soi-même : *Confilere le non esse quod ipsa est*. Maître Eckhart se borne à noter le caractère intérieur (*intimus*) de la présence de Dieu que le sujet ne pourra trouver en dehors de lui-même. S'il se réfère à saint Augustin pour soutenir la nécessité d'un repli sur soi-même, en intériorisant la recherche du « nom innommable, » le mystique thuringien ne reste pas moins dans la voie sans promesse d'aboutissement, toujours à l'affût de l'ineffable, de l'*absconditum*, tandis que la recherche du Docteur d'Hippone s'oriente vers un terme précis. Ce n'est pas saint Augustin, cité par Eckhart, qui nous donnera la clef pour comprendre quel problème préoccupait le Maître dominicain, lorsqu'il eut à commenter le texte de la Genèse *Cur quaeris nomen meum*.

Une autre autorité patristique, que Maître Eckhart n'a pas citée, se laisse pourtant facilement reconnaître derrière ce passage de son commentaire biblique. Eckhart n'a pas inventé l'oxyméron *Nomen innominabile* : il l'a trouvé dans le premier chapitre des *Noms divins*, où Denys s'exprime ainsi : τὸ θαυμαστὸν ὄνομα, τὸ ὑπὲρ παν ὄνομα, τὸ ἀνώνομον¹². Jean Scot Erigène¹³ et Jean Sarrazin¹⁴ donnent la même version latine : ... *mirabile nomen, quod est super omne nomen, quod est innominabile*. Thomas Gallus omet le « nom innommable », mais comme Eckhart il donne, dans sa transposition du *De Divinis Nominibus*, la référence scripturaire du « nom au-dessus de tout nom » : *Vere aulem est nomen mirabile quod, sicut dicit Apostolus ad Philippenses, est super omne nomen*¹⁵. Le groupement des textes scripturaires est presque identique chez Denys et chez Maître Eckhart. Si ce dernier, en exposant une autorité de *Genèse* (32, 29), la remplace par un texte de *Juges* (13, 18), c'est que l'auteur du traité *Des Noms divins*, lorsqu'il eut à parler du « nom anonyme », utilisa précisément les paroles adressées à Manoé, de préférence à la réprimande que Dieu avait faite à Jacob. La confusion commise par Eckhart s'expliquerait donc par le fait que ses considérations sur le paradoxe du *nomen innominabile* étaient inspirées par un passage de Denys. C'est un texte des *Noms divins* que Maître Eckhart commentait, plutôt qu'un texte de la Bible.

3. Anonymat et Polynymie.

Denys introduit le thème du « nom innommable » en parlant des deux voies propres à la théologie. La « Théarchie suressentielle » étant au delà de tout ce qui est, donc inconnaissable en elle-même, peut cependant être

(12) *De div. nom.* I, 6, PG 3, col. 596. — Trad. fr. M. de Gandillac, p. 74.

(13) PL 122, col. 1117.

(14) La traduction de Jean Sarrazin est publiée dans *Dionysii Cartusiani Opera omnia*, t. XVI (Tournai 1902). Le passage qui nous intéresse est à la page 354.

(15) Pour la paraphrase de Thomas Gallus, voir *ibid.*, p. 42.

louée à partir de ses effets, car en tant que « Bonté subsistante » elle est la Cause de tous les êtres, auxquels elle donne l'existence par le fait même qu'elle est¹⁶. « Sachant cela, les auteurs sacrés l'exaltent comme n'ayant point de nom, mais aussi bien comme pouvant être louée de tous les noms. Ils l'exaltent comme innommable lorsque, dans l'une des visions mystiques où Dieu se manifestait symboliquement, ils nous montrent la Théarchie réprimandant celui qui demandait : 'quel est Ton nom?' En effet, elle lui répond, comme si elle voulait l'écartier de toute connaissance nominative de Dieu : 'pourquoi demandes-tu Mon nom? Il est merveilleux'. N'est-il pas vraiment merveilleux, ce nom 'au-dessus de tout nom' (Philip. 2, 9), le nom sans nom, le nom qui est exalté au-dessus 'de tout nom qui peut être nommé dans ce siècle ou dans le siècle à venir' (Eph. I, 21)? »¹⁷ Les mêmes « théologiens » (c'est ainsi que Denys appelle les auteurs sacrés) célèbrent Dieu comme ayant des noms multiples (πολυώνυμον) lorsque, dans plusieurs endroits de l'Écriture Sainte, ils nous Le montrent disant : 'Je suis Celui qui suis' (Ex. 3, 14), 'la Vie' (Jean II, 25 ; 14, 6), 'La Lumière (Jean 8, 12 ; 12, 46), 'Dieu' (Gen. 17, 1 ; Ex. 3, 6 ; Deut. 5, 6), 'la Vérité' (Jean 14, 6). Ils Lui prêtent aussi d'autres noms, tirés de tout ce qui est produit par la Cause divine et louent Dieu d'après ses effets comme Bon, Beau, Sage, Aimé, comme Dieu des dieux, Seigneur des seigneurs, Saint des saints, etc. Denys énumère les noms variés que les Écritures donnent à Dieu, pour conclure qu'Il peut être appelé « tout ce qui est et rien de ce qui est »¹⁸.

L'opposition de πολυώνυμον et δ'άνώνυμον correspond chez Denys à deux voies contraires en théologie — celle des positions et celle des négations¹⁹. Si la voie négative est plus parfaite²⁰, c'est qu'elle vise la nature ineffable et inconnaissable, les « unions » qui prévalent sur les « distinctions »²¹ ou « processions » manifestatrices de la Divinité, sur ces « vertus » (δυνάμεις)²² grâce auxquelles la voie positive devient possible,

(16) *De div. nom.* I, § 5 (col. 593c) : ... Ἐπειδὴ δὲ ὡς ἀγαθότητος ὑπαρξίς, αὐτῷ τῷ εἶναι, πάντων ἐστὶ τῶν ὄντων αἰτία, τὴν ἀγαθαρχειὴν τῆς θεαρχίας πρόνοιαν, ἐκ πάντων τῶν αἰτιατῶν ὑννητέον.

(17) *Idem*, I, § 6 (col. 596a) : Τοῦτο γοῦν εἰδότες οἱ θεολόγοι, καὶ ὡς ἀνώνυμον αὐτὴν ὑμνοῦσι καὶ ἐκ παντὸς ὀνόματος. Ἄνώνυμον μὲν ὡς ὅταν φασι, τὴν θεαρχίαν αὐτὴν ἐν μιᾷ τῶν μυστικῶν τῆς συμβολικῆς θεοφανείας ὀράσεων ἐπιπλήξει τῷ φήσαντι « Τί τὸ ὄνομα σου ; » καὶ ὡσπερ ἀπὸ πάσης αὐτὸν θεωνυμικῆς γνώσεως ἀπάγουσαν, φάναι τὸ « Καὶ ἰναὶ ἐρωτᾶς τὸ ὄνομά μου ; καὶ τοῦτ' ἐστὶ θαυμαστόν ». Ἡ οὐχὶ τοῦτο ὄντως ἐστὶ τὸ θαυμαστόν ὄνομα, τὸ ὑπὲρ πᾶν ὄνομα, τὸ ἀνώνυμον, τὸ « παντὸς ὑπεριδρυμένου ὀνόματος ὀνομαζομένου, εἴτε ἐν τῷ αἰῶνι τούτῳ, εἴτε ἐν τῷ μελλοντι ; »

(18) *Ibidem*, col. 596c : ... Πάντα τὰ ὄντα, καὶ οὐδὲν τῶν ὄντων.

(19) *Idem*, VII, 3, coll. 869-872 ; *De myst. theol.* I, §§ 2 et 3, col. 1000 (à noter l'opposition de πολύλογος et ἔλλογος) ; II, col. 1025.

(20) *De cæl. hier.* II, § 3, col. 141.

(21) *De div. nom.* II, 4 (col. 640) et II (col. 652).

(21) *De div. nom.* II, 4 (col. 640) et II (col. 652).

(22) *Idem* II, § 7, col. 645 a.

avec sa multiplicité des noms divins. Thomas Gallus n'avait pas tort lorsqu'il a voulu amplifier la phrase lapidaire de Denys — Πάντα τὰ ὄντα, καὶ οὐδὲν τῶν ὄντων — en disant : *omnia existentia causaliter, nihil existentium per substantiae proprietatem*²³. Peut-être aurait-il été encore plus fidèle à l'esprit de l'auteur des *Noms divins*, si au lieu de *causaliter* il avait dit *virtualiter*, car la causalité pour Denys, surtout dans le contexte de la « polynymie », est nécessairement liée à la manifestation de Dieu dans ses δυνάμεις. Dieu est Cause en tant qu'Il est bon, la Bonté étant le principe de toutes les processions manifestatrices de sa nature qui reste cependant inaccessible en elle-même²⁴. La causalité est donc inséparable de la manifestation, elle implique une présence révélatrice de Dieu dans tout ce qu'Il produit. Si le Dieu-Bonté est la Cause de tout les êtres par le fait même qu'Il est, le nom d'Être (τὸ ὄν), qui s'étend à tout ce qui existe, désigne une vertu manifestatrice, une « procession productrice d'essences dans tous les êtres », plutôt que l'« Essence suessentielle » en elle-même. En effet, étant la Cause de tous les êtres pour autant qu'Il se manifeste et se fait participer, Dieu, selon sa nature inaccessible, reste en dehors de tout ce qui est ; dans ce sens, on peut dire qu'Il « n'est pas »²⁵, ou plutôt qu'Il est au delà de toute position ou négation²⁶, exalté au-dessus de l'opposition de l'être et du non-être²⁷. Pour se rendre conscient de cette transcendance radicale, il faut dépasser toutes les manifestations de Dieu dans tout ce qui existe. On y parvient, en niant tous les noms qui ne sauraient être appliqués à Celui qui est inconnaissable et innommable. Puisque le nom de l'Être désigne la Cause universelle dans sa première manifestation participée par tous les êtres créés, il faudra aussi nier l'être, si l'on veut atteindre, dans l'ignorance supérieure à tout savoir, la notion du Transcendant qui doit rester « anonyme ». Pour Denys, dans la révélation « ontologique » de l'*Exode*, en disant « Je suis Celui qui suis », Dieu n'avait pas livré son nom innommable, car il n'y a point de nom qui pourrait Lui convenir selon sa nature considérée au delà de toute procession *ad extra*, indépendamment de la causalité dans laquelle Dieu se fait connaître. Le nom de l'Être est encore un nom de la Cause de tout ce qui est. C'est pourquoi, dans le passage de son traité *Des Noms divins* où il oppose l'anonymat divin à la polynymie, le pseudo-Aréopagite fait figurer le « Je suis Celui qui suis » au premier rang des noms multiples par lesquels les Écritures honorent Dieu dans son économie envers les créatures²⁸.

(23) Voir dans le tome XVI des Œuvres complètes de Denis le Chartreux, *loc. cit.*

(24) *De div. nom.* I, § 4 (col. 589d) ; V, § 1 (col. 816).

(25) *Idem* I, § 1, col. 588b.

(26) *De myst. theol.* I, § 2 (col. 1000b) ; V (col. 1048).

(27) *Epist.* I et II (coll. 1065 ; 1068-9).

(28) Le mot « économie » ne se rencontre guère dans le *Corpus* dionysien dans le contexte habituel à la pensée patristique grecque, qui oppose l'οἰκονομία à la θεολογία.

Il n'y a pas de doute que Maître Eckhart, en commentant le passage de la *Genèse* où Dieu refuse de révéler son nom, n'eût présent à l'esprit le texte du *De Divinis nominibus* (1, 6) qui établit la discrimination entre les deux manières dont « les théologiens » exaltent la Divinité²⁹. Mais c'est uniquement la première voie, celle de l'élévation vers la nature indicible, qui l'avait intéressé ici. Eckhart a donc laissé de côté, pour le moment, la question des noms multiples, pour déclarer avec Denys que le nom qui est « au-dessus de tout nom » ne saurait être exprimé : il est donc « innommable ». Mais cet accord avec l'auteur des *Aréopagiques* est loin d'être total, car la raison de l'ineffabilité n'est pas la même pour les deux théologiens. Denys nous montre Dieu refusant toute connaissance nominative à celui qui l'interroge (*sicut ab omni cognitione ex Dei nominatione ipsum abigentem* — Jean Sarrazin, *loc. cit.*)³⁰ et il ajoute : *Numquid autem non hoc vere est mirabile nomen, quod est innominabile, quod est collocaum super omne nomen quod nominatur sive in saeculo isto sive in futuro (ibid.)?* Pour Denys « le nom qui est innommable » parce qu'il doit désigner Celui qui est au-dessus de tout ce qui peut être nommé, au delà de l'être, équivaut à l'absence de noms applicables à Dieu dans la transcendance absolue de sa nature³¹. Le nom au delà des noms n'est

Denys remplace ce terme par celui de *πρόνοια*. On peut dire toutefois que, malgré cette différence de vocabulaire, toute l'œuvre théologique du pseudo-Aréopagite est fondée sur cette distinction, tellement caractéristique pour toute la tradition des Pères grecs. — Au sujet de *Θεολογία-Οικονομία* voir l'excellent article du Rev. Dr. George Florovsky, *The Idea of Creation in Christian Philosophy* (dans *Nature and Grace*, 3^e publ. suppl. de *The Eastern Churches Quarterly*, VIII, 1949). Cf. surtout les pages 64-73.

(29) Saint Albert le Grand a recours à ce passage de Denys, lorsqu'il traite la question *De translatione partium declinabilium in divinam praedicationem*, dans *Sum. theol.* I^a Pars, tr. 14, q. 58, membr. 1, solutio (éd. Borgnet, t. 31, p. 583) : ... et hoc est quod dicitur, Iudicium XIII/18/ : 'Cur quaeris nomen meum quod est mirabile ?' Quod sic exponit Dionysius in libro de Divinis nominibus, quod hoc quod dicitur, 'Cur quaeris ?' reprehensio est : quia quaesivit nomen eius qui innominabilis est, quod fuit indiscrete quaerere. Hoc autem quod dicit, 'Quod est mirabile', innuit quod omne nomen dictum de Deo in admirabili supereminencia ponitur et infinita supra modum quo dicitur et designatur per nomen. — Le Père M.-D. Chenu, en se référant à ce passage d'Albert le Grand, signale l'importance du texte biblique (*Juges* 13, 18) qui « illustre à merveille les conclusions de tous les traités que pendant un siècle les théologiens vont produire sur la 'translation' des noms à Dieu » (*Grammaire et théologie aux XII^e et XIII^e siècles*, dans *Archives...* X, 1936, p. 26).

(30) Scot Érigène a traduit : *sicut ab omni eum Dei nominativa scientia reducens* (PL 122, col. 1117).

(31) Les noms superlatifs en *ὑπερ*, comme *ὑπεραγαθότης*, *ὑπερουσιότητα*, *ὑπερ-ὑπαρξίς*, etc., ne sont qu'une correction apophatique de la cataphase lorsqu'ils se rapportent aux vertus manifestatrices de Dieu, participées par les êtres créés ; en effet, quoique distinctes, ces « processions » restent inséparables de la nature divine et surpassent donc toute participation possible à la créature. Par rapport à la nature même de Dieu, les noms en « hyper » désignent plutôt la transcendance : ce qui est « au delà » de la Bonté, de l'essence, de la subsistance, etc. Je ne crois pas qu'on ait

pas un nom, comme la connaissance qui transcende toute connaissance est ignorance. Pour Maître Eckhart le *nomen innominabile* n'en reste pas moins un paradoxe fascinant qu'il cherche à souligner, comme nous l'avons vu, en citant assez maladroitement saint Augustin. Son caractère paradoxal consiste en ce que, tout en étant au delà de tout nom, c'est néanmoins un nom : *Mirabile quidem primo, quia nomen, et tamen super omne nomen*. Ici la pensée apophatique d'Eckhart commence à révéler une attitude différente de celle de Denys. Il s'étonne de ce que l'on veuille chercher le nom de quelque chose qui est innommable (*mirabile certe quaerere nomen rei innominabilis*), mais en même temps il donne la raison de cette ineffabilité dans les termes contraires à ceux de l'auteur des *Noms Divins*. En effet, à la question pourquoi Dieu est ineffable, Denys aurait répondu : parce que dans sa nature « suessentielle » Il est transcendant non seulement à tout ce qui est, mais aussi bien à l'Être même. Eckhart répond : Dieu est ineffable, parce que sa nature est l'Être caché — *mirabile quaerere nomen eius, cuius natura est esse absconditum*. Et il y a plus : comme nous l'avons vu, c'est précisément en tant qu'Être — *sub ratione esse* — que Dieu est inconnaissable. Tandis que l'apophase de Denys, cherchant à atteindre Dieu dans sa nature anonyme, s'élève jusqu'à l'exclusion de l'être, celle de Maître Eckhart semble, au contraire, l'inclure dans la notion négative de Celui qui échappe à toute nomination, en faisant de l'*esse* le fondement de l'ineffabilité divine

4. *Esse innominabile*.

Avant de nous demander ce que le dominicain thuringien entendait par *Esse absconditum*, nous devons signaler, à côté de Denys, une autre source théologique utilisée par Eckhart dans son « exposition » de *Cur quaeris nomen meum, quod est mirabile*. Il nous semble tout à fait évident que, lorsqu'il traitait la question du *nomen innominabile* dans son premier commentaire de la Genèse, Maître Eckhart avait présent dans sa pensée non seulement un texte du *Corpus* dionysien très important pour le problème de la « translation » des noms à Dieu, mais aussi le commentaire de ce passage qui a été fait par saint Thomas d'Aquin. En effet, il suffit de comparer le texte d'Eckhart avec celui du Commentaire de Thomas au *De divinis nominibus*, pour comprendre pourquoi le théologien allemand, en commentant la *Genèse*, a remplacé l'« autorité » du chapitre XXXII qu'il avait à exposer par un texte du livre des *Juges*, cité par Denys comme un témoignage sur l'anonymat divin. Bien avant

le droit de parler d'ébauche d'une « troisième voie », qui serait une *via superlativis* ou *eminentiae*, chez Denys lui-même. On l'admet habituellement, sans se douter à quel point on reste tributaire de la tradition ultérieure qui transforma — surtout en Occident — la doctrine du *Corpus* dionysien.

Maître Eckhart, saint Thomas a fait la même erreur, en commentant le passage de Denys sur l'« Innommable ». Après avoir reproduit le texte de *Juges* 13, 9, cité par Denys, il donne une fausse référence scriptuaire : *et habetur hoc Genes., XXXII*³². La référence à Philippiens 2 chez Eckhart a pu aussi être suggérée par le Commentaire de saint Thomas. Ce commentaire, non seulement Maître Eckhart le connaissait, mais on peut se demander si ce n'était pas l'*Expositio super Dionysium* du grand Docteur de son Ordre, plutôt que le texte même de Denys, qu'il avait utilisée en commentant le chapitre XXXII de la Genèse.

Ce qui doit attirer notre attention dans le Commentaire de saint Thomas, c'est la conclusion qu'il donne au passage de Denys sur l'« anonymat » et la « polynymie ». Nous y trouvons, en effet, une expression qui pourra nous aider à serrer de plus près le sens de l'*esse absconditum* — raison de l'ineffabilité de Dieu, selon Maître Eckhart. Saint Thomas dit³³ : *et omnia alia existentia ei attribuuntur sicut causae, et nihil existentium est, in quantum omnia superexcedit. Ita igitur Deo, qui est omnium causa, et lamen super omnia existens, convenit et esse innominabile in quantum super omnia existit, et lamen conveniunt ei omnia nomina existentium, sicut omnium causae.* Tous les noms des existants peuvent convenir à Dieu qui est leur Cause ; cependant, considéré en Lui-même, Dieu qui existe au-dessus de tous les existants est l'ÊTRE innommable. Ainsi, pour saint Thomas, l'ineffabilité qui convient à Dieu, en tant qu'Il est *segregatus ab omnibus*³⁴, n'exclut pas l'être. Le substantif *Esse* que le commentateur ajoute à l'*Innommabile* de Denys, transformant ainsi ce dernier terme en adjectif, est une correction prudente de saint Thomas à l'apophase dionysienne.

Il s'agit bien d'une correction introduite ici en pleine conscience, car le texte du présumé disciple de saint Paul n'admettait que trop facilement une interprétation qui désexistentialisait la notion de Dieu. Cela nous paraît hors de doute. En effet, Thomas d'Aquin se rendait bien compte que l'ontologie des *Écrits aréopagiques* donnait lieu à des conclusions qui contredisaient la doctrine de l'être qu'il professait³⁵. Ainsi, dans la *Somme théologique*, lorsqu'il se demande si un intellect créé peut connaître Dieu par essence, saint Thomas invoque une autorité de Denys pour formuler la troisième objection : « Un intellect créé ne peut connaître que les existants (*non est cognoscilivus nisi existentium*). En effet, l'être (*ens*)

(32) *Expositio super Dionysium, De divinis nominibus : lectio III.* Éd. P. Mandonnet, *S. Thomae Aquinatis opuscula omnia*, II, p. 263.

(33) *Ibidem*, pp. 264-265. — L'auteur cite Denys dans la traduction de Jean Sarrazin, combinée parfois avec celle de Jean Scot Érigène. Pour la commodité du lecteur nous avons espacé le texte de saint Thomas.

(34) *V. ibidem*, p. 263.

(35) Sur l'interprétation de Denys par saint Thomas, voir Ét. Gilson, *Le Thomisme* (5^e éd.), pp. 196-206.

est le premier objet qui tombe sous l'appréhension de l'intellect. Or Dieu n'est pas un existant (*non est existens*), mais supérieur aux existants (*supra existentia*), d'après Denys. Donc Il n'est pas intelligible, mais au-dessus de toute intellection »³⁶. Le sens obvie de la sentence de l'Aréopagite est rendu clairement, sans ambages, et la réponse ad 3^m est une prise de position de saint Thomas contre une ontologie et une noétique qui lui paraissent inacceptables : « Nous disons que, lorsqu'on parle de Dieu comme d'un non-existant, cela ne veut pas dire qu'Il soit privé de toute existence, mais qu'Il est au-dessus de tout existant, en tant qu'Il est son propre exister (*esse*). D'où il ne suit pas que Dieu soit absolument inconnaissable, mais qu'Il excède toute connaissance, c'est-à-dire, qu'Il reste incompréhensible »³⁷. Les perspectives de l'apophase dionysienne se trouvent, en quelque sorte, renversées : pour saint Thomas, c'est précisément en tant qu'Exister, comme *Ipsum esse infinitum*, que Dieu excède toute connaissance³⁸. Cependant, puisque Dieu transcende tout être créé dans la ligne existentielle, le rapport de la créature au Créateur nous laisse la possibilité de connaître Dieu, ou plutôt de tourner vers Lui notre entendement, par la voie de l'analogie, voie qui ne donne aucune intellection de l'Être divin comme tel, mais fait de Dieu-*Esse* le principe d'intelligibilité de tous les êtres créés, l'*esse* étant attribué premièrement et de la manière la plus propre à Dieu qui *est* par Lui-même³⁹. Ainsi l'élan apophasique de Denys est canalisé, chez saint Thomas, dans la voie de l'éminence qui fait converger toutes les connaissances de l'être créé vers le Principe universel d'être

(36) I^a, q. 12, a. 1, ob. 3.

(37) *Ibid.*, ad 3^m.

(38) M. Gilson dit très justement : « Pour Denys, Dieu était un *superesse*, parce qu'il n'était ' pas encore ' l'*esse* qu'il ne devient que dans ses processions les plus hautes ; pour saint Thomas, Dieu est le *superesse* parce qu'il est superlativement être : l'*Esse* pur et simple, pris dans son infinité et sa perfection. Comme touchée par une baguette magique, la doctrine de Denys sort de là transformée. Saint Thomas la conserve toute entière, mais rien n'y a conservé le même sens ». (*Le Thomisme*, 5^e éd., p. 203). — Saint Thomas a voulu corriger Denys parce qu'il a flairé chez lui le danger platonicien : *Causa autem prima secundum Platonicos quidem est supra ens, inquantum essentia bonitatis et unitatis, quae est causa prima, excedit etiam ipsum ens separatum... : sed secundum rei veritatem causa prima est supra ens inquantum est ipsum esse infinitum*. — In *Lib. de causis*, lect. VII (éd. Mand., *Opusc. omn.* I, 230 ; cité par Ét. Gilson, *op. cit.*, p. 51, note 3). Cette critique aurait pu se rapporter à Denys. — Saint Thomas avait-il raison d'interpréter Denys en fonction des philosophies néo-platonicienes, dont il fallait se méfier ? Il ne pouvait faire autrement, car la distinction entre Dieu en soi et dans ses manifestations énergétiques, comme en général le thème de « théologie » et « économie », est restée étrangère au Moyen Age occidental ; or, dans l'œuvre du pseudo-Denys, ce moment jouait le rôle d'antidote chrétien. C'est pourquoi, comme il nous semble, le *Corpus* dionysien qui, pour l'Orient, était une victoire chrétienne sur l'hellénisme païen, représentait pour l'Occident, à partir de Jean Scot Érigène, un véhicule d'influences platoniciennes, contre lesquelles on devait défendre la tradition chrétienne.

(39) Voir Ét. Gilson, *op. cit.*, pp. 155-159 ; 204 s.

et de connaître, inconnaissable pourtant ici-bas dans la simplicité absolue de son Essence.

En effet, d'après saint Thomas, un intellect créé, angélique ou humain, ne peut connaître par ses forces naturelles que l'esse déterminé par une essence. L'énergie existentielle, inséparable mais réellement distincte de « ce qui est », l'acte d'exister qui actualise le *quod quid est res*, trouve sa limite dans cette actualisation de l'essence, ou l'esse trouve aussi son nom : celui d'un existant déterminé. Mais l'acte pur d'exister, « dont c'est l'essence même que d'exister »⁴⁰, la *puritas essendi*, l'*ipsum esse subsistens*, étant non distinct mais identique avec son essence, reste indéterminable et ne saurait être nommé d'après ce qu'il est. C'est pourquoi le nom qui convient le mieux pour désigner Dieu est *Qui est* : il nomme, sans le déterminer, Celui qui est son propre exister⁴¹. Pourtant, si ce nom est le plus propre, dans la mesure où il est imposé à Dieu à partir de l'esse qui est la notion la plus commune et la moins déterminée, il faut néanmoins reconnaître qu'il ne désigne pas proprement ce à quoi il s'applique : la nature même de Dieu⁴². Le *Qui est* est donc un nom analogique, car l'Esse divin n'est pas univoque avec l'esse commune. Saint Thomas ne veut pas tomber dans l'erreur de ceux qui font le d'Esse de Dieu cet esse universel qui constitue la base de l'être formel des créatures : *Hoc enim esse, quod Deus est, huius conditionis est, ut nulla additio sibi fieri possit : unde per ipsam suam puritatem est esse distinctum ab omni esse*⁴³. Séparé de tous les êtres dont l'acte d'exister est déterminé par une essence qui s'en distingue, Dieu reste donc ineffable en tant que son propre exister. C'est la raison pourquoi saint Thomas, dans son Commentaire du *De divinis nominibus* a transformé l'« Innommable » de Denys en *Esse innominabile*.

Nous avons vu que Maître Eckhart, après avoir fait une tentative pour identifier le « nom admirable » avec le *Qui est*, s'arrête ensuite devant le « nom innommable » de Denys, comme fasciné par le mystère de l'ineffabilité absolue de Dieu, pour trouver finalement la raison pourquoi Dieu échappe à toute dénomination : Il est ineffable parce que sa nature est l'Esse *absconditum*. Si le Maître dominicain a trahi ici l'apophase dionysienne qui exclut l'être, pour faire de l'esse la raison même de l'inef-

(40) *Ibid.*, p. 53.

(41) *Non enim significat formam aliquam, sed ipsum esse. Unde, cum esse Dei sit ipsa eius essentia, et hoc nulli alii conveniat, ... manifestum est quod, inter alia nomina, hoc maxime proprie nominat Deum : unumquodque enim denominatur a sua forma.*

... Quolibet enim alio nomine determinatur aliquis modus substantiae rei ; sed hoc nomen *Qui est* nullum modum essendi determinat : quia se habet indeterminate ad omnia ; et ideo nominat ipsum pelagus substantiae infinitum. — I^a, q. 13, a. 11 resp., Primo et Secundo.

(42) *Ibid.*, ad I^{um}.

(43) *De ente et essentia*, c. V, éd. Roland-Gosselin, p. 38 ; éd. Perrier, *Opusc. philos.*, p. 43.

fabilité divine, c'est qu'il a été fidèle à l'autorité du « Frère Thomas », commentateur des *Noms divins*. Dans le sermon latin sur *Homo quidam fecit coenam magnam* (Luc 14, 16), Maître Eckhart dit ceci, en prêtant à *quidam* un sens « apophatique »⁴⁴ : *Nota primo, quod dicit 'homo quidam', sine nomine, quia Deus est nobis innominabilis, propter infinitalem omnis esse in ipso. Omnis autem noster conceptus et nomen aliquid designatum importat*. Ces lignes auraient pu être écrites par saint Thomas ou par quelqu'un de ses disciples. La phrase que nous avons citée plus haut⁴⁵ — *Deus sub ratione esse et essentiae est quasi dormiens et latens absconditus in seipso* — pourrait aussi bien se réclamer de la même école, quoiqu'elle rende un son différent de celui des expressions doctrinales du thomisme.

5. Eckhart et saint Thomas.

Maître Eckhart a-t-il été thomiste dans sa philosophie de l'être ? D'après tout ce que nous avons vu jusqu'à présent, il faut reconnaître qu'il reste conforme, dans ses grandes lignes, à la pensée de saint Thomas, lorsqu'il donne à l'apophase dionysienne une allure nouvelle, axée sur la pureté absolue de l'*Esse* divin, inconnaissable parce que non déterminé par l'essence. Sur ce point les textes ne manqueraient pas pour montrer, par des citations glanées un peu partout dans les œuvres latines et allemandes de Maître Eckhart, le caractère thomiste de sa doctrine de l'être. On a droit de se demander cependant, si un tel procédé de démonstration peut satisfaire un historien de la philosophie. Que Maître Eckhart cite souvent saint Thomas d'Aquin, qu'il se réfère à son autorité en défendant l'orthodoxie de sa propre doctrine contre ses accusateurs scotistes, ce sont là des faits connus. Il est également hors de doute que le dominicain allemand, élève des écoles de Paris, cherchait souvent à exprimer sa doctrine de l'être dans les termes de celui qui était la gloire théologique de son Ordre. Que Maître Eckhart fût sincère quand il se réclamait ainsi de saint Thomas nous n'avons aucun droit de le nier, à défaut de toute preuve formelle du contraire. Tel que nous le connaissons d'après les écrits et quelques avis de ceux qui l'ont connu, Eckhart de Hochheim n'avait rien de commun avec ces aventuriers « ésotériques » qui cherchent à dissimuler leurs hérésies sous un aspect fallacieux d'orthodoxie qu'ils empruntent à d'autres. Tout porte à croire que le dominicain de Thuringe estimait sincèrement n'avoir jamais professé une autre doctrine de l'être que celle de saint Thomas. Dans ces conditions la tâche d'un critique devient extrêmement délicate : il serait aussi faux de vouloir conclure au caractère foncièrement thomiste de la pensée d'Eckhart que de chercher à tout prix

(44) *Serm. lat. VIII*, dans LW IV, p. 80. — Cf. le sermon allemand 20a, dans DW I, pp. 328 s. ; 330-331.

(45) A la page 16.

à la séparer totalement du thomisme. Il n'est que trop facile, en dressant une concordance de textes des deux théologiens, de faire de Maître Eckhart un thomiste orthodoxe, comme nous le montrent les travaux de M. Otto Karrer⁴⁶ et de quelques autres. La même méthode, qui consiste à juger la pensée d'un auteur en fonction de celle d'un autre, appliquée avec plus de rigueur thomiste et moins de sympathie pour le Maître thuringien, aboutit chez quelques critiques à une dépréciation presque totale de la doctrine d'Eckhart. Ainsi, pour Denifle⁴⁷ et le P. Théry⁴⁸, Maître Eckhart comme théologien n'aurait été qu'un mauvais thomiste qui exprimait maladroitement l'enseignement auquel il adhérerait, sans l'avoir jamais compris à fond ; sa prétendue originalité consisterait uniquement dans les expressions paradoxales sous lesquelles il aurait voulu présenter la pensée du Docteur angélique sur l'être divin et créé ; les « exagérations » de l'infortuné théologien auraient été causées par son tempérament intellectuel mal discipliné et sa pensée quelque peu embrouillée.

Il nous semble cependant que les textes « thomistes » de Maître Eckhart, tout nombreux et importants qu'ils peuvent être, ne nous donnent pas encore le droit d'inférer que le théologien allemand, dans ses conceptions ontologiques, ne fût rien d'autre qu'un interprète — fidèle ou maladroit — de la doctrine de Thomas d'Aquin. Pour saisir le vrai sens d'une doctrine, l'esprit qui l'anime en apparentant ou en opposant le penseur qui l'a créée à d'autres foyers vivants de pensée humaine, il ne suffit pas d'examiner les formules doctrinales dans lesquelles une pensée se pétrifie tout en cherchant à s'exprimer. Une pensée philosophique peut être radicalement différente d'une autre et utiliser cependant les mêmes termes et formules, surtout la pensée sur l'être, presque toujours difficilement exprimable. On peut suivre son propre chemin, tout en se croyant fidèle à la pensée d'un maître avec lequel on ne voudrait pas se trouver en désaccord. Pour ne pas chercher un exemple trop loin des questions qui nous préoccupent, citons celui de Gilles de Rome qui professait une distinction de l'essence et de l'existence foncièrement différente de celle de saint Thomas, tout en s'imaginant faire cause commune avec le Docteur dominicain, et défendre la même doctrine de l'être⁴⁹.

(46) *Meister Eckehart. Das System seiner religiösen Lehre und Lebensweisheit.* — Munich, 1926.

(47) *Meister Eckeharts lateinische Schriften und die Grundanschauung seiner Lehre*, dans *Archiv für Literatur- und Kirchengeschichte*, II (1886) 417-615.

(48) *Contribution à l'histoire du procès d'Eckhart*, — dans *La vie spirituelle*, suppl. : IX, nn. 4 et 6 (1924) ; XII, n° 2 (1925) ; XIII, n° 4 et XIV, n° 3 (1926). — Voir surtout les notes du Père G. Théry dans son édition du *Commentaire de Maître Eckhart sur le livre de la Sagesse* (*Archives...* III, 321-443 ; IV, 233-394).

(49) Sur le « thomisme » de Gilles de Rome, voir Ét. Gilson, *La Philosophie au Moyen Age*, 2^e et 3^e éd. (Payot, 1944-1952), pp. 546-548.

Au lieu de comparer les formules doctrinales, qui peuvent être identiques ou voisines, il est sans doute plus utile de se demander comment deux philosophes traitent le même problème, quel est leur comportement devant la même difficulté qu'ils ont tous les deux à résoudre. Alors leurs doctrines, considérées non comme un dépôt inerte mais comme une pensée humaine à l'œuvre, peuvent nous révéler des divergences profondes qui risqueraient de passer inaperçues sous les formules statiques, souvent conventionnelles, parce que envisagées comme un « bien commun » dont chacun peut disposer selon son propre gré. Dans le contexte d'une pensée vivante, une fois qu'on l'aura saisie en ce qui la distingue d'une autre, ces formules cesseront d'être uniformes ; une différence d'expression qui paraissait d'abord sans importance pourra nous révéler désormais l'abîme entre deux doctrines qu'on a voulu croire identiques. Tel est, peut être, le cas de l'ontologie « thomiste » de Maître Eckhart. Avant d'en faire un disciple de saint Thomas, tâchons d'observer Eckhart à l'œuvre, en poursuivant patiemment nos recherches sur le rôle de l'apophasis dans sa pensée théologique.

6. Deux présences intimes.

Le passage de *I Exp. Genes.* qui nous a introduit dans les problèmes de la connaissance de Dieu chez Maître Eckhart dépend d'un texte de Denys commenté par saint Thomas. Nous avons vu que le Dieu innomable dans la mesure où sa nature est l'*Esse absconditum* n'est pas l'Anonyme de l'apophasis dionysienne : Il se rapproche plutôt de Celui auquel l'Aquinat, dans son Commentaire sur *De divinis nominibus*, attribue l'*Esse innominabile*. La pensée négative d'Eckhart, qui reconnaît dans l'*esse* de Dieu la condition même de son ineffabilité, semble donc se distinguer de l'apophasis excluant l'être précisément sur le point où Denys a été corrigé par Thomas. Nous pouvons nous demander si le fait de ne pas avoir rejeté l'*esse* de la notion anonyme de Dieu dirigera la théologie négative du Maître thuringien vers la voie que le Docteur angélique avait tracée aux négations du pseudo-Denys. Or saint Thomas a fait de l'apophasis dionysienne la seconde étape d'une voie vers la connaissance de Dieu à partir des créatures, voie qui procède *per causalitatem, per remotionem, per eminentiam*⁵⁰. Le rôle de la *via remotionis* consiste à purifier nos concepts en niant tout ce qui limite leur sens aux réalités créées qu'ils signifient, afin de pouvoir les prédiquer du Créateur. L'apophasis est donc considérée comme un moyen de transformer la cataphase simple en une

(50) *Super I lib. Sentent.*, d. III, exp. text. (éd. Mandonnet, I, p. 88). — Sur la formule de Denys (N. D., c. VII, 3 : col. 872) réformée par saint Thomas, voir J. Durantel, *Saint Thomas et le Pseudo-Denis* (Alcan 1919), p. 188, n° 163.

affirmation « par éminence »⁵¹. Cette voie permet d'exalter l'incompréhensibilité de l'Être par soi, qui excède la signification des noms qu'on Lui attribue, tout en Le désignant cependant selon quelque chose qui Lui convient proprement et en premier lieu, comme à la Cause de la réalité créée⁵². Si après cette transformation de la méthode négative de Denys on peut encore parler d'apophasis, elle n'est nullement exclusive de l'*esse*. En effet, la voie d'éminence suppose, pour saint Thomas, le rapport existentiel d'analogie reliant les êtres créés à l'Acte pur d'exister qui est Dieu. Cette transformation thomiste de l'apophasis, qui ne nie plus l'être de Dieu, est existentielle et analogique : elle permet de parler de Dieu qui est éminemment Être sans Le « circonscrire » dans les concepts univoques, mais sans tomber non plus dans l'équivoque. Avant de répondre à la question si Maître Eckhart a transformé dans le même sens l'apophasis de Denys, il faudra que nous examinions les éléments négatifs de sa pensée dans les contextes théologiques différents. Pour le moment, arrêtons-nous sur un trait de l'apophasis eckhartienne que le passage de *I Exp. Genes.* nous a révélé.

Le texte d'Eckhart sur le « nom innommable » nous a montré la démarche hésitante de la pensée négative du dominicain allemand devant la notion de l'être. Nous avons signalé sa dernière modification : l'intériorisation de la course apophasique vers l'Ineffable. Après avoir inclus l'*esse* dans l'objet de son apophasis, en tant que raison de l'ineffabilité de Dieu, Eckhart nous invite à chercher le nom innommable de « Celui dont la nature est l'être caché » à l'intérieur de nous-mêmes, car ce n'est pas le nom de quelqu'un qui nous soit extérieur. Les paroles de saint Augustin — *noli foras ire, in teipsum redi, in interiori homine habitat* [Deus,] *Veritas* — citées à cette occasion font penser à d'autres passages où Augustin parle de l'« intimité » de la présence de Dieu dans l'âme : *Tu aulem eras interior intimo meo et superior summo meo*⁵³. En effet, Eckhart associe souvent ces deux textes d'Augustin quand il parle d'une présence de Dieu *in abditis intimis et supremis ipsius animae*⁵⁴. Cependant, comme nous l'avons déjà remarqué, saint Augustin dans *De vera religione* cherche au delà de l'âme changeante la présence de la Vérité immuable, tandis que Maître Eckhart, en tournant la recherche du « nom innommable » vers les profondeurs intimes de l'homme intérieur,

(51) Sur la technique de cette prédication qui implique la négation du *modus significandi* du concept, toujours impropre lorsque la *res significata* est Dieu, voir *De potentia*, q. 7, a. 5.

(52) *I^a*, q. 13, art. 3 et 5.

(53) *Confessions*, III, VI, 11. — Éd. des Belles Lettres, I, p. 54.

(54) *Exp. in Io.*, Cus. 21, f. 123^{rb}, ll. 24-29. De même nous lisons dans *Opus sermonum*, Cus. 21, f. 164^{va}, ll. 53-55 : *Item nota, quod in homine interiori, secundum Augustinum, habitat veritas, deus, cuius natura est semper et solum esse intus et in intimis.* — Cf. *ibidem*, f. 140^{va}, ll. 11-13.

veut atteindre Dieu sous la raison de l'être. C'est l'esse qui est « intime » à l'homme intérieur, selon Eckhart, et c'est dans cette ligne qu'il faut chercher Dieu qui reste le *Deus absconditus*, pour autant qu'Il soit *Esse*. A travers les paroles de saint Augustin qu'il cite, on a l'impression de lire, chez le dominicain allemand, tel passage de saint Thomas : *...esse autem est illud quod est magis inimum cuilibet, et quod profundius omnibus inest... Unde oportet quod Deus sit in omnibus rebus, et intime*⁵⁵.

Si Maître Eckhart a transposé le texte d'Augustin sur le terrain thomiste, celui de l'« intimité » de l'acte d'exister créé par Dieu dans la structure de tout être concret, on pourra se demander dans quelle mesure cette fusion des deux « présences intimes » est acceptable pour la doctrine de l'esse de l'Aquinat. Pour saint Thomas, le fait que Dieu soit présent intimement en toutes choses, comme Cause première productrice de l'être, implique un rapport d'analogie des créatures au Créateur. C'est ce rapport qui permet de transformer l'apophase dionysienne en une voie d'éminence, pour parler de la Cause transcendante à partir de ses effets. Or il semble, rait étrange, dans les cadres du thomisme, qu'une rentrée en soi-même fût nécessaire pour s'élever, à partir des êtres connus, vers l'incognoscibilité de l'*Ipsum Esse Subsistens* ; en effet, on ne quitte pas ici les limites de la théologie naturelle. C'est une métaphysique chrétienne qui découvre dans le cœur même des substances aristotéliennes, composées de forme et matière, d'acte et puissance, une actualité de toutes les formes, un acte premier de tous les actes — l'acte d'exister, « plus intime à toute chose que tout ce qui détermine son être »⁵⁶, l'opération d'un Créateur qui doit être conçu comme un Acte pur, non déterminé, ou comme son propre Exister. Si ce Dieu, inconnaissable dans son Être par soi, est Celui même de l'expérience mystique⁵⁷, Il n'en reste pas moins en dehors du champ visuel de la spéculation qui le pose, *modo eminentiori*, à partir de l'existence créée, comme l'Exister absolu. L'ignorance que le métaphysicien professe au sujet de Dieu, qui est la clef de voûte de sa spéculation sur l'être, n'a rien de mystique : ce n'est qu'une humble reconnaissance des limites de l'entendement humain *in via*. Dans cette perspective doctrinale, vouloir rentrer en soi-même pour chercher l'*Esse absconditum* dans les profondeurs intimes de l'âme, comme le fait Maître Eckhart, n'est-ce

(55) I^a, q. 8, a. 1, resp. — Cf. I Sent., d. 37, q. 1, a. 1, solutio : Ex quibus omnibus aperte colligitur, quod Deus est unicuique intimus, sicut esse proprium rei est intimum ipsi rei, quae nec incipere nec durari posset, nisi per operationem Dei, per quam sua opera coniungitur ut in eo sit (éd. Mandonnet, I, 858).

(56) II Sent., d. 1, q. 1, a. 1, solutio (éd. Mand., II, 25). — Cf. *ibid.*, p. 26 : Unde operatio Creatoris magis pertingit ad intima rei quam operatio causarum secundarum.

(57) « Ayant posé Dieu comme Exister suprême, la philosophie prend fin et la mystique commence ; disons simplement, la raison constate que ce qu'elle connaît tient par sa racine la plus profonde au Dieu qu'elle ne connaît pas : *cum Deo quasi ignoto coniungimur* ». — Ét. Gilson, *Le Thomisme*, 5^e éd. 516-517.

pas tenter de transformer en mystique la théologie naturelle de saint Thomas? Certes, une telle tentative aurait été contrainte à l'esprit d'un thomisme orthodoxe. Cependant, en supposant que le mystique dominicain eût professé la même doctrine de l'être que Thomas d'Aquin, on pourrait lui prêter le raisonnement suivant : si l'acte d'exister constitue l'arrière-fond métaphysique de tout être créé, l'homme qui est une créature raisonnable peut se rendre conscient de la racine existentielle par laquelle il se rattache à Dieu et trouver ainsi, à partir de son propre exister déterminé de créature, un débouché vers l'*Esse* pur de toute détermination.

Cette recherche de Dieu qui s'achemine de l'extérieur, par l'intérieur, vers le supérieur, n'est pas thomiste : elle appartient à la tradition platonicienne, christianisée par saint Augustin. C'est pourquoi Maître Eckhart se réclame de l'autorité d'Augustin, lorsqu'il veut transférer un donné de la métaphysique thomiste (la présence intime de l'opération existentielle de Dieu en toutes choses), du plan physique et métaphysique qui lui est propre, au plan psychologique et spirituel qui lui est étranger. Comme Augustin, Eckhart cherche à atteindre la région trans-psychique, le retrait secret de l'âme, où Dieu est toujours présent, *in abdito mentis*. Mais en invitant à rentrer en soi-même, l'Évêque d'Hippone ajoute : *Illuc ergo tende, unde ipsum lumen rationis accenditur. Quo enim pervenit omnis bonus ratiocinator, nisi ad Veritatem?* Pour saint Augustin, ce repli sur soi-même fait atteindre, au delà de la pensée changeante, la stabilité de la mémoire de Dieu, la certitude due à une présence, dans le surconscient, du « Maître intérieur », Source de l'illumination intellectuelle. « La Vérité qui habite dans l'homme intérieur » suppose certainement une participation au Verbe, mais l'illumination augustiniennne, comme on l'a souvent montré, n'a rien qui soit de l'ordre de la grâce : cette participation au Verbe divin est une condition naturelle de toute connaissance humaine. En effet, avoir une connaissance rationnelle en Dieu, dans les règles immuables de sa Vérité, et connaître Dieu dans un *raptus mentis*, n'est pas la même chose pour saint Augustin. La rentrée en soi-même du *De vera religione* n'est pas encore une voie vers la connaissance mystique : c'est une prise de conscience intellectuelle de la Source du vrai, transcendante dans sa nature à la pensée qu'elle illumine. Maître Eckhart n'a pas été le premier, sans doute, à entendre dans le *noli foras ire, in teipsum redi* un appel à la rencontre mystique avec Dieu, secrètement présent dans le fond intime de l'âme⁵⁸. Toujours est-il qu'avec saint Augustin Eckhart tend vers les profondeurs de la conscience personnelle, mais

(58) *Quae enim anima semel a Domino didicit et accepit intrare ad se ipsam, et in intimis suis Dei praesentiam suspirare, et quaerere faciem eius semper : spiritus est enim Deus...* Ce passage de saint Bernard (*Serm. in Cantica*, XXXV, 1 : PL 183, col. 962c) est, peut-être, une reminiscence du *De vera religione*, I, 39.

ce qu'il veut y trouver n'est pas la présence de la Vérité immuable qui reste cependant transcendante à l'âme : c'est l'immanence de l'*ipsum esse* qu'il cherche. Avec Saint Thomas, le Maître dominicain semble reconnaître que Dieu, intimement présent dans tous les êtres, y crée leur existence ; mais, au lieu d'en faire un principe de métaphysique chrétienne qui permettrait de parler sans équivoque de Dieu transcendant à partir de ses effets créés, il subjectivise ce rapport existentiel des créatures au Créateur et veut chercher l'immanence de l'*Ipsum Esse* divin, un *Deus absconditus* immanent, dans le fond intime de la conscience personnelle. Des deux « présences intimes » — dont l'une était une condition de noétique, l'autre un principe de métaphysique chrétienne — Maître Eckhart n'a fait qu'une seule : la présence de l'*Esse absconditum* dans l'âme. S'il a pu faire cet amalgame de la supra-conscience augustinienne et de l'intimité de l'*ipsum esse* thomiste, c'est qu'il a voulu envisager comme une fin à atteindre ce qui était pour Augustin et pour Thomas une condition de connaissance ou d'existence. Lorsqu'il cherche le Dieu *Esse* de saint Thomas dans l'*abdulum mentis* de saint Augustin, Eckhart trahit les deux théologiens, en les réunissant sur le plan d'une mystique qu'il s'efforcera d'exprimer dans les termes d'une théologie spéculative.

7. Le vin de Cana.

La recherche du « nom innommable » s'intériorise, parce que Dieu, ineffable en tant qu'Il est *Esse*, se trouve présent dans l'homme intérieur comme source secrète de l'existence créée. Un passage du Commentaire d'Eckhart sur l'Évangile de saint Jean doit retenir ici notre attention : nous y verrons une réplique au texte de *I Exp. Genes.* confirmant ce que nous avons cru deviner au terme de notre analyse laborieuse.

Maître Eckhart commente le miracle de Cana et étudie longuement les paroles que l'architriline adresse à l'époux : *Omnis homo primum bonum vinum ponit, ... tu autem servasti bonum vinum usque adhuc* (Jean 2, 10). Dans la sixième interprétation de cette autorité, proposée par Eckhart, l'époux qui avait gardé ou « caché » le bon vin signifie Dieu ; le vin est l'être ; il paraît bon au premier aspect, vu du dehors, dans les essences créées distinctes, impénétrables l'une à l'autre ; mais il n'est réellement bon et pur qu'à l'intérieur, en tant qu'*esse* intime, effet propre de Dieu, qu'Il réserve caché⁵⁹ :

Sexto, creatura foris est, deus autem intimus est et in intimis. Patel hoc in effectu deo proprio, qui est esse intimum (ms. *intimus*) *omnibus, in intimis*

(59) *Exp. in Io.*, Cus. f. 106^{rb}, ll. 52-62. — Nicolas de Cuse a écrit en marge : *deus illabitur omnibus, essentia unius non illabitur alteri.*

*omnium. Et hoc est quod deus solus dicitur illabi anime, ab Augustino*⁶⁰. *Sed et illabitur essentiis omnium, essentia vero nullius creati illabitur essentie alterius, sed foris stat et distincta. Et hoc est quod hic dicitur 'omnis homo primum' — primo scilicet aspectu foris — ponere bonum', sponsus autem, deus, 'servare bonum' tamquam latens et absconditum. Ysa. /45, 15/ : 'vere tu es deus absconditus', et Exo. 20/21/ : 'accessit Moises ad caliginem in qua erat deus'.*

Au début de cette « exposition » succincte mais tellement riche, Maître Eckhart voit dans l'*esse intimum omnibus* un effet propre à Dieu, comme l'aurait fait saint Thomas. Mais quelques lignes plus loin cet « être intime » semble s'identifier avec l'*esse* même de Dieu qu'Il « garde », *tamquam latens et absconditum*, dans les essences créées, où seul Il pénètre en conférant l'existence aux créatures. L'« Être secret » désignerait donc ici Dieu lui-même, *latens et absconditus in se ipso*, en tant qu'*esse* et

(60) L'expression *illabi animae* n'est pas de saint Augustin. Elle semble avoir été introduite dans le langage théologique par Gennade de Marseille (deuxième moitié du v^e s.), pour s'appliquer surtout à la possession démoniaque et, par extension seulement, à l'union déifiante. Gennade dit, dans *De ecclesiasticis dogmatibus*, c. LXXXIII (PL 58, col. 999) : *Daemones per ἐνέργειαν non credimus substantialiter illabi animae, sed applicatione et oppressione uniri. Illabi autem menti illi soli possibile est qui creavit : qui natura subsistens incorporeus, capabilis est suae facturae.* — L'idée que Dieu seul pénètre dans l'essence de l'esprit humain que les démons ne peuvent qu'affecter extérieurement, semble être fondée, chez Gennade, sur une conception pansomatique de l'univers créé. Dieu seul, étant absolument incorporel, peut entrer dans toutes les essences spirituelles qui restent fermées pour les esprits créés, nécessairement liés à une corporéité, toute subtile qu'elle puisse être chez les anges ou les démons. — Le traité *De spiritu et anima* qu'au Moyen Age on attribuait souvent à saint Augustin, mais dont le vrai auteur doit être Alcher de Clairvaux, exprime la même idée, dans le chap. 27, quoique l'expression *illabi animae* n'y figure pas (PL 40, col. 799) : *Animam tamen hominis, id est mentem, nulla creatura iuxta substantiam implere potest, nisi sola Trinitas. Implere autem dicitur satanas mentem alicuius et principale cordis, non ingrediens quidem in eum et in sensum eius... Non enim participatione naturae seu substantiae, ut quidam putant, quemquam implet diabolus, aut eius habitator efficitur ; sed per fraudulentiam, deceptionem atque malitiam in eo habitare dicitur quem implet. Solius enim Trinitatis est intrare et implere naturam sive substantiam quam creavit.* — Cf. Bède, *Super Acta Apostol. expositio*, c. V (PL 92, col. 954d) : *Ubi notandum quod animam et mentem hominis nulla creatura iuxta substantiam possit implere, sed creatrix sola Trinitas, etc.* — Comme on le voit, l'auteur du traité pseudo-augustinien a suivi de très près ce passage de Bède. Pierre Lombard emploie l'expression *illabi animae* au sujet de la possession démoniaque, dans la question *Utrum daemones intrent in corpora hominum substantialiter, an illabantur mentibus hominum* (*Sentent. Liber II*, d. 8, q. 5. — PL 192, col. 669), où il se réfère à Gennade et à Bède. — Saint Bernard appelle *illapsus* la descente du Verbe dans l'âme (*In Cantica Cant.*, LXXIV : PL 183, col. 1141d). — Un siècle plus tard, saint Thomas dira : *... solus Deus illabitur animae, in qua sacramenti effectus existit* (III^a, q. 64, a. 1). — Cette expression se rencontre assez souvent dans les œuvres latines de Maître Eckhart. L'histoire de *illabi animae* — de l'Énéide (III, 89) à la Somme théologique — mériterait une étude spéciale.

essence⁶¹, ce Dieu inconnaissable qu'il faut chercher, avec Moïse, dans la ténèbre de Sinaï⁶². Il est évident que Maître Eckhart prête à l'esse un sens mystique : il s'agit bien de l'Être ineffable de Dieu résidant dans la profondeur secrète de l'âme, dissimulé par tout ce qui, en recevant l'esse, constitue un être distinct, confiné dans une essence. C'est le terme vers lequel doit tendre la recherche intériorisée de l'Ineffable, cette recherche apophatique qui n'ose pas exclure l'esse dont le mystère se résoud en Dieu : car *Esse est Deus*, comme le dit Maître Eckhart dans la première thèse de son *Opus Propositionum*⁶³

Maître Eckhart parle de l'opération divine dans le secret de l'âme dans son sermon latin sur *Qui cepit in vobis opus bonum, perficiet usque in diem Christi Iesu* (Philipp. I, 6). L'*opus bonum* commence par une descente de Dieu en nous, où Il se trouve « enténébré », et s'achève dans une remontée vers la clarté de l'*Esse* pur de tout accessoire :⁶⁴

*Nota quomodo, secundum Augustinum*⁶⁵, *aliquid intimum nobis (scilicet anime) est, ubi nichil intrat corporale aut figuram habens corporis, quod soli deo dicatum est. Vide super 'Cuius est ymago', Dominica 23*⁶⁶. *Certe*

(61) *V. supra*, p. 16.

(62) Cf. *Exp. in Io.*, Cus. f. 100^{vb}, ll. 6-8, où Maître Eckhart identifie la ténèbre avec l'*intimum* : *Esto in altis, in altissimis, in celis, in medio, in intimis, scilicet in caligine et nebula, quia 'lux' deus 'in tenebris lucet'*. En d'autres passages la ténèbre de l'Exode signifie 'lucem superexcellenter et intellectum nostrum reverberantem et caligare facientem' (*Exp. in Exod.*, Cus. f. 55^{vb}, ll. 51-53) ou 'abscondita dei' (*ibid.*, f. 42^{ra}, l. 48).

(63) *Prol. gen. in Op. tripart.*, LW I, p. 38, n. 12 ; p. 156, nn. 11-12. — *Prol. in Op. Propos.*, *ibid.*, p. 41, n. 1.

(64) Cus. f. 159^{va}, ll. 5-19. — Eckhart ajoute (ll. 19-20) : *De hiis quasi omnibus in psalmo : 'sit splendor domini nostri super nos et opera manuum nostrarum'*, etc. — Ce verset (17) du Ps. 89 est très proche du Ps. 4, 7 qui, chez Maître Eckhart comme chez saint Thomas, s'applique habituellement à la lumière de l'intellect agent. Le réduit secret où Dieu opère « dans les jours intellectuels de l'éternité » aurait donc lieu dans l'intellect créé.

(65) Le texte pseudo-augustinien que Maître Eckhart a en vue ici, comme dans le sermon latin *Cuius est ymago hec et superscriptio* (voir la note suivante), peut être le chap. XXXIV du *Liber de spiritu et anima* (PL 40, col. 804).

(66) Ce sermon latin, auquel Maître Eckhart se réfère ici, complète le passage que nous venons de citer. Nous reproduisons ce texte, encore inédit, d'après Cus. f. 160^{vb}, l. 49-f. 161^{ra}, l. 2 : *Cuius est ymago hec et superscriptio? Mat. 22/20]. Huic qui/dem/ respondet idem apostolus, Colos. 1/15] : ymago dei invisibilis, primogenitus omnium creature. Nota duo. Primo, quod ymago, secundum Augustinum, ibique querenda est ubi anima vere lux est, non extinctum ex contagione ad corpus. Item, ubi nichil habens figuram huius mundi admittitur. Item, ubi superius in anima, ubi vertex anime nectitur lumini angelico... Adhuc, circa primum, nota, quod nichil ibi ingreditur ubi ymago est, nisi solus deus et virtus, secundum aliquos, sola theologica quam operatur deus. Ezech. 1/ = 44, 1] : vidi portam in domo domini clausam. 'Dei invisibilis', Io. 1/1, 18] : deum nemo vidit umquam. 'Nemo', nullus homo. Exod. 3 /33, 20] : non videbit me homo et vivet. 'Umquam' : non enim in tempore, cuius differentia est li umquam. Sequitur : unigenitus quidem in sinu patris, ipse enarravit.*

ibi deus vere opus bonum operatur. Dicit autem 'cepit' : nam, prout in nos descendit, obumbratur quasi in termino ; perficitur autem, in quantum reliquendo quasi id quod est ascendit in ipso esse clarificatum in originem omnis esse, ubi iam non est hoc clausum, scilicet natura, sed est esse prius et purgatum ab omni additamento. Et hoc est quod ait 'opus bonum', opus scilicet rectum, in nullo obliquatum, opus in singulari non divisum in natura inferiori. 'Opus quod deus operatur in diebus antiquis' [Ps. 43, 2]. Dies antiqui sunt dies lucis intellectualis, dies eternitatis. Et hoc est quod sequitur : 'ipse perficiet in die Christi Ihesu'.

L'opération intime de Dieu dans l'âme, lorsqu'elle descend vers la nature inférieure, se présente donc comme déviée, « obliquée », parce que divisée et singularisée dans le *hoc clausum*, dans l'*id quod est*. Ce n'est qu'en abandonnant « ce qui est », pour remonter à l'origine de tout être, qu'elle apparaît telle qu'elle est, dans sa perfection non obscurcie par tout ce qui n'est pas l'*ipsum esse* dans sa pureté absolue. Cette opération est donc l'*esse* que l'on ne saurait distinguer ici de l'Être divin. En effet, si Dieu a commencé « l'œuvre bonne » dans les créatures, elle est « bonne » aussi longtemps qu'elle reste identique à elle-même, non détériorée dans les natures limitées. En réalité, l'opération existentielle de Dieu n'a de commencement qu'en nous et pour nous ; elle est donc sans commencement, car Dieu œuvre dans l'éternité (dans les *dies aeternitatis*) où son opérer est son exister. Or l'*intimum nobis* où Dieu accomplit son œuvre, l'« homme intérieur », selon Maître Eckhart, n'est pas dans le temps ni dans un lieu mais dans l'éternité⁶⁷. Ainsi l'*esse absconditum* l'est-il doublement : 1) en tant qu'*esse intimum*, dissimulé dans ce réduit secret de l'âme qui appartient à l'éternité ; 2) en tant que, ayant une fois quitté l'« intimité », l'opération existentielle descend dans « ce qui est » et se trouve, de ce fait, enténébrée par les déterminations essentielles. Il semble que l'ineffabilité de l'*Esse* divin s'étende, pour Maître Eckhart, sur l'exister des créatures, en formant une région univoque d'*esse absconditum* à l'arrière-plan des essences créées. Inconnaissable en Dieu, en raison de sa pureté absolue, l'*esse* ne peut non plus être connu dans les essences créées, où il est « obliqué », n'étant plus le vrai exister. En voulant parler de l'*ipsum esse* de Dieu et de celui des essences créées on tombe donc dans l'équivoque. Ainsi nous sommes ou bien devant l'univocité de l'*esse intimum*, sans pouvoir distinguer entre le créé et l'incrée, ou bien devant l'équivocité de l'exister communiqué aux créatures, qui n'est plus le vrai *esse*. *Creatura foris est, deus autem intimus est et in intimis*⁶⁸.

(67) *Op. serm.*, Cus. f. 140^{va}, ll. 15-20 ; 4^o nota, quod homo interior nullo-modo est in tempore aut in loco, sed prorsus in eternitate. Ibi deus et solus deus, ibi oritur deus, quia ibi est... Hic homo interior spaciosissimus est, quia magnus sine magnitudine. — Cf. *ibid.*, f. 164^{va}, l. 56-^bl. 2.

(68) *V. supra*, p. 34.

On s'aperçoit soudain que la doctrine de l'être d'Eckhart s'éloigne de plus en plus de celle de saint Thomas. Bien que nous nous efforcions jusqu'à présent de retenir la pensée de Maître Eckhart dans les notions thomistes, en continuant de traduire *esse* par « exister », en nous obtenant à parler encore d'« acte d'exister », d'« opération existentielle », etc., on voit déjà se dessiner une ontologie différente, qui nous obligera peut être à renoncer au vocabulaire « existentiel » de saint Thomas en parlant de la doctrine de l'être propre au dominicain thuringien.

En distinguant, avec le Docteur angélique, l'essence et l'existence dans les êtres créés, Maître Eckhart semble les avoir totalement séparées, de sorte que la notion d'un acte d'exister particulier, qualifié pour actualiser une essence distincte afin d'en faire un existant déterminé, *hoc ens*, aurait eu ici un sens équivoque — celui de l'exister détérioré à force d'être singularisé. La diversité existentielle de saint Thomas, avec la richesse de l'être créé à laquelle elle donne lieu⁶⁹, semble être étrangère à l'esprit de cette ontologie. On a l'impression que Maître Eckhart conçoit un mur infranchissable entre l'essence et l'existence, à l'intérieur de chaque être créé. L'*esse*, au lieu de pénétrer la substance, constitue une sphère fermée en elle-même, enclose dans le réduit intime des existants, où rien de créé ne peut entrer. C'est la « porte fermée de la Maison de Dieu » de la vision d'Ezéchiel (44, 1)⁷⁰. On se trouve ou bien à l'intérieur, dans la totalité de l'*esse absconditum*, là où l'on existe vraiment, ou bien, restant dehors dans la singularité de l'*id quod est*, on n'a pas la vraie existence. L'*esse* a un sens univoque ou équivoque. Encore qu'il se réclamât de saint Thomas en parlant de l'analogie, Maître Eckhart devait avoir une conception toute différente de l'*analogia entis*, comme nous le verrons plus tard. Pour le moment, constatons que l'être secret d'Eckhart n'est pas l'être innommable de Thomas d'Aquin.

L'*esse innominabile* de saint Thomas est celui d'un Dieu transcendant, dont nous pouvons parler *per viam eminentiae*, sans tomber dans l'équivoque ni rester dans l'univocité de l'être. L'*esse absconditum* de Maître Eckhart est la raison de l'ineffabilité d'un Dieu *cuius natura est semper et solum esse intus et in intimis*⁷¹. C'est l'*esse* immanent mais secret, qui fait que l'on n'est vraiment que dans les profondeurs insondables de soi-même. Comme Dieu, les êtres créés sont ineffables quant à leur vrai être, puisque, comme Lui, ils sont *in intimis* :

*Quod si deus, utique et omnia — sive angeli, sive quevis alia. In deo enim sunt omnia, nec quicquam extra ipsum penitus*⁷².

(69) Sed esse est diversum in diversis. Nec oportet, si dicimus quod Deus est esse tantum, ut in errorem eorum incidamus, qui Deum dixerunt esse illud esse universale, quo quaelibet res est formaliter. — *De ente et essentia*, cap. V (éd. Roland-Gosselin, pp. 37-38 ; éd. Perrin, p. 43).

(70) V. le serm. lat. *Cuius est ymago*, cité plus haut, p. 34, note 66.

(71) *Op. serm.*, Cus. f. 140^{va}, ll. 12-13 ; f. 164^{va}, ll. 54-55.

(72) Suite du même texte : f. 140^{va}, ll. 13-15 ; f. 164^{va}, ll. 55-56.

L'*esse absconditum* de Dieu est-il identique, pour Maître Eckhart, avec l'être secret des créatures? Nous ne pouvons répondre à cette question par une simple affirmation, ni soutenir le contraire, en distinguant entre la pureté de l'Être divin et l'être secret des créatures dans leur fond intime. Pour le moment il nous est permis d'observer au moins ceci : pour un être créé, « être » dans le sens propre de ce mot c'est être en Dieu et, en même temps, à l'intérieur secret de soi-même, dans la région uniquement ineffable de l'*esse absconditum*.

8. Mystique ou dialecticien ?

L'*opus bonum* que Dieu opère dans l'homme intérieur est aussi bien la communication de l'*esse*, la création, que la consommation des créatures dans l'être, l'union accomplie avec Dieu. Le commencement est identique avec la fin dans l'opération de Dieu qui créa tout en Lui-même⁷³, dans l'éternité. Or l'homme intérieur, comme nous l'avons vu, n'appartient pas au temps mais communie avec Dieu dans l'éternité. Le vrai *esse* des créatures, pour Eckhart, est donc leur « être-en-Dieu »⁷⁴. Il veut penser l'*esse* avant tout sur un plan mystique, où le naturel et le surnaturel, l'existence et la grâce, ne font qu'une seule et même opération divine *in abdito animae*⁷⁵. L'*esse absconditum* de Maître Eckhart est une notion mystique de l'être ; elle se réfère en même temps à Dieu et au vrai *esse* que la créature ne peut avoir que dans son fond secret. Lorsque, en partant de cette réalité mystique qu'il ne perd jamais de vue, Eckhart cherchera à développer sa doctrine de l'être dans les termes d'une théologie spéculative, il se verra obligé de distinguer l'Être divin et l'être créé dans un jeu de positions contradictoires, où la pointe de la négation se tournera tantôt vers Dieu, tantôt vers la créature. Que, dans la personne de Maître Eckhart, le mystique se trouve ainsi doublé de dialecticien, ceci nous semble plus que naturel. Vouloir opter pour l'une des deux thèses —

(73) *Prol. gen. in Op. tripart.* (LW 1, pp. 40-41, nn. 18 et 19) : Creavit ergo omnia in principio, quia in se ipso principio. Et rursus, in se ipso principio creavit, quia preterita et retro hodie quasi in principio et primo creat... 4^m et ultimum, scilicet quod creatio et omne opus dei in ipso principio creationis mox simul est perfectum et terminatum, patet ex dictis. Ubi enim finis et initium idem, necessario simul fit et factum est, simul incipit et perfectum est. Deus autem, utpote esse, initium est et principium et finis.

(74) Cf. le sermon latin sur *Qui manet in caritate* (I Jean 4, 16), VI, 3 dans LW IV, pp. 60-64 : manere in caritate = manere in Deo = manere in esse.

(75) Cf. le sermon latin (IX) du III^e dimanche après la Trinité, sur *Deus omnis gratiae... ipse perficiet*, etc. (I Pierre 5, 10), dans LW IV, pp. 92-97, où Maître Eckhart parle de la grâce en mêmes termes que, dans les textes cités plus haut, il avait parlé de l'*esse intimum*. A remarquer spécialement ceci : Nota, gratia est ad esse, ad intra sive ad intima, ad unum esse et vivere in Deo et cum Deo, cum non sit in potentia, sed in essentia, ubi nulla creatura unquam ingreditur, etc. (p. 94, n. 99).

Eckhart le « mystique » ou Eckhart le « dialecticien » — c'est créer une fausse alternative⁷⁶. Loin de s'exclure mutuellement, l'intuition mystique et la pensée dialectique non seulement peuvent coexister, mais doivent être indissolublement liées dans un esprit tendu vers une réalité métalogique, vers un « au delà de l'opposition » entre le Créateur et la créature. C'est justement parce que son intuition première de l'être avait un caractère mystique que Maître Eckhart devait s'exprimer en dialecticien, car tout autre procédé aurait été inapte à traduire cette notion de l'être — à la fois simple et complexe — dans le langage intelligible d'une doctrine théologique. Il ne pouvait en être autrement pour une pensée religieuse dont la première proposition était : *Esse est Deus*.

Maître Eckhart aura recours à la dialectique toutes les fois qu'il aura à parler du rapport entre l'Être qui est Dieu et les êtres créés. Comme nous le verrons, l'apophase recevra ici une allure toute différente de celle qui caractérisait la quête du « nom innommable ». Mais lorsque le dominicain thuringien reviendra à son intuition première, pour saisir simultanément et indistinctement l'« Être-Dieu » et notre « être-en-Dieu », dans la région univoquement ineffable de l'*esse absconditum*, il reprendra la voie de l'apophase intériorisée, orientée vers le réduit secret et intime de l'âme. Cette *via remotionis* n'est pas uniquement une opération intellectuelle dégageant l'*esse* « latent et caché » de tout ce qui le détermine dans une nature créée ; c'est, avant tout, une voie d'« abstraction » ou dépouillement spirituel, l'*Abgeschiedenheit* : l'homme « détaché », ne cherchant plus rien, renonçant à la recherche de Dieu, l'atteint dans la profondeur inaccessible pour le créé, où l'on communique avec Dieu dans « le jour de l'éternité ».

9. Ignorance de Dieu et de soi-même.

La recherche du *Nomen innominabile* dans laquelle nous avons suivi Maître Eckhart, en complétant le texte concis de la *I Exp. in Genes.* par d'autres passages de ses œuvres, nous a conduit vers le mystère de l'*esse absconditum*, dissimulé à l'intérieur de nous mêmes. Ce n'est pas la notion négative d'un Dieu anonyme transcendant à l'être ; mais on ne peut dire non plus que, contrairement à celle de Denys, l'apophase de Maître Eckhart aboutisse à l'immanence de l'Être divin. Le niveau auquel cette pensée veut l'atteindre dépasse l'opposition entre le transcendant et l'immanent, entre Dieu et la créature. C'est une apophase de la non-opposition, de la non-distinction, une apophase qui n'exclut pas l'être parce qu'elle ne veut exclure que la distinction. Mais il faudra aller plus

⁷⁶ (76) C'est ce que fait le Père G. Théry quand il dit, par exemple, ceci : « Eckhart n'est pas un intuitif, comme on pourrait le croire... C'est un abstrait et un dialecticien » (*Archives...*, III, p. 345, note 3).

loin et, pour neutraliser l'opposition entre l'indistinct et le distinct, inclure la définition de l'un dans celle de l'autre. Ainsi la dialectique s'éveillera-t-elle de nouveau et ne pourra être réduite au silence que par la suppression de la recherche même, par l'intériorisation qui est une entrée dans la transcendance immanente, dans le Fond de la non-connaissance de Dieu et de soi-même.

La fin du sermon allemand *Homo quidam nobilis abiit in regionem longinquam* (Luc 19, 12) résume tout ce que nous avons pu dire jusqu'à présent sur l'apophase de Maître Eckhart. C'est une réplique au *Cur quaeris nomen meum*, où la quête de l'Ineffable est finalement supprimée. Nous citerons ce beau morceau en entier :⁷⁷

« Le principe n'a d'autre raison que la fin, car dans la fin dernière se repose tout ce qui fut jamais doué de raison. La fin dernière de l'être, ce sont les ténèbres ou la non-connaissance de la divinité cachée (*das vinsterniss oder unbekantniss der verborgenen gotheit*), où la lumière luit, et les ténèbres ne l'ont pas comprise (Jean I, 5). C'est pourquoi Moïse dit : 'Celui qui est m'a envoyé vers vous' (Ex. 3, 14), Celui qui est sans nom, qui est la négation de tous les noms, et qui n'eut jamais de nom. Et c'est pourquoi le prophète a dit : 'Vraiment, Tu es le Dieu caché' (Is. 45, 15) au fond de l'âme, le Fond de Dieu et le fond de l'âme n'étant qu'un seul et même fond (*grund*). Plus on Te cherche, moins on Te trouve. Tu dois le chercher de façon à ne jamais le trouver ; si tu ne le cherches pas, tu le trouves. Pussions-nous le chercher ainsi et rester éternellement en Lui, avec l'aide de Dieu. Amen ».

(77) Sermon allemand n° 15 dans DW I, pp. 252-253. — Nous citons ce passage en traduction française publiée dans *Maître Eckhart. Traités et Sermons* (éd. Aubier 1942), p. 191.

CHAPITRE II

NOMEN OMNINOMINABILE

1. Nomen super omne nomen.

La recherche du « nom innommable » ne doit pas faire oublier la multiplicité de noms qui conviennent à Dieu. Si la théologie négative du pseudo-Denys exalte l'anonymat de Dieu dans sa « suessence » transcendante, elle n'exclut pas pour autant la polynymie dans l'immanence de ses processions manifestatrices. Dieu est « anonyme » ou « polynyme », selon qu'on Le considère en Lui-même ou, en tant que Cause universelle, dans ses opérations *ad extra*¹. Maître Eckhart le dira aussi, en commentant le texte de l'Exode : *Omnipotens nomen eius* (15, 3)². En choisissant cette autorité scripturaire, pour traiter dans l'*Exp. in Exod.* la question des noms divins, et précisément la question de « polynymie » propre à la voie affirmative, le dominicain allemand suivait l'exemple de saint Thomas³. Le nom « tout-puissant » pour Maître Eckhart, doit correspondre à un principe qui ferait rayonner la Divinité innommable dans une multitude

(1) *V. supra*, chapitre I, sect. 3 : Anonymat et Polynymie.

(2) *Exp. in Ex.*, C., f. 43^{vb}, ll. 5-13 : *Sequitur secundo videre quod dicitur omnipotens esse nomen eius. Licet autem de nominibus dei notaverim in diversis locis, — prius super genesim, capitulo 13^o, secundo super illo : Oriens nomen eius, Zacharie (6, 12), et philippens 2^o, super illo : donavit illi nomen quod est super omne nomen, — quia tamen thomas, parte I^a, questione 13^a, materiam de nominibus dei, utrum deus sit nominabilis, fundat super isto verbo, *Omnipotens nomen eius*, placet hic notare ad presens quatuor. — L'« exposition » de cette autorité forme un traité sur la valeur des affirmations et des négations, en quatre parties (ff. 43^{vb}, l. 5-46^{vb}, l. 24), précédé de quelques considérations sur la toute-puissance (f. 43^{ra}, l. 48-^{vb}, l. 4) et complété par un examen des noms divins chez Moïse Maïmonide, dans le commentaire sur le texte (20, 7) *Non assumas nomen Dei tui in vanum* (ff. 50^{rb}, l. 9-52^{ra}, l. 51). Si on y ajoute l'exposition de *Ego sum qui sum* (ff. 42^{rb}, l. 6-43^{ra}, l. 47), on se rendra compte que l'*Exp. in Ex.* contient les développements les plus importants de Maître Eckhart sur les noms divins. Cette question a été traitée spécialement dans l'*Opus quaestionum* (actuellement encore inconnu) : *Notavi de hoc plenius in libro questionum, ubi agit de nominibus dei* (In Ex., C., f. 43^{ra}, ll. 25-26).*

(3) S. Th. I^a, q. 13, a. 1 (Utrum aliquod nomen Deo conveniat) : *Sed contra est quod dicit Exod., XV (3) : Quasi vir pugnator : Omnipotens est nomen eius.*

de noms, tout comme l'« agathonymie » de Denys. Ce nom ne saurait donc faire partie de la série polynyme, mais doit être exalté au delà des noms multiples

Ce n'est pas à Denys mais au *Liber de causis* qu'Eckhart se réfère pour déclarer à présent que « le nom au-dessus de tout nom (Philipp. 2, 9) n'est pas innommable, mais comprend tous les noms » — *non est innominabile, sed omninominabile*⁴. Si le même texte de saint Paul, que Maître Eckhart citait, avec Denys, pour prouver l'anonymat de Dieu, est utilisé à présent pour justifier la polynymie, ceci ne doit pas nous étonner. Le nom « au-dessus de tout nom » est un point de transition entre les deux : étant « homonyme », il peut guider la recherche apophatique du « nom innommable », en acheminant l'esprit humain vers l'ineffabilité divine, comme il peut aussi bien servir de point de départ à un mouvement inverse, celui de la cataphore, puisque la Cause première, supérieure à tous les noms, contient tous ses effets, ce qui doit la rendre « omni-nommable ». Le *nomen super omne nomen* est donc la source de tous les noms qui peuvent être transférés à la Cause première à partir des effets, précisément parce qu'il est un nom unique. Ce nom, qui désigne Dieu dans le principe même de sa toute-puissance, doit Lui attribuer tout ce qu'Il peut produire et, en même temps, signaler la transcendance de la Cause première à ses effets. Il marque la limite entre l'anonymat du *Deus absconditus*, inexprimable tel qu'Il est en Lui-même, et la polynymie de Dieu — Principe actif qui se fait connaître et nommer dans ses œuvres multiples. Dissocié d'avec le « nom innommable », pour s'appliquer à la Cause première, le « nom au-dessus de tout nom » reste ambivalent : dans son unicité, il se rapporte aussi bien à l'Être sans nom, dont il exprime

(4) *Exp. in Ex., C., f. 43^v, ll. 25-40* : Quantum ad primum, primo accipiatur quod in De causis dicit 6^a propositio : 'Causa prima superior est omni narratione'; et ibidem, 22^a : 'causa prima est super omne nomen'. Rursus, in libro 24 philosophorum dicitur : 'deus est quod solum voces non significant, nec mentes intelligunt propter dissimilitudinem'. Notandum autem quod in De causis dicitur deus non innarrabilis, sed superior narratione, secundum illud Psalmi (137, 2) : *Magnificasti super omne nomen sanctum tuum*; et Philipp. 2^o (9) : *Donavit illi nomen quod est super omne nomen*. Non est innominabile, sed omninominabile. Unde Augustinus, super Io., sermone 13, tractans illud psalmi (36, 10), *apud te est fons vite*, dicit : 'Omnia possunt dici de deo, et nihil digne dicitur de deo; nichil latius hac inopia : queris nomen congruum, non invenis; quoquo modo dicere, omnia invenis'. Verba sunt augustini. — Dans l'éd. de O. Bardenhewer, *Die pseudo-aristotelische Schrift über das reine Gute, bekannt unter dem Namen Liber de causis* (Freiburg-im-Breisgau, 1882), les deux propositions citées par Eckhart se trouvent sous les nn. 5 et 21 (pp. 168 et 183). Nous citerons le *Liber de causis* d'après l'éd. plus récente de R. Steele, in *Rogeri Baconi Opera*, fasc. XII (Oxford 1935); voir les prop. 6 et 22 aux pp. 166 et 178. — Le *Liber 24 philosophorum* a été publié par Cl. Baumker, *Das pseudo-hermetische 'Buch der vierundzwanzig Meister'*, in *Festgabe zum 70. Geburtstag von Georg Freiherrn von Hertling* (Freib. im Br. 1913). La proposition 16, citée par Eckhart, est à la p. 36. — S. Augustin, *In Ioh. evang.*, tr. 13, n. 5 : PL 35, col. 1495.

l'isolement inaccessible, qu'à l'Être aux noms multiples qu'il commande. En effet, en tant que Cause première, Dieu n'est plus uniquement l'objet d'une recherche apophatique infinie, une Dêité qui se dissimule *sub ratione esse et essentialiae* : Il reçoit tous les noms à partir de ses œuvres, bien qu'aucune de ces nominations n'arrive à Le signifier proprement. C'est pourquoi, après avoir cité la 16^e proposition des « vingt-quatre philosophes »⁵, allant dans le sens négatif de la « dissemblance » divine, Maître Eckhart se réfère au *De causis*, pour expliquer que la Cause première, quoique supérieure à la *narratio*, n'est pas absolument inénarrable.

Avec le moment de causalité qui intervient ici, l'apophase de Maître Eckhart change de caractère. Ce n'est plus l'apophase « mystique », recherchant l'Être indicible en Lui-même, en dehors de toute action créatrice, au delà du rapport universel de tout ce qui est à la Cause unique des *omnia*. Certes, le Dieu-Cause de l'être créé n'est pas un autre que Celui dont le nom est « innommable », mais le niveau auquel on cherche à l'atteindre à présent dans le discours théologique, en formant une multitude de noms, n'est plus le même. La *via remotionis* servira ici à écarter le mode de signifier qui s'attache aux concepts faits pour exprimer les perfections créées, afin de les transférer à la Cause transcendante par une voie d'éminence, où les négations ne prévalent plus sur les affirmations⁶. L'exposé sur les noms divins, dans l'*Exp. in Exod.*, ne connaît pas d'autre apophase, malgré une longue digression sur la théologie négative de Maïmonide, pour qui toutes les expressions positives sont équivoques⁷. Sans rejeter expressément cette apophase radicale des

(5) Dans l'éd. Cl. Baumker (*op. cit.*, p. 36) le texte de cette proposition est plus complet : *Deus est, quem solum voces non significant propter excellentiam, nec mentes intelligunt propter dissimilitudinem.*

(6) Vers la fin de son exposé sur les noms divins, Maître Eckhart interprètera dans ce sens les négations de Denys, en suivant l'exemple de saint Thomas. Voir plus loin, à la p. 110. Cette transformation de l'apophase dionysienne est annoncée dans la *Tabula expositionum libri Exodi* (C. f. 41^{ra}, ll. 33-41) en ces termes : *Habes etiam ibidem plura de nominibus quibus deus nominatur in scriptura, a philosophis, a sanctis et doctoribus. Et quomodo affirmationes sunt proprie in divinis, negaciones autem improprie. Nec obstat verbum dyonisi dicentis quod negaciones in divinis sunt vere, affirmationes autem incompacte.*

(7) C. ff. 43^{vb}, l. 56-45^{ra}, l. 51. Ce passage commence par une sentence de Maïmonide (*Le Guide des indécis*, ch. 58. — Cf. S. Munk : *Le Guide des égarés*, trad. fr., vol. I, pp. 238-239) citée par Eckhart (f. 43^{vb}, l. 56-f. 44^{ra}, l. 2) : *Tertio accipiatur sententia Rabymois, qui libro 1^o, capitulo 57, sic ait : ' Scias, quod enuntiatio de creatore per verba negativa est vera, in qua non cadit dubitatio, nec est in ea diminutio in veritate creatoris ullo modo. Sed enuntiatio de ipso per verba affirmativa partim est in equivocatione <partim in imperfectione>. — Cf. plus loin (f. 44^{ra}, ll. 29-31) : etiam essentia non dicitur de deo et de aliis nisi equivoce pure ; et (f. 44^{rb}, ll. 49-52) : omnia positive dicta de deo, quamvis sint perfectiones in nobis, in deo tamen non plus sunt nec perfectiores sunt quam horum opposita. — Maître Eckhart revient sur la question de l'apophase chez Maïmonide dans la même *Exp. in Ex.*, en commentant l'autorité du ch. 20 (7) : *Non assumas nomen Dei tui in vanum* (ff. 51^{vb}-52^{ra}).*

« philosophes et sages des Hébreux », — dont il se servira ailleurs, pour exalter le Dieu en soi au dessus de toutes les perfections prédicables à partir de l'être créé, — dans le cas présent. Maître Eckhart donne la préférence aux enseignements de « nos docteurs chrétiens ». En effet, le principe d'analogie et la distinction entre le réel et le prédicamental⁸ sont à la base de la doctrine de translation des noms à Dieu qui est propre à la théologie chrétienne. Voulant parler du nom « tout-puissant », du « nom au-dessus de tous les noms », qui convient à Dieu en tant qu'Il est la Cause première de tout ce qui est, Maître Eckhart se place dans une perspective où il faudra rassembler tous les noms dans un nom unique.

2. Collatio esse.

Dans cette nouvelle perspective, non seulement l'apophase orientée vers l'ineffabilité de l'*Esse absconditum* cédera le pas à la négation du *modus significandi* dans les noms attribués à Dieu, mais aussi l'intuition mystique d'une sphère fermée et univoquement ineffable de l'Être au delà de toute causalité reculera, sans disparaître tout à fait, devant la vision de l'être disjoint de la Cause et des effets. Nous avons vu, dans le chapitre précédent⁹, que la conception mystique de l'*esse absconditum* recouvre indistinctement les trois moments suivants : 1) l'*esse* qui est Dieu ; 2) l'*esse* — opération divine dans le fond intime de l'âme ; et 3) l'*esse* parfait que les créatures ont en Dieu. Ces trois moments ne sont qu'une seule réalité ineffable, lorsque Eckhart veut parler de l'*esse* sur le plan suprême, celui de l'expérience mystique. Leur unité n'est pas rompue quand l'être, considéré comme « œuvre » simultanément commencée et achevée par Dieu, apparaît sous l'aspect dynamique d'un mouvement circulaire : descente, où l'opération de Dieu se trouve obscurcie par la nature créée, et ascension vers la « clarté » de l'être « pur de toute addition », à l'origine de tout *esse*. Ce nouvel aspect de l'être en mouvement ne contredit nullement la vision statique, car le vrai *esse* n'en reste pas moins une sphère fermée et secrète qui comprend l'Être-Dieu et l'être-en-Dieu, dont rien ne s'écarte sinon l'être propre des créatures (*opus obliquatum*)¹⁰. Cette réfraction oblique de l'*Esse* divin en dehors de lui-même signale une rupture de continuité, une extériorité ontologique de la créature, qui obligera le théologien à distinguer entre l'*Esse*-Cause et l'*esse*-effet.

Dieu confère l'être aux créatures, en les produisant à partir du néant : *creatio est collatio esse post non esse*, comme Maître Eckhart le répète

(8) C. ff. 45^{ra}, l. 52-45^{va}, l. 18 (quatre *notanda*).

(9) V. *supra*, p. 35.

(10) Voir le passage sur l'*opus bonum*, cité aux pp. 34-35.

souvent avec saint Thomas¹¹. Quoique « obliquée », limitée dans la nature créée, dans le *hoc et illud* où elle descend et apparaît comme divisée dans les êtres singuliers, c'est néanmoins une opération divine, que le créé reçoit *aliunde et ab alio* ; elle reste indivise en elle-même et toujours intérieure, car Dieu n'est extérieur et « autre » que du point de vue déficient des créatures. Cet « ailleurs » se trouve donc à l'intérieur des êtres créés. Il n'y a rien qui leur soit aussi « intime » et propre, il n'y a rien qui soit aussi primordial que l'*esse* reçu « d'un autre », comme effet ou influence de la Cause première¹². Il n'est pas toujours facile de reconnaître, chez Eckhart, s'il s'agit de l'être-opération divine ou de l'être-premier effet de la Cause créatrice. Cependant, quand il parle de l'être que Dieu « confère » et que la créature « a de l'extérieur », ces expressions se rapportent, le plus souvent, à l'effet créé, à la créature elle-même, en tant qu'extérieure à la Cause qui la produit du non-être. Ainsi, après avoir dit : *Omnis creationis actio est collatio esse*, Maître Eckhart ajoute : *Et hoc est quod Proclus dicit propositione XI : 'omnia entia procedunt ab una causa prima'*¹³. Conférer l'être, c'est produire les *entia* créés, ayant un *esse* extérieur, distinct de l'opération divine intérieure qui les produit. L'« être », attribut général de tout ce qui est, doit désigner ici « la première réalité créée ».

Puisque *prima rerum creatarum est esse*, selon le *Liber de causis*¹⁴, l'être

(11) *Prol. gen. in Op. Iripart.*, LW I, p. 160, n. 16 : *creatio est collatio esse, nec oportet addere 'ex nihilo', quia ante esse est nihil. Constat autem quod ab esse et ipso solo, nullo alio, confertur esse rebus, sicut esse album a sola albedine. Igitur deus et ipse solus, cum sit esse, creat sive creavit. Cf. Exp. in Sap., in Archives... III, 338 ; IV, 279. — Saint Thomas, I Sent., d. 37, q. 1, a. 1 : creare autem est dare esse. — M. Konrad Weiss, dans son édition du *Prol. gener.*, reproduit en note (LW, *loc. cit.*, note 1) la définition de la création donnée par Avicenne, *Met.* VI, c. 2 (Venise 1508, f. 92^{ra}) : haec est intentio quae apud sapientes vocatur creatio, quod est dare rei esse post non esse absolute.*

(12) *Exp. in Gen., I^a ed.*, LW I, p. 53, n. 14 (d'après le ms. E, que nous collationnons avec C., f. 7^{ra}, ll. 8-23) : 4^m vero principale, scilicet quod omne citra deum habet esse ab alio sive aliunde, sic concluditur ex premissis. Dictum est enim quod deus creavit celum et terram, id est suprema et infima, et per consequens omnia. Creatio autem est collatio esse. Et hoc est quod Proclus dicit propositione XI : 'omnia entia procedunt ab una causa prima'. Et Augustinus, I Confessionum, sic ait : 'nulla vena trahitur aliunde, qua esse currat in nos, preterquam tu facis nos, domine'. Nec tamen ymaginandum est, tamquam ab extra in nos veniat, eo quod deus, utpote causa prima, intimius sit (C : intimus fit) entibus et eius effectus sive influencia, utpote primi et supremi, est naturalissima et suavissima et convenientissima, sicut declaravi in Opere propositionum, tractatu De superiori, ratione et exemplo. Cf. *ibidem*, p. 49, n. 2 (C. f. 6^{ra}, ll. 40-43). — La II^e propos. de Proclus, in E. R. Dodds, *Proclus, The Elements of Theology* (Oxford 1933), p. 12. — S. Augustin, *Confess.* I, c. 6, n. 10 (éd. de « Belles Lettres », I, p. 9).

(13) Voir la note précédente.

(14) Proposition 4 : *Prima rerum creatarum est esse, et non est ante ipsum creatum aliud.* — Ed. Steele, p. 164 (Bardenhever, p. 166).

apparaît comme la raison même de la « créabilité » des choses. En effet, si une chose produite par Dieu est un *ens*, doué aussi de vie et d'intelligence, c'est uniquement en raison de son *esse* qu'elle pourra être considérée comme créature. Si l'on pouvait imaginer quelque chose de vivant et de pensant qui n'aurait aucun exister en dehors de « vivre » et de « penser », ce serait quelque chose d'« incroyable ». L'être s'ajoute donc à la chose pour la constituer comme créée, « faite » par l'efficace divine. C'est ce que saint Jean dit avec subtilité dans son Évangile (1, 3-4) : *quod factum est, in eo vita erat*. Par là il laisse entendre que les choses créées, c'est-à-dire dotées d'*esse* par Dieu, existent de ce fait en elles-mêmes, mais qu'elles étaient « vie » en Dieu et, en tant que vie, « incroyables » comme Dieu¹⁵. Dans la Cause première les choses n'existent pas, ou plutôt elles y sont *intellectualiter*, comme « raisons » incréées des créatures. Elles ne commencent d'exister en elles-mêmes que par l'action de la cause efficiente qui les produit à l'extérieur, en leur conférant l'*esse formale*¹⁶. Extériorisé par l'acte créateur, l'être propre des créatures se distingue de l'*Esse* qui est Dieu et de l'état indistinct de toutes choses en Dieu. Ce n'est plus l'*esse absconditum*, constituant une région fermée en soi ni les raisons éternelles qui se confondent avec la vie de l'Intellect divin, mais un *esse* extérieur à sa Cause, divisé dans la multitude des *entia*, êtres individuels créés par l'efficace divine à partir du néant. En interprétant le texte du livre de la Sagesse (1, 14), *Creavit enim Deus, ut essent omnia, dans le sens de ut haberent esse extra, in rerum natura*¹⁷, Eckhart semble rester dans le plan de la théologie naturelle et emploie les mêmes expressions que saint Thomas.

3. Eaux supérieures et inférieures.

Il faut distinguer entre les raisons éternelles et incréées des créatures et les choses qui ont été produites par l'efficace toute-puissante de Dieu. Les premières « ne sont pas faites » — et dans ce sens elles ne sont pas, si « être » veut dire avoir été produit à l'existence ; les secondes sont « faites », c'est-à-dire créées¹⁸, et, par conséquent, elles *sont*, ayant l'*esse formale extra*, sous leurs formes propres qui les constituent comme des êtres déterminés. Par contre, en Dieu les choses ne sont pas encore telles qu'elles seront en elles-mêmes (un lion, un homme, le soleil) ; au lieu d'être sous la raison de « telles choses », elles y sont selon un mode différent,

(15) *Exp. in Sap.*, in *Archives...* III, 345.

(16) *Ibidem*, pp. 342-343.

(17) *Ib.*, p. 338 ss.

(18) Maître Eckhart emploie ici le terme *facere* dans le sens de créer, produire du néant à l'être. Ailleurs (*Lib. Parabol. Genes.*, C., f. 29^{va}, ll. 50-54), il distinguera *facere, factio* — production à partir de l'être déjà existant, de *creare, creatio* — production à partir du non-être. Il ne prête jamais au terme « créer » le sens d'ordonner les choses une fois produites, « faites », selon l'exemple de saint Augustin.

celui de vie et d'intellection divins¹⁹. Considérées dans leurs causes éternelles, dans leurs raisons créées, les créatures sont l'objet d'une science immuable, mais en elles-mêmes, quant à leur être formel, elles sont changeantes et ne peuvent donner lieu à une connaissance certaine²⁰. La mutabilité et fluidité des êtres créés est exprimée allégoriquement dans la Genèse par la figure des eaux, appliquée à l'ensemble de la création. Maître Eckhart rappelle à ce propos que Thalès de Milet, « l'un des sept sages », voyait dans l'eau le principe universel des choses²¹. La séparation des eaux qui sont au-dessous du firmament d'avec celles qui sont au-dessus (Gen. 1, 6-8) signifie l'esse double de la créature²² : 1) l'être stable qu'elle a dans ses causes originelles, dans le Verbe de Dieu, — être idéal qui prête un caractère incorruptible et immuable à la connaissance des choses, corruptibles et changeantes en elles-mêmes ; 2) l'être que les choses créées ont en dehors de leurs « raisons » idéales, dans leurs natures individuelles, sous les formes qui leur sont appropriées. *Primum est esse virtuale, secundum est esse formale*²³. Maître Eckhart rapproche ce double mode d'être avec les deux mondes — l'intelligible, où habite la vérité, et le sensible, celui de la vraisemblance, — dans la doctrine de Platon²⁴. Il mentionne aussi l'exemplarisme de Boèce²⁵ et, pour rendre plus compréhensible ce qu'il entend par *esse virtuale*, parle de l'existence virtuelle des formes dans le moteur céleste d'Averroès²⁶. Ces rapproche-

(19) *Exp. in Sap.*, in *Archives*, III, 352.

(20) *Ib.*, p. 343.

(21) *Exp. in Gen.*, I^a ed., LW I, p. 63, n. 79 (cf. *ibidem*, n. 82) ; C., f. 10^{rb}, l. 54-f. 10^{va}, l. 4.

(22) *Ibidem*, n. 77 (C., f. 10^{rb}, ll. 11-20). Voir la note suivante. Cf. *Lib. Parabol. Genes.*, C., f. 27^{vb}, ll. 39-43, où la double création — du ciel et de la terre — doit signifier l'« être double » des créatures.

(23) *Exp. in Gen.*, I^a ed. (texte collationné) : Nota, quod omnis creatura dupliciter (C : duplex) habet esse : unum in causis suis originalibus, saltem in verbo dei, et hoc est esse firmum et stabile. Propter quod scientia corruptibilium est incorruptibilis, firma et stabilis ; scitur enim res in suis causis. Aliud (add. C : est) esse rerum extra, in rerum natura, quod habent res in forma propria. Primum est esse virtuale, secundum est (add. C : esse) formale, quod plerumque infirmum et variabile. Et fortasse iste sunt aque superiores et inferiores, inter quas dividit firmamentum, quia superiores sunt firme et stabiles, in quo dividuntur, id est distinguntur, ab inferioribus.

(24) *Ibidem*, pp. 62-63, n. 78, collationné avec C., f. 10^{rb}, ll. 33-38 : Premissis alludit quod dicit Augustinus, *Contra Academicos*, Platonem sensisse duos esse mundos : unum intellectualem, in quo ipsa veritas habitat, alium sensibilem, quem manifestum esse (C : est) nos visu tactuque sentire ; illum verum, hunc verisimilem et ad illius ymaginem factum. — S. Augustin, *Contra Acad.*, III, c. 17 : PL 32, col. 954. — Cf. *Timée*, 28 a.

(25) *Ibid.*, p. 63 et C., ll. 39-40 : Et hoc est quod Boetius dicit : ' cuncta superno ducis ab exemplo ', ut habitum est supra. — *De consol. phil.* III, metr. 9 : PL 63, col. 758.

(26) *Ibid.*, pp. 63-64, n. 83 et C., f. 10^{va}, ll. 16-27 : 4^o, posset etiam dici, quod aque super celos et sub celo dicuntur propter duplex esse rerum, de quo prius dictum est : unum virtute, aliud formale extra. Predictis attestatur quod Commentator, super XII

ments, qui supposent chez Eckhart un terrain propice aux « platonismes communicants »²⁷, doivent nous aider à saisir la vérité que le théologien allemand croit trouver dans la révélation.

Le dualisme platonicien nous oblige à considérer les choses non seulement dans leur être changeant, extérieur à la Cause qui les produit, mais aussi dans leur Cause originelle, au delà de l'opposition entre l'intérieur et l'extérieur, entre la Cause et l'effet, entre l'aspect actif et passif de la production. En d'autres termes, la dualité de l'être virtuel et formel des choses nous fait rechercher le principe premier de la production divine à un niveau supérieur à celui où Dieu apparaît comme Cause des êtres qu'Il crée, en leur conférant l'esse. Si le « nom au-dessus de tout nom » convient à la Cause première, il doit la désigner dans sa racine profonde, dans sa raison même, où elle n'est pas encore une cause corrélatrice aux effets. L'« être premier » des créatures dans leurs « causes originelles » n'est pas une sorte d'effet antérieur à la création, car il est coessentiel à la Cause créatrice, comme les paroles de la création le sont au Verbe unique de Dieu qui les fait retentir à l'extérieur.

À côté de l'image des eaux supérieures et inférieures, de la double production du ciel et de la terre « au commencement »²⁸, les textes sacrés contiennent d'autres expressions dans lesquelles Maître Eckhart veut voir également une révélation de la dualité propre à la notion de l'être créé. La Genèse n'entend-elle pas signaler ce mode double d'être, lorsqu'elle nous montre d'abord Dieu disant — *fial firmamentum*, et ajoute ensuite : *fecit Deus firmamentum* ? Le *fial* se rapporte au premier *esse*, le *fecit* et

Methaphysice, dicit omnes formas huius mundi esse virtute in motore celi. Rursus notandum, quod esse virtute sive virtuale est longe nobilius et prestancius quam esse rerum formale. Et hoc notat li 'super' : 'super celos sunt' vel 'super celo sunt', quia in motore celi sive orbis primi sunt quantum ad illud esse. Motor autem super celos est ordine essentialis causalitatis et necessitatis (C : nature). — Cf. Averroès, in *Arist. Op. omnia* (Venetiis apud Iuntas, 1552), VIII, f° 143^{va}, ll. 44-60 : Ergo calores generati ex caloribus stellarum, generantes quamlibet speciem specierum animalium, habent mensuras proprias illius caloris ex quantitativibus motuum stellarum et dispositionibus earum adinvicem in propinquitate et remotione. Et ista mensura provenit ab arte divina intellectuali, quae est similis uni formae unius artis principalis, sub qua sunt artes plures. Secundum hoc igitur est intelligendum quod natura facit aliquid perfecte et ordinate, quamvis non intelligat, quasi esset rememorata ex virtutibus agentibus nobilioribus ea, quae dicuntur intelligentiae. Ista autem proportionales et virtutes, quae fiunt in elementis a motibus solis et aliarum stellarum, sunt hae, quas reputat Plato esse formas, et eas intendit : sed longe respiciebat eas, quapropter dicit formas esse. — Cf. aussi, *ib.*, f° 149^{vb}, ll. 60-66.

(27) Cette expression de M. Ét. Gilson peut avoir un sens très large qui, chez des auteurs comme Eckhart, n'exclut pas même Averroès. Peu importe que le « commentateur » nie les formes idéales de Platon : il suffit qu'il reconnaisse l'être abstrait et potentiel des formes dans l'âme de l'artisan, pour qu'il soit cité à côté de Platon et de Boèce comme témoin de l'« être double » des créatures.

(28) *Exp. in Gen.*, I^a ed., C., f. 7^{va}, ll. 22-29 (deest in E) ; *Lib. Parabol. Gen.*, C., f. 27^{vb}, ll. 39-49.

le *factum est*, à l'esse *secundum extra*²⁹. De nouveau l'autorité de saint Jean est citée : *quod factum est, in eo vita erat*, et, pour montrer comment la même chose peut exister en elle-même, c'est-à-dire « extérieurement » comme faite ou créée, tout en étant dans le Verbe selon le premier *esse*, en tant que « vie », Maître Eckhart donne l'exemple classique de l'« arche »³⁰ dans la matière et dans la pensée de l'artisan. L'*archa in mente artificis* n'est pas « faite » (ou « créée », lorsqu'il s'agit de la pensée divine); d'une certaine manière, elle est vie (*vita quaedam sive quoddam vivere*), car pour les êtres doués d'entendement « connaître » est « vivre » dans le sens propre et vrai de ce mot, comme « vivre » est « exister » pour tout ce qui est vivant³¹. Cela suppose un emboîtement de l'être dans la vie et de la vie dans l'intellect, d'où il apparaît que le seul vrai mode d'exister d'une nature raisonnable est le connaître³². L'objet connu ou conçu dans l'esprit

(29) *Exp. in Gen.*, I^a ed., LW I, p. 63, n. 78. — C., f. 10^{rb}, ll. 40-45.

(30) Un peu plus haut (*loc. cit.*, ll. 30-33) on trouve l'exemple équivalent de la maison — *domus in mente artificis*, provenant d'Aristote (*Métaphysique*, 1070 a et b) et utilisé constamment par saint Thomas : I^a, q. 15, a. 1 ; q. 18, ad 2^m ; ad 3^m, etc. Maître Eckhart cite de préférence l'exemple de l'*archa in mente*. Ainsi il dit, par ex., dans l'*Exp. in Io.*, LW III, p. 8, n. 6 : *Arca enim in mente artificis non est arca, sed est vita et intelligere artificis, ipsius conceptio actualis*. — Cet exemple a été emprunté par Maître Eckhart, sans doute, à saint Augustin (v. le passage de *In Ioh. evang.*, tr. I, n. 17 : PL 35, col. 1387, — cité en note par les éditeurs d'Eckhart, *loc. cit.*). Signalons toutefois l'exemple de l'*arca* dans la traduction latine du Commentaire d'Averroès sur le livre XII de la Métaphysique (Ven. a. 1552, vol. VIII, f^o 149^{vb}, ll. 51-53) : *Si igitur forma arcae quae est in anima artificis esset esse arcae, non moveretur ad agendam arcam*.

Il faut noter dès à présent l'étrange aberration des critiques qui ont transformé l'*archa in mente* de Maître Eckhart (n'ayant d'autre sens que celui d'un exemple de l'être intentionnel) en une réalité d'ordre spirituel et « mystique », en l'identifiant avec l'*aliquid in anima*, l'*abditum mentis*, le fond incréé, l'étincelle, etc. Nous avons été surpris en décourvant la source de cette erreur, devenue presque commune, chez M. Grabmann (*Neuauufgefundene Pariser Quaestionen...* München, 1927, pp. 85-87). L'autorité de l'éminent historien de la pensée médiévale a fait crédit au mythe de l'« arche spirituelle incréée », que d'autres critiques ont reçu sans se demander quelle était la vraie portée de l'expression *archa in mente* dans les œuvres latines d'Eckhart. Ainsi, M. Galvano della Volpe parle de l'« increabilità della stessa arca spirituale, del fondo dell' anima », de l'« eterodossa concezione eckartiana dell' arca mistica » (*Il misticismo speculativo di Maestro Eckhart nei suoi rapporti storici*, Bologna 1930, pp. 137 sq.). Nous reviendrons sur cette question plus loin, en examinant la doctrine de l'intellect humain chez Maître Eckhart.

(31) *Exp. in Gen.* I^a ed., LW I, p. 63, n. 78 (C., f. 10^{rb}, ll. 46-52) : *Ipsium enim quod in se est extra, utpote factum sive creatum, in ipso verbo est vita, quantum ad primum esse, sicut arca extra in materia est facta, in mente (add. C : autem artificis) non est facta, sed vita quaedam sive quoddam vivere. Cognoscere siquidem proprie et vere vivere est cognoscentibus et vivere esse*.

(32) Cette conception de *intelligere-vivere-esse* dépend de la prop. 12 du *Liber de causis* (éd. Steele, p. 171 ; chez Bardenhewer, prop. II, p. 175) : *Primorum omnium quaedam sunt in quibusdam per modum quo licet ut sit unum eorum in alio*.

(*archa in mente*) reçoit donc le mode d'être du sujet connaissant : il est en lui *intellectualiter*, d'une manière plus noble qu'il n'existe en sa nature propre, dans la matière³³. S'il en est ainsi pour la pensée humaine, c'est d'autant plus vrai quand il s'agit du Verbe divin, où la créature est présente intellectuellement, *in virtute causae suae*, d'une manière non formelle, « incroyable », supérieure à l'être déterminé par les formes que les *entia* créés ont dans leur nature propre.

4. Le Verbe sans verbe.

La dualité ontologique qui s'attache à la conception de la réalité créée, extérieure à la Cause créatrice mais fondée virtuellement dans la pensée de l'Artisan divin, ne peut affecter, bien entendu, l'unité du Verbe dans lequel les raisons éternelles des créatures coïncident avec la Raison unique qui préside à leur production extérieure. Néanmoins, pour autant qu'elle implique le rapport aux êtres créés, la notion que nous avons du Verbe divin semble se polariser en quelque sorte, sans se scinder en deux, en aspects extérieur et intérieur, sonore et silencieux, de la même Parole de Dieu.

« Remarque, dit Eckhart³⁴, que ces eaux (supérieures au firmament) bénissent le plus parfaitement et le plus convenablement le Verbe de Dieu, car en Lui elles ne cessent de bénir et de louer en silence, sans verbe extérieur et au-dessus du temps, le Verbe qui est dans le silence de l'Intellect du Père, le Verbe sans verbe, ou plutôt — au-dessus de tout ce qui est verbe ». L'être virtuel de toutes choses dans le Verbe divin tient sa noblesse du fait que le Verbe lui-même subsiste dans l'Intellect du Père, où Il est « en silence », ne procédant pas au dehors comme Cause productrice des êtres créés. Ce Verbe silencieux, « Parole sans parole » supérieure à toute élocution, contenant toutes les paroles créatrices, les *fiat*, raisons éternelles ou idées des créatures, réside donc aussi, sinon virtuellement, du moins intérieurement, dans le silence de l'Intellect paternel. Quoiqu'Il *procède* du Père, le Verbe n'en reste pas moins dans l'Intellect divin comme la « raison » selon laquelle le Père Le produit. Maître Eckhart rappelle à ce sujet que le mot grec *λόγος* veut dire en latin non seulement *verbum* mais

(33) Cf. Saint Thomas, II^a II^ae, q. 23, a. 6, ad I^{um} : Ea autem quae sunt infra animam, nobiliori modo sunt in anima quam in seipsis : quia unumquodque est in alio per modum eius in quo est, ut habetur in *Lib. de causis* (prop. XII).

(34) *Exp. in Gen.*, I^a ed., LW I, p. 62, n. 77 (C., f. 10^{rb}, ll. 23-30) : Aque enim ille sunt (add. E : aque) in virtute cause suae non aque formaliter sive in forma propria. Et nota quod ille aque perfectissime et propriissime benedicunt verbum dei, in quo in silentio, sine verbo exteriori et super tempus, laudant et benedicunt semper verbum quod est in silentio paterni intellectus, verbum sine verbo, aut potius super omne verbum.

aussi *ratio*³⁵. L'exemple de l'*archa in mente artificis* pourra donc s'appliquer aussi, dans un certain sens, au Verbe de Dieu, quoique l'*esse secundum* extérieur, que reçoivent les créatures, Lui reste étranger tant qu'Il n'est pas incarné. En effet, le Fils ou le Verbe reste un avec le Père ou le Principe, auquel Il est essentiellement identique : Il est *apud Deum* et non pas *sub Deo*. Par contre, les créatures, « êtres analogiques », étant une fois produites, se trouvent dotées de l'*esse* extérieur et ne sont plus connatuelles avec le Principe : elles Lui sont inférieures, elles « descendent » de Celui qui les produit, pour être *sub principio, non apud ipsum*³⁶. Malgré cette distinction entre la génération qui « ne passe pas dans le non-être » (*non transit in non esse*)³⁷ et la création qui est une descente du *primum esse*, la procession du Verbe et celle de la créature à partir du même Principe, où les deux subsistent comme « raison » de leur production, se trouvent tellement rapprochées dans la doctrine de Maître Eckhart, qu'il se vit accusé d'avoir professé l'éternité de la création³⁸.

L'aspect intérieur du Verbe — *sine verbo* ou *super omne verbum* — fait penser au λόγος ἐνδιάθετος des Stoïciens, de Philon et de quelques théologiens chrétiens des premiers siècles. Se référant à saint Augustin³⁹, Eckhart fait une distinction terminologique entre le Λόγος grec et le *Verbum* latin : le premier terme, qui veut dire avant tout « raison », signale uniquement le rapport de la deuxième personne de la Trinité au Père, tandis que le second désigne en même temps le rapport du Fils aux créatures, à tout ce que le Verbe crée par une « puissance opérative »⁴⁰. Cette distinction veut-elle dire que le Verbe « proféré » par le Père aurait en Lui-même un mode d'être différent de celui qu'Il avait dans l'Intellect divin en tant que « raison » (= Logos)? S'il était ainsi, le Verbe aurait, comme les créatures, un être virtuel dans le Principe et quelque chose d'analogue à l'*esse formale* en Lui-même, pour autant qu'Il est une Personne constituée, produite par le Père ou procédant du Principe. On peut être tenté d'interpréter en ce sens la déclaration d'Eckhart :

(35) *Exp. in Io.*, LW III, p. 6, n. 4 : Quarto notandum, quod procedens est in producente sicut ratio et similitudo, in qua et ad quam producit procedens a producente. Et hoc est quod Graecus habet : ' In principio erat verbum ', id est logos, quod latine est verbum et ratio. — Cf. *Exp. in Gen.*, I^a ed., LW I, p. 49, n. 3 (C., f. 6^{va}, ll. 46-50).

(36) *Exp. in Io.*, LW III, p. 7, n. 6.

(37) *Ibidem*, p. 8, n. 8.

(38) V. les trois premiers articles condamnés (nn. 501-503 chez Denzinger, *Enchirid. symbol.*), mais surtout le 3^e : Item simul et semel quando Deus fuit, quando Filium sibi coaeternum per omnia aequalem Deum genuit, etiam mundum creavit. — Cf. les actes du procès de Cologne, publiés par le R. P. Théry, in *Archives...*, I, p. 174. La 3^e proposition condamnée a été tirée de l'*Exp. in Gen.*, I^a ed. (LW I, p. 5, n. 7 et C., f. 6^{va}, ll. 3-5).

(39) *De diversis quaestionibus LXXXIII*. Quaest. 63. — PL 40, col. 54.

(40) *Exp. in Io.*, LW III, p. 22, n. 28.

« Le Fils n'est pas sous la même propriété dans le Père et dans le monde. Dans le Père Il est comme Raison qui n'est pas faite, c'est pourquoi le Fils connaît le Père ; dans le monde Il est comme *esse*, c'est pourquoi le monde a été fait par Lui mais ne L'a point connu »⁴¹. Si le Λόγος προφορικώς de Maître Eckhart est, par rapport au monde qu'Il produit, *non sub proprietate verbi sive rationis et intellectus cognoscentis, sed sub proprietate esse*, on se demandera quel est cet être du Fils dans le monde qui Le différencie d'avec ce qu'Il est dans l'Intellect divin? La table des « autorités » commentées de l'Évangile de saint Jean est plus explicite à ce sujet, car on y trouve ceci : *filius est in patre ut verbum et ratio, et propter hoc filius novit patrem, Mat. XI^e (27) ; in mundo autem non est proprie ut ratio, sed ut esse et factum esse, et propter hoc 'mundus eum non cognoscit'* (Jean 1, 10)⁴². Le Verbe serait-Il en Dieu virtuellement, comme les créatures, et, une fois produit par le Père, recevrait-Il aussi l'être formel? Serait-Il Dieu dans le Père et créature dans le monde?

La difficulté que présentent les textes qui viennent d'être cités trouve son explication dans le *Liber parabolarum Genesis*, où Maître Eckhart revient à la première « autorité » de la Bible, pour parler encore une fois de la double production divine : *Prima productio sive emanatio Filii et Spiritus sancti a Patre aeternaliter ; item, productio sive creatio generalis totius universi ab uno Deo temporaliter*⁴³. Le caractère propre à cette deuxième production peut être observé dans toute action des agents naturels qui produisent quelque chose en dehors d'eux-mêmes : cette production part d'« un certain non-être » et aboutit à « un certain être » (*ex non ente aliquo et ad ens aliquod*) : ainsi un cheval est produit d'un « non-cheval », un « blanc » de quelque chose qui ne l'est pas. Le principe producteur se définit ici comme cause d'un certain être, tandis que ce qui est produit a le sens et le nom du « fait », de l'« extra-fait » ou de l'« effet ». La définition même de la cause, chez Aristote, signale cette altérité de l'effet : *causa est ad quam sive ex qua sequitur aliud*⁴⁴. Les traits qui caractérisent l'efficience des agents naturels se retrouvent dans les effets de la Cause divine : produits en dehors du Principe producteur, ils se présentent comme « créés » ou « créature » Il en est autrement pour la « production première », *in divinis*, qui reçoit un aspect négatif par rapport à la deu-

(41) *Ibidem*, p. 37, n. 45 : Sed notandum quod filius in patre est verbum, id est ratio, quae non facta est ; sed ipse idem filius in mundo est non iam sub proprietate verbi sive rationis et intellectus cognoscentis, sed sub proprietate esse. Et propter hoc mundus per ipsum factus est, sed ipsum non cognovit. Et hoc est quod hic dicitur : *in principio*, id est patre, *erat verbum* ; sed infra dicitur : 'in mundo erat et mundus per ipsum factus est et mundus eum non cognovit'. Et post, <decimo> septimo : 'pater iuste, mundus te non cognovit, ego autem te cognovi.'

(42) C., f. 85^{rb}, ll. 23-25.

(43) *Lib. Parabol. Gen.*, C., f. 26^{rb}, ll. 4-7.

(44) Il s'agit du troisième genre de causes : efficience ou principe de changement. Cf. *Physique* II, 3, 194 b, 29-32.; *Métaph.* I, 3, 983a 30.

xième : 1) elle n'est pas extérieure au producteur ; 2) son terme initial n'est pas le non-être ou le néant ; 3) son terme final n'est pas l'être. D'où il suit que le Principe producteur, dans l'émanation divine, n'est ni Créateur ni Cause ; ce qu'Il produit n'est pas « fait » ou créé, ni un effet : c'est une « procréation » immanente à son principe, où le produit n'est pas « autre chose » (*aliud*) par rapport au producteur, mais reste un avec lui⁴⁵. On peut comprendre déjà ce que veut dire, pour Maître Eckhart, la production *sub ratione esse* : c'est une action transitive qui produit de l'être à partir du non-être. L'*esse* n'a ici d'autre sens que celui de l'être créé, produit *ex nihilo* comme « tel être » déterminé (*ens hoc et hoc*), contrairement à l'*esse simpliciter*, commun aux personnes divines, dont la production n'est pas un passage du non-être à l'être⁴⁶.

Si la « raison » de la présence opérative de Dieu dans ses effets est l'*esse*, cet être extériorisé est la « première réalité créée » : *creavit enim Deus, ut essent omnia* (Sap. I, 14)⁴⁷. Les choses produites à l'extérieur, tirées du non-être, reçoivent un certain être, sont un *productum* imparfait, dans lequel le *producens* n'est pas manifesté pleinement, tel qu'Il est. Or tout ce qui est produit par quelqu'un est son « verbe », sa « locution » par laquelle il s'annonce, se manifeste : produire, c'est dire, s'exprimer en parole⁴⁸. Puisqu'il y a deux productions différentes, on pourra parler aussi

(45) *Lib. Parabol. Gen.*, C. f. 26^{rb}, ll. 8-28 : *Sciendum ergo quod in naturalibus, in omni actione sive productione que est ad extra producentem et que est ex non ente aliquo et ad ens aliquod, principium productionis habet rationem cause et ipsum quod producitur habet nomen et rationem facti et extra facti. Primum patet ex philosopho, qui ait : causa est ad quam sive ex qua sequitur aliud. Secundum patet ex ipso nomine, 'effectus' enim sonat 'extra factus' sive factum extra facientem. Ex quo patet consequenter, quod tale productum habet rationem creati sive creature, tum quia producitur extra producentem, tum quia producitur ex non ente aliquo ad ens aliquod, puta ex non equo equus, album ex non albo. Ex hoc autem primo quod dictum est in naturalibus productionibus patet, quod in divinis productio sive emanatio omnis, cum non sit ad extra producentem, nec sit ex non ente sive ex nichilo, nec etiam tertio sit ad esse, hoc procreatum non habet rationem facti nec creati nec effectus, et producens non habet nomen aut rationem creatoris nec cause, et productum non est extra producentem nec aliud, sed unum cum producente.*

(46) *Ibidem*, ll. 34-37 : *Creatio enim est productio ex nichilo. Celum et terra sunt ens hoc et hoc, filius autem et spiritus sanctus, ut dictum est, non sunt hoc et hoc sed esse simpliciter, totum et plenum esse, nec sunt ex nichilo.*

(47) *V. supra*, pp. 56-57. Cf. *Exp. in Gen.*, I^a ed., C., f. 7^{rb}, ll. 19-25 (deest in E) : *Rursus 3^o, resumendo quod dicitur In principio creavit deus celum et terram, dicamus quod deus creavit celum et terram in principio, id est in esse sive ad esse ; id est creavit ut essent. Sapientie 7^o : Creavit ut essent omnia. Esse enim primum est et principium omnium intencionum sive perfectionum. De hoc diffuse notavi super Sapientiam, 7. — Exp. in Sap., éd. Théry, Archives..., III, 338-364.*

(48) *Lib. Parabol. Gen.*, C., f. 32^{ra}, ll. 47-52 : *... productum universaliter est verbum sive locutio sui producentis, ipsum dicens et manifestans ; et ipsum producens producendo loquitur suum productum et se manifestat et pandit per productum, in producto et in ipsa productione ; et producere est suum dicere.*

des deux « verbes » : intérieur et extérieur. En effet, l'acte d'un producteur, le « dire » par lequel il se manifeste, est toujours double : 1) l'expression qui appartient aux *essentialia interiora producentis* est un acte inséparable de sa nature, acte sans lequel le principe producteur ne saurait être ce qu'il est ; 2) par contre, l'acte extérieur est produit ou prononcé en dehors de l'essence du producteur, *unde sine ipso potest natura esse producentis et dicentis*⁴⁹. Cette distinction s'applique aussi à la parole divine qui est, d'une part, le Verbe intérieur où le Père céleste exprime et dit son essence, d'autre part, le monde créé, une sorte de parole extériorisée par laquelle le même Père, sans dire parfaitement ce qu'Il est, n'en laisse pas moins transparaître quelque chose qui Lui est propre. Le Verbe intérieur, tel un fleuve qui demeure dans l'intériorité du « Principe », ne procède pas en dehors de la substance du Père, en dehors de l'Un qui est approprié à la Première Personne, contrairement au verbe extérieur qui, étant effectué en dehors de l'Un, n'est pas une personne divine : *extra unum cum Patre est, sub Uno est, creatus est*⁵⁰. Production extérieure, le verbe proféré de Maître Eckhart est donc l'univers créé, dans la mesure où il manifeste la toute-puissance de Dieu. Cependant l'action divine reste unique et parfaite : dans son Verbe intérieur Dieu dit tout et parle à tous, mais « tous ne sont pas capables de L'entendre et ne L'entendent qu'en partie », selon saint Augustin⁵¹. « Entendre » Dieu, c'est recevoir de Lui l'être créé,

(49) *Ibidem*, C., f. 32^{va}, l. 59-32^{vb}, l. 8 : *Secundo advertendum, quod principium communiter habet actus duos quos principiat et loquitur sive dicit, et se in ipsis pandit et manifestat. Unum quidem exteriorem, qui foris stat et extra, qui propter quod et exterior dictus est ; non enim pertinet ad essentialia interiora producentis, unde sine ipso potest natura esse producentis et dicentis. Alius autem actus est interior, sine quo non stat principium productionis, nec unquam ab illo separatur, sicut nec calor ab igne ; propter quod interiorque dicitur, quasi intra essentialia computandus. — Maître Eckhart donne un exemple d'acte intérieur, très typique de toute sa doctrine spirituelle et morale : la libéralité d'un pauvre ne se traduit pas en œuvres extérieures de bienfaisance, dit-il, et pourtant elle est un acte intérieur qui « nunquam quiescit nec cessat, quoniam sine ipso mortua est virtus ». La foi qui est « morte sans œuvres », de saint Jacques (2, 26), est comprise dans le même sens : « quantum ad interiorem actum, qui est credere » (*ib.*, f. 32^{vb}, ll. 9-16).*

(50) *Ibidem*, C., f. 32^{vb}, ll. 20-33 : *Hiis igitur premissis, patet manifeste quod pater celestis id quod est et sui ipsius essentiam pandit, manifestat, dicit et loquitur verbo et actu interiori qui est dicere et verbum, quod est fluvius intus manens, in principio, apud patrem, non foris aut extra procedens, extra substantiam patris, extra unum quod patri appropriatur... Actu vero exteriori, hoc ipso quod est exterior, est extra essentiam producentis procedens, extra unum cum patre est, sub uno est, creatus est. Et propter hoc in ipso et per ipsum pater non dicit id quod est perfecte sed aliquid sui, secundum illud Iob, 36 (25) : ' Omnes vident eum, unusquisque intuetur procul '.*

(51) Le texte de Job (v. la note précédente), complété par une référence à Denys (*I Ep.*, PG 3, col. 1065), donne une métaphore visuelle de la réception imparfaite de la manifestation divine dans l'extranéité créée. La métaphore tirée d'Augustin (compilation de deux textes : *Conf.* X, c. 6, n. 10 et c. 26, n. 37, éd. « Belles Lettres », II, 247 et 268. Cf. LW III, p. 68, note 1) exprime la même idée dans le registre de l'ouïe, qui

partiel, fragmenté, insuffisant pour manifester l'être essentiel que le Verbe divin et les « raisons » de toutes choses ont dans l'unité de l'Intellect paternel. Cette manifestation imparfaite est donc une résonance extérieure du « Verbe silencieux », une élocution qui n'est sonore que dans la mesure où elle est perçue par l'ouïe créée, *sub ratione esse* que la créature reçoit de l'efficiencia divine. C'est pourquoi la créature n'a pas connu le Fils, présent dans le monde « sous la propriété de l'être ».

Maître Eckhart ne dit pas si par cette présence du Fils dans le monde il veut entendre la « puissance opérative » du Verbe⁵², manifestée imparfaitement par l'être créé, ou la Personne du Fils incarné que le monde n'a pas connue dans sa Divinité. Sans doute, la pensée du dominicain thuringien devait réunir ces deux sens, que nous trouvons d'ailleurs fondus ensemble dans un passage de l'*Exp. in Io.*, où il parle de la récompense du siècle futur. La connaissance de la Divinité constitue le *praemium essentielle* des bienheureux, mais ils recevront aussi un *praemium accidentale*, en connaissant les créatures en Jésus-Christ qui a été envoyé dans le monde⁵³. Si la vraie connaissance des créatures appartient aux promesses de la vie éternelle, c'est qu'on ne peut les connaître vraiment qu'en les rapportant à leurs « raisons » incréées qui coïncident avec la « Raison » unique ou le Verbe, dans le silence de l'Intellect paternel, et n'apparaissent comme multiples et sonores que relativement aux êtres produits extérieurement par la Cause divine. Le même Verbe, tout en restant un avec le Père, qui est l'Un par excellence, reçoit donc un aspect de multiplicité, pour autant que les « raisons » des créatures rayonnent en toutes choses et les rendent compréhensibles, sans être « comprises » par les ténèbres de l'être créé⁵⁴. Dans la perspective dualiste de Cause divine et effets créés, il est aussi impossible de connaître les créatures dans leurs raisons éternelles que de connaître le Christ dans l'unité de l'*Homo assumptus* avec le Verbe.

convient mieux au Verbe. — *Ibidem* (suite du passage cité), II. 33-37 : Et dyonisius dicit per sententiam quod qui putant se deum videre, si bene considerent, non ipsum sed aliquid sui vident. Et Augustinus dicit quod omnibus loquitur et omnia, sed non omnes audiunt nec omnia, secundum illud Mat. (II, 15 ; 13, 9) : ' Qui habet aures audiendi, audiat '.

(52) *V. supra*, p. 51, note 40.

(53) *Exp. in Io.*, C., f. 122^{ra}, l. 53-122^{rb}, l. 2 : Secundum notandum, quod beatorum distinguitur duplex premium, essentielle et accidentale. Premium essentielle consistit in cognitione divinitatis, accidentale vero in cognitione creaturarum, secundum illud infra, 17^o (3) : ' hec est vita eterna, ut cognoscant te solum verum deum ', quantum ad primum, ' et quem misisti Ihesum Christum ', quantum ad secundum. Ad quod etiam referri potest illud Mat. 6^o (33) : ' primum querite regnum dei ', et sequitur : ' et omnia adicientur vobis ', quantum ad secundum.

(54) Maître Eckhart interprète dans ce sens le texte de saint Jean (I, 5) : *et lux in tenebris lucet, et tenebrae non comprehenderunt eam*. Voir *Exp. in Io.*, LW III, pp. 11-12, nn. 11 et 12.

Nous pouvons dire, en conclusion, que, si on veut parler du Λόγος προφορικώς chez Maître Eckhart, il ne se distingue pas réellement de la « Raison intérieure », sinon lorsque le « verbe extérieur » désigne la créature qui loue le Seigneur⁵⁵ extérieurement, en donnant une réplique sonore et polynyme à ce qui reste silencieux et uni en soi. La louange intérieure, comme nous l'avons vu, se fait en silence, « sans verbe extérieur », car dans leurs raisons intérieures les créatures ne connaissent que le *Verbum sine verbo, aut potius super omne verbum*⁵⁶. Cette expression négative nous oblige-t-elle à attribuer au Verbe le « Nom au-dessus de tout nom », qui devait désigner la Cause première dans son principe même *in divinis*? Ou bien ce nom unique qui rassemble tous les noms doit-il s'appliquer au principe premier de toute « production » divine, à la source commune de la génération du Fils et de la création du monde?

5. *Semel locutus est Deus, duo haec audivi.*

Les notions causales sont inapplicables aux relations trinitaires⁵⁷. Le Verbe procédant du Père ou produit par le Père n'est pas un effet (*effectus = extra factus*)⁵⁸; Il n'est pas « tiré dehors » (*educitur*) ou « produit à l'extérieur » (*extraducitur*), comme les créatures dont l'être propre est dû à l'efficace d'une cause divine. Le Fils et le Saint Esprit ne sont pas produits en dehors de l'Un auquel ils sont identiques, car ils restent dans l'unité avec le Père à qui Maître Eckhart attribue le nom de l'Un⁵⁹. « Tout ce que l'Un produit, dit-il, non en tant qu'effet ou production extérieure, est nécessairement un; il demeure dans l'Un, n'est pas effectué ou fait en dehors, mais reste antérieur à ce qui est fait, le précédant par nature; non divisé de l'Un, mais un avec l'Un, un en vertu de l'Un, par l'Un et dans l'Un, parce qu'il est dans l'unité, dans l'entité, dans la sagesse et dans

(55) Le mot *Dominus*, contrairement à *Deus*, suppose l'extériorité et le rapport aux créatures. Cf. *Lib. Parabol. Gen.*, C., f. 32^{va}, ll. 43-44 : *Dominus autem magis proprie dicitur ex tempore, quo enim creatura esse cepit et creator et dominus dicitur deus.*

(56) *V. supra*, p. 50.

(57) Dans la polémique au sujet de la procession du Saint Esprit, les Latins reprochaient habituellement aux Grecs l'emploi du terme « cause » en théologie trinitaire. Voir, par ex., chez Saint Thomas (I^a, q. 33, a. 1, ad 1^{um}) : *Dicendum quod Graeci utuntur, in divinis, indifferenter nomine causae, sicut et nomine principii: sed latini Doctores non utuntur nomine causae, sed solum nomine principii.* — Cf. *Contra err. Graec.*, c. 1.

(58) *Lib. Parabol. Gen.*, C., f. 26^{rb}, ll. 15-16. *V. supra*, p. 53, note 45.

(59) *Ib.*, f. 26^{va}, ll. 16-25 : *Hinc est primo, quod in divinis is qui procedit et producit, sed non educitur aut extraducitur, extra unum scilicet, — puta filius et spiritus sanctus, qui non sunt extra unum sed sunt idipsum quod unum et ipsa una unitas, — non sunt effectus patris cui unitas attribuitur, nec sunt facti nec effecti, quasi extra unum et extra patrem facti. Propter quod in ipsis non cadit divisio, nec extraneitas, nec quippiam implicans quidquam premissorum.*

toutes les autres propriétés semblables qui restent à l'intérieur, étant produites mais non faites, ni autres, ni créées »⁶⁰. Cette exaltation de l'Un, suivie de quelques références aux sources néo-platoniciennes⁶¹, intervient ici pour donner une justification philosophique au dogme chrétien de la substantialité : quoiqu'ils *procèdent* de l'Un, le Fils et le Saint Esprit n'en restent pas moins dans l'Un, où il n'y a point de nombre, comme l'avait dit Boèce⁶². Cela veut dire que, tout en produisant les deux autres personnes, le Père n'est pas leur cause⁶³, car la causalité suppose une extranéité du produit au principe de la production, donc — la division et le nombre, incompatibles avec l'Un.

(60) *Ibidem*, II. 6-13 : Omne quod unum producit non ut effectum sive extra factum ipsum necessario est unum, utpote manens in uno, non effectum sive extra factum, sed ante factum, prius natura facto, non divisum ab uno sed unum cum uno, ab uno, per unum et in uno unum, inquantum in unitate, entitate, sapientia et omnibus similibus que intra manent, producta quidem sed non facta, nec aliud, nec creata. — Voir, en général, tout le développement sur la production dans l'Un et en dehors de l'Un, jusqu'à la fin de la « prima expositio », ff. 26^{rb}, l. 1-27^{ra}, l. 39.

(61) Pour établir le caractère absolument indivisible de l'Un, étranger à tout ce qui est nombre, Eckhart cite 1) Boèce, *De Trinitate*, I, c. 2, PL 64, col. 1250 c, 2) Proclus, *Éléments de théologie*, 1^{re} propos., éd. Dodds, p. 2, et 3) Macrobie, *Comment. in Somnium Scipionis*, I, l. c. 6, éd. F. Eyssenhardt (Teubner 1893), pp. 496-497.

1) ... manent in uno, in quo nullus numerus est, ut ait boetius (C, f. 26^{va}, II. 32-33) ;

2) ... sic enim et unum sive unitas non dividitur in numeris, sed numeros in se unit, secundum illud procli principium : omnis multitudo participat aequaliter uno. Omnis enim numerus unus numerus est, non minus mille quam octo (f. 26^{va}, l. 57-26^{vb}, l. 1) ;

3) Macrobius etiam sic ait : Unum, quod unitas dicitur, idem mas et femina, idem par atque impar, non numerus sed fons omnium numerorum. Cumque non sit ipsa numerus nec numerabilis, innumerabiles tamen species numerorum de se creat et intra se continet. Nullum inquit tamen cum sua unitate divortium. Vult dicere quod unum sive unitas non dividitur, nec numeratur in numeris sive numeratis, sed numeros et numerata in se colligit et unit. Et hoc est quod hic dicitur in singulari deus (f. 26^{vb}, II. 2-11). — Cf. *Exp. in Sap.*, dans *Archives...* IV, 252-253, où Maître Eckhart commente le texte : *El cum sit una, omnia potest* (7, 27).

(62) Saint Thomas utilise ce texte de Boèce dans la première objection de la question *Utrum in Deo sit aliquis numerus* (*Super I Sent.*, d. 24, q. 1, a. 2). Il répond : Ad primum igitur dicendum, quod Boetius loquitur de unitate essentiali ; et in essentia nullus numerus cadit, sed tantum in personis, qui etiam non est numerus absolute sed numerus quidam (éd. Mandonnet, I, pp. 577 et 579). Dans l'article précédent il distingue entre « unum quod convertitur cum ente » et « unum quod est principium numeri » (*ib.*, p. 576). Pour Maître Eckhart, le même Un ontologique apparaît comme principe du nombre, dans la mesure où le multiple, tout en s'opposant à l'Un dans l'aspect passif de la production extérieure, ne cesse de le participer dans l'unicité de chaque nombre (v. la référence à Proclus dans la note précédente). Attribué au Père, l'Un doit exclure le nombre non seulement de l'essence, mais également des relations trinitaires. Nous reviendrons à cette question en étudiant la doctrine de la Trinité chez Eckhart.

(63) *Lib. Parabol. Gen.*, C., f. 26^{va}, II. 35-38 : procedunt ab uno, sed non cedunt nec recedunt ab uno ; unde divina non sunt facta nec creata, priora hiis, nec pater est causa istorum.

Tout ce qui procède de l'Un sous une autre raison que l'unité ne peut rester coessential avec lui ; ainsi, tout ce qui devient extérieur à l'Un tombe inévitablement dans la pluralité et, avant tout — *primo casu sive exitu et processu ab Uno* — échoue dans la dualité⁶⁴ qui est la première caractéristique de l'être créé, « l'origine de toute division, pluralité et nombre »⁶⁵. Aussi la création qui, de la part de Dieu, est une *collatio esse*, doit-elle impliquer, de la part des créatures, un moment de chute⁶⁶, d'éloignement de l'être parfait. Ce *recessus ab Uno* s'exprime par la scission en deux : le ciel et la terre⁶⁷ ou, selon une autre image scripturaire, les eaux supérieures et inférieures, divisées par le firmament. Eckhart fait remarquer que l'œuvre du deuxième jour, contrairement aux autres effets créés, ne reçoit pas la qualification de « bonne ». C'est que le firmament signale, comme nous avons vu, la séparation entre les raisons idéales et l'être formel des créatures ; il donne lieu au nombre binaire, qui est à l'origine de toute division. Or la division est le mal, car c'est une « chute de l'Un », donc aussi un éloignement de l'Être et du Bien, convertibles avec l'Un. Il serait faux d'appeler « bon » ce qui est une chute dans le « mal »⁶⁸.

(64) *Exp. in Gen., I^a ed., C., f. 7^{va}, ll. 40-43 (deest in E) : Rursus, omne quod cadit ab uno primo omnium cadit in duo immediate, in alios autem numeros cadit mediate (sic) dualitate. — 2^a ed., C., f. 26^{rb}, l. 56-26^{va}, l. 2 : ... procedens extra rationem unum necessario cadit in plura. Et primo casu sive exitu et processu ab uno cadit in duo et duo tantum. Ratio istorum patet ex supra dicto : enim in uno hoc ipso et hoc solo est unum ; ergo cadens ab uno et procedens extra unum, utpote decisum et distinctum ab uno, iam non est unum.*

(65) *Exp. in Gen., I^a ed., C., f. 7^{va}, l. 53-7^{vb}, l. 2 (deest in E) : Adhuc autem radix omnis divisionis, pluralitatis et numeri est primum par, scilicet duo, sicut indivisionis radix et ratio est impar sive unum.*

(66) *Lib. Par. Gen., C., f. 26^{va}, ll. 2-6 : Sic ergo, quemadmodum unum omne quod producit in effectu, quasi extra facto, necessario cadit extra unum ex parte producti et cadit in numerum, in divisionem, sic e converso, etc.*

(67) *Ib., f. 26^{vb}, ll. 14-18 : Idcirco primus casus et recessus ab uno est in duo et duo tantum. Et hoc est quod hic dicitur : ' In principio ', id est primo, ' creavit deus celum et terram ' ; ' deus ', unus scilicet, ' creavit celum et terram ', scilicet duo quedam.*

(68) *Exp. in Gen., I^a ed., LW I, pp. 64-65, n. 88 (C., f. 10^{rb}, ll. 11-23). — Dans la 2^a ed. Maître Eckhart se demande pourquoi les autres jours de la création, qui s'éloignent davantage de l'Un, reçoivent la bénédiction divine (C., f. 30^{ra}, ll. 23-42) : *Dixit quoque deus : fiat firmamentum. Quinta auctoritas primi capituli. Hoc secundo die factum legitur. Ubi hoc solum querendum nunc occurrerit, quod, cum de opere huius diei non sit dictum quod esset bonum, eo quod binarius recessus est et casus ab uno et per consequens ab ente et a bono, que tria idipsum sunt et convertuntur, quo modo ergo ternarius et quaternarius, quinarius et senarius, cum longius recedant et plus deserant unum, ens et bonum, merentur ut factum in ipsis dicatur bonum ?... Ad primum videtur dicendum dupliciter. Primo, quia omnia que dividuntur, ratione duorum sive dualitatis et binarii dividuntur, sicut supra ostensum est, hoc 1^o capitulo. Et diffuse de hoc notavi in prima editione. Sic ergo, quia omnis numerus divisionem et recessum sive casum ab uno sortitur a binario, hinc est quod binario proprie competit primo et per se casus ab uno, ab ente et a bono. Secundo posset dici, quod omnis numerus**

Cet aspect de chute et de séparation d'avec l'*Esse*, qui fera dire à Maître Eckhart que les créatures en elles-mêmes sont un « pur néant »⁶⁹, accompagne tous les effets créés, toute production extérieure à l'Un, tout ce qui est *ex nihilo*. Cependant la dualité, propre à l'aspect passif de la création, n'affecte nullement la Cause productrice en elle-même, l'opération qui donne l'être à partir du non-être. Dieu crée *ex nihilo*, mais non *in nihilo*⁷⁰ : Il crée *in principio*, c'est-à-dire en Lui-même⁷¹. Le « principe » dans lequel Dieu créa tout est la « raison idéale ». Cette expression désigne, chez Maître Eckhart, aussi bien la personne du Verbe, le Fils *qui est ymago et ratio ydealis*⁷², que les idées des créatures, leurs « quiddités » ou causes exemplaires⁷³. En produisant le Verbe, le Père profère donc simultanément les raisons éternelles des choses par une seule action intérieure, qui reste identique en Dieu et ne se distingue qu'à l'extérieur, où cet acte unique apparaît comme dualité de génération et de création : le *In principio erat Verbum* (Jean 1, 1) et le *In principio creavit Deus caelum et terram* (Genèse 1, 1). En faisant de l'opération créatrice un acte intérieur de Dieu, Maître Eckhart veut la libérer de tout ce qui est dualité, donc — imperfection, *recessus ab Uno*. Ceci l'oblige à identifier les paroles créatrices et le Verbe, l'acte par lequel Dieu crée *in se ipso* et l'acte éternel de la génération. D'où la proposition incriminée : *Simul enim et semel quo Deus fuit, quo Filium sibi coaeternum, per omnia aequalem Deum, genuit, etiam mundum creavit*⁷⁴. La même locution divine profère le Verbe et crée

sequens binarium non proprie cadit ab uno, nec per consequens a bono, sed cadit a numero diviso (ms. : indiviso) ab uno ; cadere autem a divisione, numero et malo non habet rationem mali sed potius boni. Verbi gratia, ternarius non cadit proprie ab uno quod cum bono convertitur, sed cadit immediate a duobus sive a binario, qui infamis est nec nomen boni meretur.

(69) 26^e article, condamné comme « suspect d'hérésie » (Denzinger, n° 526). V. *infra*, p. 88.

(70) *Exp. in Ex.*, C., f. 43^{va}, ll. 20-27 : *Preterea actio, sicut et motus, habet naturam et nomen a termino in quem. Item, omne quod quis agit in nichilo est nichil et fit nichil. Io. 1^o : ' sine ipso factum est nichil '. Aliud est enim facere ex nichilo, aliud est facere in nichilo. Cum enim dico aliquid fieri ex nichilo, aliquid est facere ex nichilo, li ' nichilo ' est terminus a quo, in esse est terminus ad quem. Econverso autem cum dicitur aliquid fieri in nichilo.*

(71) *Prot. genre. in Op. tripart.*, OL II (éd. H. Bascour), pp. 15-16 ; LW I, pp. 39-40, n. 17 (d'après le ms. E uniquement).

(72) *Exp. in Gen.*, I^a ed., LW I, p. 50, n. 5 ; C., f. 6^{rb}, ll. 19-21.

(73) *Ibidem*, pp. 49-50, nn. 3 et 4 ; f. 6^{ra}, l. 43-6^{rb}, l. 19.

(74) V. *supra*, p. 51, note 38. — Maître Eckhart répond au reproche qui lui a été fait d'avoir professé l'éternité du monde en distinguant l'aspect actif et l'aspect passif de la création : *Creatio siquidem et omnis actio dei est ipsa essentia dei. Nec tamen ex hoc sequitur, si deus creavit mundum ab eterno, quod propter hoc mundus sit ab eterno, ut inperiti putant. Creatio enim passio non est eterna, sicut nec ipsum creatum est eternum* (éd. P. G. Théry, *Archives...*, I, p. 194). — Cette réponse ne donne aucune distinction *in divinis* entre la procession des personnes et l'acte « intérieur » de la création. De la part de Dieu, il s'agit de la même opération inhérente à l'Un.

le monde. Cette Parole est unique, Dieu ne la répète point, comme dit le livre de Job (33, 14)⁷⁵. Mais, si Dieu ne parle qu'une fois à l'intérieur, où sa Parole demeure silencieuse (« Verbe sans verbe », « dans le silence de l'Intellect paternel »), Il est entendu deux fois à l'extérieur, et c'est ce que dit le Psaume (61, 12) : *semel locutus est Deus, duo haec audivi*. La double locution divine entendue en dehors de l'Un signifie le ciel et la terre, c'est-à-dire les raisons éternelles en Dieu et l'être formel des créatures. « Ou plutôt, — ajoute Maître Eckhart, — ces deux signifient l'émanation des personnes divines et la création du monde, que Dieu profère cependant en une seule fois ».⁷⁶

6. L'Un — « nom au-dessus de tout nom ».

Nous avons vu plus haut⁷⁷ que les « eaux supérieures » ou les créatures dans leur être virtuel en Dieu bénissent en silence, *sine verbo exteriori*, le Verbe aussi silencieux, parce qu'Il est uniquement « Raison », au delà de toute « parole », dans l'Intellect paternel. Ceci veut dire que le Verbe, en tant qu'Il est consubstantiel au Père, identique à l'Un dans son essence, ne peut être nommé : Il reste indicible pour autant qu'Il est l'essence divine. La louange intérieure, dans le sein de l'Un, est silencieuse, car elle exclut tous les noms divins, même celui de l'Un, étant adressée à l'Essence anonyme qui ne saurait être désignée que par le paradoxe du *nomen innominabile*. Par contre, la louange extérieure, celle des créatures en dehors de l'Un, se traduit par la polynymie qui doit converger finalement dans un nom unique, « au-dessus de tout nom ». Ce nom suprême, dit Maître Eckhart, est celui de l'Un⁷⁸. *Unum* est donc le *nomen omninominabile*, supérieur à tous les noms divins et les rassemblant tous dans l'excellence unifiée, où les *omnia* ne se distinguent plus mutuellement et

(75) *Exp. in Gen.*, I^a ed., LW I, p. 51, n. 7 ; C., f. 6^{va}, ll. 5-8 : Job, 33 (14) : ' Semel loquitur deus '. Loquitur autem filium generando, quia filius est verbum. Loquitur etiam creaturam creando, Psalmus (148, 5) : ' dixit et facta sunt, mandavit et creata sunt '.

(76) *Ibidem*, LW, *loc. cit.* (suite) ; C., ll. 8-13 : Hinc est quod in alio Psalmo (C add. : sic) dicitur : ' semel locutus est deus, duo hec audivi '. Duo inquam, celum et terram, vel potius duo hec, scilicet personarum emanationem et mundi creationem, que tamen ipse semel loquitur, semel locutus est. — Maître Eckhart utilise souvent cette « autorité » (Ps. 61, 12). Ainsi, par ex., il dit dans l'*Exp. in Io.* (LW III, p. 61, n. 73) : quia una actione generat filium qui est heres, lux de luce, et creat creaturam quae est tenebra, creata, facta, non filius, nec heres luminis, illuminationis et creationis.

(77) *V. supra*, p. 50.

(78) *Exp. in Gen.*, I^a ed., LW I, p. 64, n. 84 (C., f. 10^{va}, ll. 33-39) : 4^o notandum quod hoc modo omnis creatura ab externo benedicit domino, et benedicit omni nomine, quia nomine quod est super omne nomen, et (add. C : super omne-unum, et) per consequens prehabet omne nomen ; prehabet, inquam, omne, utpote unum ; prehabet omne nomen, inquantum est super nomen.

s'identifient avec l'Essence dans l'Un. Eckhart, comme nous l'avons vu⁷⁹, se réfère au *Liber de causis* pour attribuer à la Cause première ce *nomen super omne nomen* qui n'exclut pas, mais, au contraire, prodigue toute la multitude des noms divins. Puisque ce nom est l'Un, il désigne la Cause première dans son origine transcendante à l'opposition cause — effets, dans la source initiale de l'action divine, où elle n'est pas la Cause mais le Principe premier de toute production intérieure et extérieure. Le principe de la polynymie divine, chez Maître Eckhart, est donc supérieur à la causalité qui déploie à l'extérieur tout ce qui nous permet de nommer Dieu d'après ses effets créés. Ou plutôt, avant de s'extérioriser et devenir Cause première, l'action unique de Dieu n'a d'autre raison que celle de l'Un, principe de la procession des personnes divines, de cette production intérieure qui est le « préambule de la création »⁸⁰.

La polynymie de Denys était fondée sur la causalité divine, mais la Cause première de l'Aréopagite avait pour principe la Bonté qui présidait à toutes les processions manifestatrices⁸¹. Le nom du Bien (*ἀγαθονομία*), premier attribut de Dieu, supérieur au nom de l'Être, s'étendait, pour l'auteur des « Noms divins », non seulement à tout ce qui est, mais aussi à ce qui n'est pas⁸². D'après Maître Eckhart, toute la variété des noms divins, tout ce qui est « louange extérieure » des créatures, converge dans l'Un, nom unique qui doit être supérieur à tout autre : *et super omne — Unum, et per consequens praehabet omne nomen*⁸³. C'est donc l'Un et non pas le Bien qui est le principe premier de la productibilité divine. Ici, encore une fois, le théologien allemand se sépare de Denys.

Cause de tout ce qui existe, le Dieu de Denys l'est uniquement en vertu de sa Bonté. L'*ἀγαθότης*, qui fait de la « Théarchie » transcendante un Dieu créateur, signale la gratuité de la création, ainsi que le caractère personnel d'un Dieu qui est plus que l'Un. En effet, le nom d'une Détéité qui surpasse tous les noms, s'il pouvait être dignement exprimé, devrait réunir la trinité et l'unité⁸⁴. Pour l'auteur des Aréopagitiques, le « nom anonyme » devrait donc appartenir au Dieu trinitaire dans sa transcendence absolue, au delà des affirmations et des négations, tandis que le Bien serait son nom suprême dans l'immanence des manifestations, principe de tous les noms qui révèlent la Théarchie dans tout ce qu'elle n'est pas selon sa « suessence » inaccessible. Le pseudo-Denys est fidèle à la tradition des Pères grecs, pour qui la « théologie » proprement dite

(79) Voir p. 42, note 4.

(80) *Exp. in Ex.*, LW I, p. 99, n. 16 (C., f. 42^{rb}, ll. 41-42) : ... emanatio personarum in divinis ratio est et previa creationis.

(81) *De div. nom.*, I, 5 et IV, 1 : PG 3, coll. 593 et 693-696.

(82) *Ibidem*, V, 1 : col. 816.

(83) *V. supra*, p. 60, note 78.

(84) *De div. nom.*, XIII, 3 : coll. 980d-981. — Voir à ce sujet notre conférence sténo-dactylographiée au Collège Philosophique (mars 1953) : *Apophase et théologie trinitaire*.

a pour objet l'« Unitrité » divine. Si, dans les écrits qui forment le *Corpus* connu sous son nom d'emprunt, Denys ne parle que rarement de la Trinité⁸⁵, c'est que le seul traité de « théologie » que nous ayons de lui est sa « Théologie mystique » qui se présente comme une voie négative : les termes « trinité » et « unité » y apparaissent dans leur insuffisance, conditionnée par l'impossibilité pour l'entendement créé de saisir Dieu en Lui-même. Cependant, ce n'est pas l'Un impersonnel, mais la Trinité « suressentielle, plus que divine et plus que bonne » qui préside à la voie de l'ascension apophatique⁸⁶. C'est à la Trinité qu'appartient « l'essence suressentielle, la divinité plus que divine, la bonté plus que divine, la bonté plus que bonne, l'identité suprême des propriétés au delà de toutes propriétés, l'unité au-dessus du principe d'unité, l'ineffabilité aussi bien que la polyphonie, l'incognoscibilité en même temps que toutes les connaissances possibles, toute position et l'abstraction de tout, car les Hypostases au principe unique résident au-dessus de toute position ou abstraction, demeurant pour ainsi dire l'une dans l'autre, totalement unies et pourtant sans aucune confusion »⁸⁷. Le mystère trinitaire, chez Denys, se trouve ainsi exalté au delà de l'opposition entre l'anonymat et la polynymie : le terme apophatique de « nom innommable » fait appréhender, dans l'ignorance suprême, l'inaccessibilité de Dieu dans son essence ; la multiplicité des noms Le fait connaître dans ses opérations bienfaisantes comme Cause universelle ; mais il s'agit toujours de Dieu — Trinité, ineffable dans sa « suressence », recevant tous les noms dans ses *δυνάμεις* manifestatrices. Le nom de Bien, premier de la série polynymique, principe de causalité créatrice, en signalant la libéralité de la « Théarchie » trinitaire, productrice de tous les êtres, sépare radicalement la création du monde de la procession des personnes divines. La distinction entre les aspects « économique » et « théologique » trouve ainsi un fondement en Dieu Lui-même.

Comme nous l'avons vu, Maître Eckhart, au contraire, réunit l'origine des personnes divines et l'acte créateur dans une seule action intérieure de Dieu, en refusant toute distinction *in divinis* entre l'émanation des personnes et la création du monde. Identiques en Dieu, dans l'aspect actif de la production divine, elles n'apparaissent comme deux réalités distinctes que dans le plan passif, celui des êtres créés, extérieurs à l'Un. Puisque le *nomen omninominabile* est *Unum*, il doit désigner la source d'une action unique produisant les personnes du Fils et du Saint Esprit aussi bien que les effets créés. S'il en est ainsi, il est évident que Maître Eckhart se

(85) Les « Hypotyposes théologiques » devaient être consacrées à la théologie trinitaire. Il est possible que ce traité, qui n'a jamais figuré parmi les œuvres du pseudo-Aréopagite, ne soit qu'une fiction de l'auteur du *Corpus*.

(86) *Théol. myst.*, I, 1 : col. 997.

(87) *De div. nom.*, II, 4 : col. 641a. — Trad. fr., M. de Gandillac, p. 81.

rattache, sur ce point tellement important de sa doctrine, à une tradition qui n'est pas celle du pseudo-Denys. Le « plotinisme » de l'Aréopagite ne saurait suffire⁸⁸ au mystique thuringien là où l'auteur chrétien du *Corpus* va dans le sens opposé et, au lieu de trouver dans l'Un le principe premier de l'émanation des personnes et de la production du monde, distingue la Trinité « suessentielle » et transcendante d'avec les processions *ad extra* par lesquelles la Bonté divine, participée de tout ce qui existe, se manifeste comme Cause créatrice aux noms multiples. La « fécondité suessentielle » qui donne lieu aux trois Hypostases de la Divinité⁸⁹ n'est pas conditionnée, pour Denys, par la Bonté, principe suprême de toute production extérieure. L'activité créatrice n'a donc pas de source commune avec la procession des personnes : celle-ci appartient à la nature ineffable, vers laquelle on s'élève par la négation de tout ce qui peut être connu, tandis que celle-là fait connaître Dieu en dehors de sa « résidence secrète », dans l'exubérance de la Bonté par laquelle Il déborde l'inaccessibilité de sa nature⁹⁰. Sur ce point, le dominicain allemand est plus proche de la tradition néo-platonicienne : ayant identifié l'Un avec la première hypostase de la Trinité chrétienne, Eckhart en a fait le principe commun de la théogonie et de la cosmogonie.

Il ne faut pas oublier cependant que le Dieu ineffable de Maître Eckhart n'est pas exalté au delà de l'Être, à la manière de l'Un de Plotin ou de la

(88) Voir les remarques judicieuses de M. Muller-Thym sur les raisons de l'utilisation assez restreinte des doctrines dionysiennes chez Maître Eckhart (surtout dans les œuvres latines) : *On the University of Being in Meister Eckhart of Hochheim* (Saint Michael's Medieval Studies, 1939), pp. 113-115.

(89) *De div. nom.*, I, 4 : col. 592a.

(90) La formule *Bonum est diffusivum sui*, que les théologiens du Moyen Âge latin citent comme une autorité tirée de Denys, n'appartient pas à l'auteur du *Corpus* dionysien. Cependant elle condense assez heureusement un aspect de la pensée de Denys : bon par son essence, Dieu prodigue les rayons de sa bonté à tous les êtres, comme le soleil qui illumine par le fait même qu'il existe, sans qu'intervienne la pensée et l'intention - οὐ λογιζόμενος ἢ προαιρούμενος (*De div. nom.*, IV, 1 : col. 693b). Ceci n'implique nullement un automatisme de la création chez le pseudo-Denys : s'il est naturel à l'essence « supra-bonne » de se diffuser en dehors d'elle-même dans ses rayons, les créatures qui participeront à ces communications de la bonté divine ne pourront venir à l'existence qu'en vertu des idées ou « paradigmes », qui sont les « prédéterminations » ou les « volontés divines et bonnes, déterminant et créant les êtres » (*ib.*, V, 8 : col. 824c). L'exemplarisme de Denys est extrinsèque à l'essence divine : en identifiant les « raisons préexistantes » avec les « volontés bonnes », l'auteur des « Noms divins » met en relief la contingence radicale de la création. Le caractère gratuit de l'acte créateur est d'autant plus manifeste que les idées par lesquelles il se réalise ne peuvent être référées à l'essence divine, si ce n'est sous l'aspect de sa Bonté, premier attribut qui préside à toutes les extériorisations de la nature inaccessible de Dieu. Même dans ses raisons incréées, la création dépend donc de la décision libre du Créateur. On trouvera la même conception de l'exemplarisme divin chez saint Jean Damascène, ainsi que dans la tradition antérieure au pseudo-Denys. Cf. l'article du P. G. Florovsky, mentionné plus haut (v. page 20, note 28).

Théarchie uni-trine de Denys. Sans être « suessentielle », cette Dèité-Être demeure inconnaissable et indicible précisément « en tant qu'Être et Essence », comme l'Un de la première hypothèse du *Parménide*, utilisée par Plotin et ses disciples, échappait à toute connaissance et à toute nomination parce qu'il n'était que l'Un absolument identique à lui-même. Cette fois ce n'est plus l'Un, c'est l'Être qui devient la raison de sa propre ineffabilité. Car l'Être n'est pas le nom propre de la Dèité anonyme d'Eckhart, comme l'Un chez Plotin n'est pas un terme adéquat pour nommer l'Indicible, mais les deux prêtent une raison différente à l'ineffabilité. L'Être d'Eckhart est indicible parce qu'indistinct, l'Un de Plotin — parce qu'il se distingue de tout ce qui est. En situant l'Un après l'Être innommable, le théologien allemand lui a prêté un sens nouveau, qu'il ne pouvait avoir dans la tradition purement plotinienne. L'Un est devenu le premier nom divin, principe unique de tous les noms, de toute expression de l'Inexprimable.

7. Première détermination de l'Être.

Contrairement à ce que nous trouvons chez Denys, avec son Uni-Trinité suessentielle, l'ineffabilité divine chez Maître Eckhart dépasse, en quelque sorte, le Dieu trinitaire, car elle appartient en propre à l'Être qui précède l'Un dans l'ordre des aspects ou « raisons » différentes sous lesquelles nous pouvons envisager Dieu. Si *Esse* est la raison de son inconnaissance, l'*Unum* par contre représente l'aspect sous lequel ce *Deus absconditus* se fait connaître comme Trinité de personnes et principe premier de la création. On peut être tenté de dire, en durcissant la position théologique de Maître Eckhart (qui ne s'exprime jamais dans ses œuvres latines en termes aussi absolus) que la « pureté de l'Être » constitue une région indistincte d'ineffabilité au delà de la Trinité, au delà de l'Un qui est le principe de toute production divine, aussi bien intérieure (procession des personnes) qu'extérieure (création). Dans le chapitre précédent, en parlant de l'*Esse absconditum*, nous avons cité Maître Eckhart disant : *Deus sub ratione esse et essentialis est quasi dormiens et latens, absconditus in se ipso*⁹¹. Nous avons trouvé la même région ineffable de l'*esse* indéterminé, *tamquam latens et absconditum*, dans le fond intime des êtres créés, enveloppé de « ténèbres de Moïse »⁹². Dissimulé dans les créatures aussi bien qu'en Dieu, l'*Esse* représente donc une région secrète de Divinité intériorisée, fermée en soi, où Dieu demeure comme « dormant » et « caché » en Lui-même. Ce sommeil divin précède, pour ainsi dire, toute « fécondité », car *sub ratione esse et essentialis* Dieu n'engendre pas et n'est pas engendré. C'est en tant que Père — *sub ratione Patris et pater-*

(91) *V. supra*, p. 16.

(92) *V. supra*, p. 33 s.

nitatis — qu'il se revêtira de la propriété de productibilité et de fécondité⁹³. Comme nous l'avons dit plus haut⁹⁴, Maître Eckhart attribue l'unité au Père ; il fait même de l'Un l'équivalent de la première personne de la Trinité⁹⁵.

Si l'indistinction est propre à l'*Esse*, à l'Essence divine non-engendrée et n'engendrant pas, l'*Unum* implique la distinction : « indistinct en soi l'Un se distingue des autres et, pour cette raison, il est personnel et appartient au suppôt, auquel il est propre d'agir. C'est pourquoi les saints docteurs attribuent le nom de l'Un ou l'unité en Dieu au premier suppôt, c'est-à-dire à la première personne qui est le Père »⁹⁶. L'action divine

(93) Voici le texte intégral du passage de l'*Exp. in Io.*, dont nous n'avons cité jusqu'à présent que le début (C., f. 122^{rb}, ll. 51-55) : Deus sub ratione esse et essentie est quasi dormiens et latens absconditus in se ipso, nec generans nec genitus, ut supra dictum est. Sub ratione vero patris sive paternitatis primo accipit et induit proprietatem fecunditatis, germinis et productionis.

(94) V. à la p. 56, où nous nous référons à un texte du *Lib. Parab. Gen.*, cité dans la note 59. — Cf. *Exp. in Io.*, f. 121^{ra}, ll. 52-54 : ... accipiendo li patrem pro uno, quod patri appropriatur a sanctis et a doctoribus. — Maître Eckhart a sans doute en vue, avant tout, la fameuse formule de saint Augustin (*De doctr. christ.*, I, c. 5 : PL 34, col. 21) : In Patre est unitas ; in Filio aequalitas ; in Spiritu Sancto aequalitatis unitatis concordia. Et tria haec unum omnia propter Patrem, aequalia omnia propter Filium, connexa omnia propter Spiritum Sanctum. — Cette formule, utilisée par Pierre Lombard dans *Sentent. lib. I*, d. 31, cc. 2-4 (Quaracchi 1916, pp. 195-198), a été commentée par tous les théologiens. Cf., chez saint Thomas, *Sup. I Sent.*, d. 31, q. 3, art. 1 et 2 (éd. Mandonnet, I, pp. 726-730) et I^a, q. 39, a. 8 (Utrum convenienter a sacris Doctoribus sunt essentialia Personis attributa sive appropriata). Alain de Lille a fait de cette formule trinitaire, quelque peu modifiée, sa IV^e règle théologique (*Reg. theol.*, PL 210, col. 625). Mais c'est surtout dans la Somme « Quoniam homines » (qui doit être restituée à Alain, d'après Mgr P. Glorieux) que l'utilisation de l'autorité augustinienne fait penser à l'attribution de l'Unité au Père chez Maître Eckhart. Nous citons ce passage d'après P. Glorieux, *L'auteur de la Somme « Quoniam homines »* (art. dans *Rech. de Théol. ancienne et médiévale*, XVII, 1950, 1-2, pp. 37-38) : Unitas ideo potius dicitur esse in Patre quam in Filio, quia, sicut unitas a nullo est et omnis numerus ab unitate, sic Pater a nullo et omnia a Patre ; sicut et unitas de se gignit seipsam, ita Pater de se gignit se alterum, id est Filium. In Filio autem dicitur equalitas, non alteritas, etc.

(95) Ainsi, dans le texte de saint Jean (14, 8), Maître Eckhart substitue *Unum* à *Patrem* et dit : *Ostende nobis Unum et sufficit nobis* (*Exp. in Io.*, C., f. 121^{rb}, ll. 47-48 ; 54-55 et *passim*).

(96) *Exp. in Io.*, C., f. 121^{ra}, ll. 23-30 : Hinc est quod ipsa essentia sive esse in divinis ingenitum est et non gignens, ipsum vero unum ex sui proprietate distinctionem indicat, est enim unum in se indistinctum distinctum ab aliis. Et propter hoc personale est et ad suppositum pertinet, cuius est agere. Propter quod sancti unum sive unitatem in divinis attribuunt primo supposito sive persone, patri scilicet. — Sur les suppôts *in creaturis*, auxquels il appartient d'agir, cf. saint Thomas, *Sup. I Sent.*, d. 5, q. 3, a. 1 (éd. Mandonnet, I, 151) ; *in divinis*, où il n'y a pas de distinction réelle entre le suppôt et l'essence, seuls les actes notionnels, par lesquels les personnes se distinguent réellement entre elles, doivent être attribués aux « suppôts » (I^a, q. 41, a. 1). Chez Maître Eckhart, qui attribue l'Unité, principe de l'action, au « suppôt » du Père, l'action créatrice commune aux trois personnes se déclare dans le « premier suppôt », en même temps que l'acte notionnel de la génération.

qui ne peut être, pour Eckhart, qu'un seul acte intérieur déployant simultanément les processions trinitaires et l'ensemble des êtres créés, appartient donc au Dieu personnel et, en premier lieu, à la personne du Père. Mais, pour être personnel, le Dieu-*Esse* innommable de Maître Eckhart doit recevoir la première détermination qui convient à l'être : l'*Unum* convertible avec l'*Ens*. Cette convertibilité s'oppose à toute conception d'un Être qui serait supérieur à l'Un, d'une Essence qui appartiendrait à un niveau divin différent de celui des Personnes consubstantielles. Mais l'adaptation des « transcendentaux » aux notions trinitaires n'exclut pas l'ordre dans lequel ces « raisons » convertibles viendront déterminer l'*Esse* innommable. L'essence sous l'aspect de l'Un, ou la Divinité dans le supposé du Père, se révèle comme toute-puissante et réunit tous les noms dans le nom unique, intermédiaire entre l'anonymat et la polynymie. L'Un — *nomen omninomabile*⁹⁷ est donc le nom suprême, car il suit immédiatement le « nom innommable » de la Dêité considérée *sub ratione esse*.

A partir de l'Un la productivité divine se développe selon l'ordre rigoureux dans lequel les qualifications transcendentales de l'être se succèdent pour prêter aux personnes divines leurs « raisons » différentes. On verra plus loin comment Maître Eckhart applique les « transcendentaux » — *esse, unum, verum, bonum* — à la doctrine trinitaire ; nous nous demanderons alors comment l'Un, le Vrai et le Bon, malgré leur convertibilité ontologique qui devrait exclure toute détermination de l'Être, peuvent donner lieu à la distinction hypostatique. Notons pour le moment qu'il s'agit bien, chez Eckhart, d'une détermination successive de l'Être, qui reste indéterminé en tant qu'essence divine considérée en elle-même. Voici ce que dit Maître Eckhart au sujet de l'Un — première détermination de l'Être :

*Unum vero, quod inter predicta quatuor immediatius se habet ad esse, et primo et minimo determinat ipsum. Propter hoc, ut primum determinatum, est et esse determinans contra multum, ut patet 10^o Metaphysice*⁹⁸. *Propter hoc ipsi uni competit ex sui ratione et proprietate esse primum productivum et patrem totius divinitatis et creaturarum. Hinc est quod sancti et doctores appropriant in divinis patri unitatem*⁹⁹.

Cette déclaration est très significative : l'Un détermine le moins l'*esse*, parce qu'il s'y réfère « plus immédiatement » que les autres transcendentaux. Tout en précisant que l'unité n'ajoute rien à l'*Esse*, même « selon la pensée », car elle n'est pas une attribution positive, Maître Eckhart fait de l'Un le terme initial de déterminations successives qui vont de

(97) *V. supra*, pp. 60-61.

(98) *Métaphysique*, 1054a.

(99) *Exp. in Io.*, C., f. 119^{ra}, ll. 32-39.

l'immédiation de l'*Unum* — *proximum Deo* — vers le *Verum*, pour aboutir au *Bonum* — *ullimum inter quatuor omnibus communia*¹⁰⁰.

Première détermination de l'*Esse*, l'*unum* est le premier à le distinguer, en l'opposant au *multum*¹⁰¹. Considéré comme Un, *sub ratione Unius*, l'Être exclut tout ce qui est multiple. Cette première opposition suppose une manière négative d'attribuer l'Un à l'Être indistinct en soi : par rapport au multiple, l'*Esse* se définit comme non-multiple, comme niant la multiplicité. Or cela revient à dire que l'Être nie la négation de l'être, propre à tout ce qui, étant multiple, nie l'unité. Ainsi, attribué à l'Être, l'aspect négatif de l'Un (*unum negative dictum*)¹⁰² distingue la pureté de l'*Esse* de tout être particularisé, mélangé de non-être. En effet, l'unité d'un être particulier implique son opposition à tout ce qu'il n'est pas, c'est-à-dire — une négation de tout autre être. Étant une limitation de l'être à l'*ens hoc et hoc*, la négation, racine de la multiplicité de l'être créé, ne peut convenir à Dieu. L'*Unum negative dictum*, attribué à l'Être absolu, reçoit donc la forme d'une négation géminée, celle de *negatio negationis* qui est, comme le dit Eckhart, l'affirmation pure de l'Être : *medulla, puritas et geminatio est affirmati esse*. La négation de la négation rejoint ainsi, sous la forme négative, la double affirmation de l'Exode (3,

(100) *Ibidem*, f. 121^{rb}, ll. 2-10 : ... unitas enim appropriatur patri et immediatus se habet ad esse quam bonitas et quam veritas, secundum illud Sapientie 6^o (20) : ' incorruptio prima facit proximum deo ' ; corruptio enim semper est casus ab uno ; ergo, per oppositum, incorruptio stat et subsistit in uno ; unum autem proximum est deo, utpote nichil addens positive, etiam secundum rationem, super esse. Esse enim primum est, unum proximum, verum 3^{um}, bonum ullimum inter quatuor omnibus communia. — Le texte du livre de la Sagesse dit : ' Incorruptio facit esse proximum Deo '. Maître Eckhart, en reproduisant correctement cette autorité dans l'*Exp. in Sap.*, fait d'*esse* un substantif, ce qui lui permet de dire : Proximum autem ipsi esse, utique est esse. La corruption, contraire à la génération, étant la voie vers le *non esse*, l'incorruption se révèle donc comme une propriété première de l'être, en l'opposant au non-être qu'elle nie : utpote negatio non esse, assertio sive affirmatio esse (éd. P. G. Théry, *Archives...*, III, 403). — L'incorruption de l'Être est donc son affirmation dans l'Un, qui le détermine en premier lieu.

(101) La référence à Aristote (*v. supra*, p. 66, note 98) vient ici assez mal à propos. En effet, pour le Stagirite le nombre est le multiple mesuré par l'un. L'un s'oppose donc au multiple comme la mesure au mesurable (*Métaphys.*, 1056b-1057a). Ce n'est pas, à proprement parler une opposition. En outre, si en tant que mesure l'un n'est pas un nombre, cela n'entraîne pour Aristote aucune conséquence d'ordre ontologique dans la conception du multiple, car ce n'est pas en tant que convertible avec l'être que l'un peut s'opposer à la multiplicité. Il est évident que l'Un d'Eckhart, première détermination transcendante de l'Être qui l'oppose au multiple, n'est pas celui d'Aristote auquel le Maître dominicain se réfère. — Sur le rôle de l'Un aristotélicien dans la pensée du Moyen Âge, voir l'étude de F.-M. Sladeczek, S. J. : *Die spekulative Auffassung vom Wesen der Einheit in ihrer Auswirkung auf Philosophie und Theologie (mit besonderer Berücksichtigung der aristotelischen Auffassung)*, dans *Scholastik*, XXV (1950), 3, pp. 361-388.

(102) *Exp. in Ex.*, C., f. 46^{va}, l. 6. Voir la note suivante.

14) : *Ego sum qui sum*¹⁰³. Dans les deux cas, c'est par un « retour complet sur soi-même »¹⁰⁴ que l'Être affirme son identité absolue.

8. Puritas et plenitudo essendi.

On peut distinguer chez Maître Eckhart deux fonctions de l'Un qui prêtent deux sens différents mais inséparables à la « moelle de l'être affirmé » : 1) l'identité exclusive, affirmant la pureté de l'*Esse* par élimination de tout ce qui n'est pas l'Être absolu ; 2) l'identité inclusive qui affirme la plénitude de l'*Esse* en absorbant en Dieu tout être, dans la mesure où il est¹⁰⁵. Il semble que la pureté de l'Être s'exprime le mieux par la *negatio negationis*, tandis que le *sum qui sum* signale avant tout la plénitude de l'*Esse* divin. Cependant la négation de la négation comporte aussi le sens de l'identité inclusive, du fait qu'en s'adressant aux créatures elle supprime les négations de l'être un dans les êtres multiples. Par contre, la « conversion réflexive » de l'*Esse* dans le *sum qui sum* peut recevoir le sens de l'identité exclusive, celui de l'*Esse* divin qui s'enferme en lui-même¹⁰⁶.

Maître Eckhart signale encore un aspect de l'affirmation (ou négation)

(103) *Exp. in Io.*, C., f. 121^v, ll. 3-11 : Undecimo sic : omnis cui opponitur unum includit <negationem> ; unum ipsum est negatio negationis, negationis inquam <in> quantum multitudo. Negatio autem negationis medulla, puritas et geminatio est affirmati esse. Exod. 3^o : ' ego sum qui sum '. Hoc est ergo quod convenienter dicitur : ' ostende nobis patrem ' — id est unum — ' et sufficit nobis '. Negatio enim semper aliquod esse negat et tollit et sic non placet sed displicet, non sufficit sed deficit et inficit id in quo est. — *Exp. in Ex.*, C., f. 46^v, ll. 5-7 : Nulla ergo negatio, nichil negativum deo competit, nisi negatio negationis quam significat unum negative dictum : ' deus unus est ', Deuteronom. 6^o (4), Galat. 3^o (20). — Cf. *Exp. in Io.*, LW III, p. 175, n. 207 : ipsi nulla privatio aut negatio convenit, sed propria est sibi et sibi soli negatio negationis, etc.

(104) *Exp. in Ex.*, C. f. 46^v, ll. 7-10 : Negatio vero negationis purissima et plenissima est affirmatio : ' ego sum qui sum '. Super se ipsum redit reditione completa, sibi ipsi innititur, se ipso est, ipsum esse est. — Cf. *Liber de causis*, prop. 15 : Omnis sciens qui scit essentiam suam est rediens ad essentiam suam reditione completa (éd. Steele, p. 173 ; chez Bardenheuer, prop. 14, p. 177).

(105) Cette distinction entre les deux aspects — inclusif et exclusif — de l'identité de l'Être peut se trouver, par exemple, dans ce passage de l'*Exp. in Ex.* (C., f. 46^r, ll. 53-59) : Ait autem ' sum qui sum ', tum quia ipse est plenitudo esse et plenum esse, tum quia ipse nichil est aliud nisi purum esse. Concluditur igitur, quod affirmatio consistens in esse et ydemptitate terminorum deo proprie competit. Quid enim tam idem quam et esse ' sum qui sum ' ? Nulla enim propositio propter hoc est verior illa in qua idem predicatur de se ipso esse.

(106) *Ibidem*, LW I, p. 99, n. 16 (C., f. 42^r, ll. 25-30) : Tertio notandum quod repetitio quod bis ait ' sum qui sum ' puritatem affirmationis, excluso omni negativo (C : exclusa omni negacione) ab ipso deo, indicat. Rursus quamdam ipsius (E : ipsam) esse in se ipsum et super se ipsum reflexivam conversionem et in se ipso mansionem sive fixationem.

réitérée, en interprétant dans le sens du « retour complet de l'Être sur lui-même » la première proposition de l'apocryphe « hermétique » connu sous le nom de *Liber 24 philosophorum*. Il trouve dans la « conversion réflexive » une sorte de « bouillonnement » ou d'effervescence de l'Être qui s'écoule en lui-même, « se liquéfie et bouillonne, en se pénétrant soi-même, comme la lumière qui se pénètre totalement — *lux in luce et in lucem*. Ainsi l'Être revient sur lui-même et se réfléchit totalement sur sa propre totalité »¹⁰⁷. Cette image dynamique de l'identité de l'Esse doit nous rappeler que l'Un n'est pas un principe d'identité immobile. En déterminant l'Être par rapport au multiple, de par sa raison même l'Un est à la fois exclusif et inclusif, il montre l'Esse comme pureté et comme plénitude, car il supprime tout ce qui est division. L'*Unum* se présente donc comme un principe actif, comme première source de productivité divine — Père de toute la divinité et des créatures¹⁰⁸. La « conversion réflexive » répond ainsi à une réalité en Dieu : le Père engendre le Fils et réfléchit sur Lui-même l'ardeur ou l'amour, c'est-à-dire le Saint-Esprit qui procède des deux. C'est ainsi que Maître Eckhart interprète, après Alain de Lille¹⁰⁹ et quelques autres théologiens, la première proposition des vingt-quatre Sages : *Deus est monas, monadem gignens, in se suum reflectens ardorem*¹¹⁰.

Malgré son interprétation trinitaire et chrétienne, le retour de l'Esse sur lui-même garde (dans les termes mêmes de cette interprétation) une allure néo-platonicienne de l'ἐπιστροφή πρὸς ἑαυτό¹¹¹. Ce qui distingue ici Maître Eckhart de Proclus, c'est la place assignée au Père. En effet, le πατρικόν de Proclus est inférieur à l'έν¹¹². Il résulte de là un certain espacement entre les termes des développements triadiques dans les « hénades » procliennes : la πρόδος est une régression par rapport à la

(107) Suite du texte cité dans la note précédente (LW, *loc. cit.* ; C., II, 30-36) : Adhuc etiam quandam bullitionem sive perfusionem (C : parturitionem) sui in se fervens, et in se ipso in se ipsum liquescens et bulliens, lux in luce et in lucem se toto se totum penetrans et se toto super se totum conversum et reflexum undique, secundum illud sapientis : ' Monas monadem gignit vel genuit, et in seipsum reflexit amorem sive ardorem ». — Cf. *Liber 24 philosophorum* (éd. Baeumker, p. 31).

(108) *Exp. in Io.*, C., f. 119^{ra}, II, 37-38 (cité à la p. 66).

(109) *Maximes théologiques*, Regula III (PL 210, coll. 624-625) : Monas gignit monadem et in se suum reflectit ardorem. — Alain de Lille dit dans son commentaire sur cette maxime : Oportuit ergo ut aut nihil gigneretur a simplici, aut simplex a simplici. Unde Augustinus dicit quod Pater totam substantiam transfudit in Filium... Et plus loin : Spiritus Sanctus dicitur ardor, amor, osculum et connexio Patris et Filii... — La « transfusion » de la substance et l'« amour » ajouté à l'« ardeur », dans le passage cité de Maître Eckhart (note 107) révèlent sa dépendance vis-à-vis du commentaire d'Alain de Lille.

(110) Cf. Baeumker, *loc. cit.* — La citation de Maître Eckhart est une paraphrase de la 1^{re} proposition des 24 philosophes.

(111) Dodds, *op. cit.*, pp. 202-203.

(112) *V. ibidem*, p. 279, le commentaire de E. R. Dodds, avec référence à la *Theologia Platonis*, V, XVI, 276 s.

μονή, un défaut qui ne sera surmonté que par l'ἐπιστροφή¹¹³. Chez Eckhart, la première personne de la Trinité chrétienne, identifiée avec l'Un, n'est point inférieure à l'essence. Elle s'attache immédiatement à l'Esse *absconditum*, à l'Essence improductive, comme une raison qui est à la base de la productivité de l'Être. Puisque l'Un manifeste dynamiquement l'identité de l'Être, cette action productrice sera intrinsèque à l'unité : elle apparaîtra donc, avant tout, comme un « bouillonnement » intérieur, comme une coïncidence de la πρόδος avec la Μονή ou une compénétration des personnes divines, qui restent immanentes à l'Un dans leur procession même. La procession à partir de l'Un sera donc en même temps une conversion, un retour de la monade sur elle-même : la génération du Fils impliquera la réflexion de l'ardeur ou de l'Amour et sera inconcevable en dehors de la spiration de la troisième personne par le Père et le Fils¹¹⁴. La monade qui engendre est identique à la monade engendrée et cette identité trouve son expression dans l'« ardeur réfléchie ». Maître Eckhart fait observer qu'il est propre à toute pensée d'exhaler le feu de l'amour. Il cite Damascène disant que le Verbe n'est pas privé d'Esprit, aussi bien qu'Augustin, selon lequel le verbe conçu dans la pensée est une connaissance accompagnée d'amour, car la connaissance est toujours aimée, même quand son objet ne l'est pas¹¹⁵. Déterminée par l'Un, la procession hypostatique, chez Maître Eckhart, est donc une action intérieure dans laquelle l'identité de l'Esse se manifeste par son « retour complet sur lui-même ». Cette conversion réflexive, dans la réalité divine, n'est pas une récupération de l'identité perdue, comme chez Proclus, où l'ἐπιστροφή devait rétablir l'unité de la μονή,, rompue dans la πρόδος. Pour Eckhart, l'immanence au principe de la production n'est rompue que par la « sortie » des créatures, tombées dans la dualité, où Dieu est connu extérieurement, comme Cause première et Fin dernière de tout ce qui est. Dans l'intériorité divine, la notion de cause efficiente ou finale n'inter-

(113) Cet espacement entre les termes triadiques, pour Maître Eckhart, n'est possible que dans la cosmogonie, où intervient le moment passif qui prête à l'être créé un aspect de *casus ab uno = casus ab Ente*.

(114) *Exp. in Io.*, C., f. 114^{rb}, ll. 34-39 : *Restat autem videre quod Deuteronom. 19° (15) de 3° teste dictum est : ' In ore duorum vel trium testium stabit omne verbum '. Quod quidem pro tanto dictum est, quia ubicumque est dare patrem et filium, gignens et genitum, necesse est esse et adesse spiritum, amorem, nexum gignentis et geniti. ' Et hii tres unum sunt ' (I^a Ioh. 5, 7).*

(115) *Ibidem*, C., f. 118^{vb}, ll. 42-49 : *Adhuc autem notandum, quod omnem cogitationem sive meditationem semper consequitur (ms. : consequatur) amor et ipsa cogitatio sive meditatio spirat ignem amoris, secundum illud psalmi (38, 4) : ' in meditatione mea exardescet ignis '. Unde et Damascenus dicit quod verbum non expers spiritus, et Augustinus, quod verbum cogitatum notitia cum amore est ; semper enim notitia placet, etiam si quod noscitur displiceat. Amor autem ille semper est homogeneus et substantialis principio ipsum spirante. — S. Jean Damascène, *De fide orth.* I, c. 7 : PG 94, col. 804 c. — S. Augustin, *De Trinitate*, IX, c. 10 : PL 42, col. 969.*

vient pas : comme nous l'avons vu, le Père, en tant que Principe des personnes, n'est pas la cause du Fils et du Saint Esprit¹¹⁶. Dans les conditions où l'Un détermine les moments non espacés de la « réflexion » triadique, en liant étroitement la « procession » avec la « conversion », cette dernière, appropriée au Saint Esprit (« Amour réfléchi ») n'aura d'autre fonction dans la vie trinitaire que de signaler l'unité permanente du Père et du Fils dans la génération de la deuxième personne par la première.

Il est évident que la première personne de la Trinité reçoit, dans la théologie de Maître Eckhart, une importance exceptionnelle. Comme la « monarchie du Père » dans la doctrine trinitaire orientale, la convertibilité immédiate de l'Un, premier suppôt, avec l'Être-Essence doit assurer ici l'unité essentielle ou la consubstantialité des trois personnes. Mais les cadres dogmatiques ne sont pas les mêmes pour les Pères grecs du iv^e siècle et le théologien dominicain du Moyen Age. Lorsqu'un Grégoire de Nazianze voudra exprimer en termes plotiniens le mystère de la distinction hypostatique des Trois consubstantiels, il parlera de la monade qui se met en mouvement pour dépasser la dyade et s'arrêter dans la triade¹¹⁷. Cette image suppose l'ambivalence du terme monade qui désigne en même temps l'essence commune des trois hypostases et la source unique des processions divines — le Père en tant que principe personnel commun du Fils et du Saint Esprit. Le « dépassement de la dyade » n'est pas un repliement sur soi-même dans le troisième terme hypostatique, mais, au contraire, un déploiement parfait de la monade, son ouverture dans la Tri-unité personnelle. La première sentence des « vingt-quatre philosophes » ne saurait convenir à la monade mouvante du Cappadocien. Mais elle est acceptable pour le Maître dominicain, grâce à la formule latine de la *processio ab utroque* : le Saint Esprit, lien du Père et du Fils, résoud leur opposition dyadique en signalant leur unité essentielle. L'identification du Père avec l'Un permet à Maître Eckhart de prêter au schème trinitaire occidental un caractère cyclique qui rappelle les « hénades » procliennes, l'Être apparaît comme unité dans le suppôt du Père et affirme son identité dans le processus trinitaire du « retour complet sur soi-même » *Ego sum qui sum*.

La même circulation triadique, expression de l'identité de l'Être, concerne les « raisons » ou « quiddités » éternelles de toutes choses : elles jaillissent de l'unité de l'Intellect paternel en coïncidant avec le Verbe — « Raison » unique, et, dans leur « bouillonnement » intérieur, reviennent sur elles-mêmes, en restant identiques avec l'Essence. La manifestation de l'Essence *sub ratione Unius* signale la « pureté » absolue de l'Être divin qui Le rend inconnaissable et indicible, en Le faisant connaître, en

(116) V. *supra*, pp. 56-57.

(117) Or. XXIII, 8 et XXIX, 2 : PG 35, col. 1160 c et 36, col. 76b.

même temps, comme « plénitude » de tout ce qui, étant produit par l'Un, dans l'unité de l'Être, reste identique avec l'Essence indistincte¹¹⁸. Maître Eckhart emploie, le plus souvent, ensemble deux expressions — exclusive et inclusive — de l'identité de l'Être : *puritas et plenitudo essendi*.

9. Unum et Omnia.

A certains égards, l'Essence divine ou *Deus sub ratione Esse*, chez Maître Eckhart, peut être rapprochée de l'« Un qui n'est pas » plotinien : en effet, non seulement l'Essence est indicible, mais aussi, dans son indétermination absolue, elle ne saurait être opposée à quoi que ce soit, même au non-être. Cette opposition ne devient possible que *sub ratione Unius*, où l'Essence eckhartienne, pour autant qu'elle manifeste sa plénitude, reçoit un caractère qui fait penser à la deuxième hypostase des néo-platoniciens, à l'« Un qui est tout ». L'Un d'Eckhart, rappelons-le, est en même temps Principe de production et « Intellect paternel » qui contient les raisons de toutes choses dans son Verbe unique, en les réduisant à l'unité. Cette unité de tout dans l'Un, cette Omni-unité divine peut être appelée à juste titre « ponctuelle », car Maître Eckhart l'exprime dans le symbole géométrique de la « sphère intellectuelle infinie », dont le centre est partout et la circonférence nulle part. En empruntant au « Livre des 24 philosophes » l'image de la sphère infinie¹¹⁹, Eckhart veut montrer la toute-puissance de l'Un-Intellect, se dilatant infiniment en « toutes choses » et concentrant l'infinité de *Omnia* dans l'*Unum*. Si l'on pouvait parler d'une circonférence infinie, elle devrait coïncider avec le point central de la sphère. Dans ce sens on pourrait dire également que, dans la sphère de l'Intellect divin, l'infinité des *Omnia* (« raisons » de toutes choses *in fontalitate unitatis*)¹²⁰ exprime la « plénitude » de l'Être dans l'Un, tandis que l'*Unum* signale son indivision ou « indistinction ». Identiques en Dieu, ces deux aspects de son infinité ne peuvent être distingués qu'à

(118) Maître Eckhart exprime la même idée dans le sermon allemand LXXXVII (Pf., p. 282, ll. 29-30) : Hier umbe ist got ledic aller dinge und hier umbe ist er alliu dinc.

(119) Cl. Baeumer, *op. cit.*, p. 31 : Deus est sphaera infinita, cuius centrum est ubique, circumferentia nusquam. — En citant cette II^e proposition des 24 philosophes, Maître Eckhart la combine parfois avec la XVIII^e (*ibid.*, p. 37) : Deus est sphaera, cuius tot sunt circumferentiae, quot sunt puncta (*Exp. in Eccl.*, Den. 571 — C., f. 80^{ra}, ll. 10-14 ; *Exp. in Io.*, C., f. 124^{vb}, ll. 30-32). Il groupe aussi ces deux propositions avec la III^e (*ibid.*, p. 31) : Deus est totus in quolibet sui (*Exp. in Gen. I^a ed.*, LW I, p. 79, n. 155 — C., f. 14^{vb}, ll. 2-7 ; *Exp. in Ex.*, C., f. 47^{va}, ll. 30-35). — Sur le symbole de la sphère infinie dans la philosophie ancienne, médiévale et moderne, voir l'excellent ouvrage de D. Mahnke, *Unendliche Sphäre und Allmittelpunkt. Beitrag zur Genealogie der mathematischen Mystik* (Halle 1937) ; pour l'image de la sphère infinie chez Eckhart, v. les pp. 144-158 et *passim*.

(120) *Exp. in Sap.*, in *Archives...*, III, p. 362.

partir de l'action créatrice dans laquelle l'Un se révèle comme « tout-puissant ». Le nom de la Toute-puissance — *Omnipotens nomen eius* (Ex. 15, 3) — désigne la Cause première dans sa racine même, car il se rapporte à l'action de l'Un qui s'étend à « Tout », c'est-à-dire à « ce qui est du nombre de toutes choses ». Mais ce nombre total (*omnia*) s'oppose au néant (*nihil*), à « ce qui n'est pas du nombre de toutes choses »¹²¹.

Certes, on ne peut parler de nombre dans la sphère infinie, où les *omnia* correspondent à l'absence de périphérie. Cette transposition géométrique de la toute-puissance de l'Être-Un rend quelque peu ambigu le terme *omnia*. En effet, dans la perspective de l'action divine, il signifie une plénitude transfinie qui exclut le nombre, le multiple, et suppose l'identité de « toutes choses » avec l'Un. Par contre, dans la perspective propre à la créature, les *Omnia* apparaissent comme différents de l'Unum, car l'être créé, qui n'est jamais infini, s'oppose à l'Un en tant que multitude, nombre, division indéfinie, tout ce qui est *casus ab Uno*. Le paradoxe de la « sphère infinie », chez Maître Eckhart, consiste à réunir les deux perspectives dans une seule vision de la toute-puissance, ce qui permet de distinguer dans le plan divin l'Un ponctuel et le *Omnia* périphérique, pour souligner davantage leur identité et indistinction. Mais la même image géométrique permet aussi de reconnaître l'action de l'Un dans le plan de l'être créé, multiple et divisible, action qui prête à la multiplicité un aspect d'unité, au nombre un caractère de plénitude interne indistincte, à l'être divisible — son aspect de totalité, propre à l'ensemble de tout ce qui est, étant produit par la Cause divine. Dans ce sens, les *omnia* multiples, loin de s'opposer à l'Un, en infirmant sa simplicité, ne font que manifester sa richesse surabondante. Dans le domaine de l'être créé, effet extérieur de l'Être-Un, c'est encore une expression de l'Un dans la multitude qui forme le « tout », multitude « une », constituée et conservée dans l'être par l'Un, car, selon Proclus, « toute multitude participe à l'Un »¹²². Puisque « la monade n'est pas numérable », Macrobie disait qu'elle « produit d'elle-même et contient en elle-même des espèces innombrables »¹²³, espèces avec lesquelles elle se déverse dans l'immensité de l'univers, sans se destituer de son unité¹²⁴.

L'unité d'un composé individuel, l'unité de l'espèce dans la multitude d'individus, l'unité du genre dans les espèces, l'unité de l'être créé dans

(121) *Exp. in Ex.*, C., f. 43^{va}, ll. 4-19 : 'Omnipotens' duo dicit : 'omnia' et 'potentia'. 'Potens omnia', 'potens omnium', que ergo sunt de numero omnium ille potest... ergo non potest nichil, tum quia nichil non est de numero omnium, sed est oppositio et exclusio omnium, tum etiam quia nichil posse est non posse, universalis negatio potentie... nihil enim et omnia se totis sibimet mutuo opponuntur.

(122) *Éléments de Théologie*, éd. Dodds, p. 2.

(123) *Comment. in Somn. Scip.* I, c. 6. V. *supra*, p. 57, note 61.

(124) *Exp. in Io.*, C., f. 121^{va}, ll. 54-60. Cf. *Exp. in Sap.*, in *Archives...*, IV, pp. 252-253.

l'ensemble de tout ce qui est, ce sont là des totalités différentes en degrés d'universalité, où les parties d'un composé, les *omnia* d'une espèce, d'un genre, de l'être (plus universel que tous les autres attributs), ont chaque fois un caractère de plénitude ou, plus exactement, de « complétude » qui veut qu'aucun membre d'un « tout » divisible n'en fasse défaut. Ainsi l'unité spécifique ne pourrait subsister si elle ne comprenait tous les individus de l'espèce ; de même l'unité générique doit comprendre toutes les espèces du genre ; enfin, l'univers ne serait pas l'être complet embrassant tout ce qui est, il ne serait pas universel, si l'une de ses parties essentielles — un esprit angélique ou simplement une pierre ou du bois — manquait à sa totalité¹²⁵. Cet ensemble de « tout ce qui est », la totalité de l'être créé, est le *omnia* qui s'oppose à *nihil*.

10. *Oppositio nihil mediatione entis.*

Si, comme nous l'avons dit, la première opposition, celle de l'être et du néant¹²⁶, se rapporte à l'*Esse* considéré sous l'aspect de l'Un, comme une « omni-unité », il faut ajouter cependant que ce n'est pas la plénitude de l'Être divin, manifestée dans l'Un ou dans l'Intellect paternel, qui se présente comme opposée à *nihil*. Ou, plutôt, elle ne s'y oppose pas immédiatement, car la « négation de la négation », expression négative de l'Un¹²⁷, élimine toute idée d'un non-être qui pourrait s'opposer à l'Être divin considéré en Lui-même, indépendamment de la causalité créatrice. L'opposition Dieu-néant relèverait de la fausse perspective de dualité dans laquelle la créature veut poser l'Un en le percevant de l'extérieur. L'Être absolu n'est pas la contre-partie du néant. Mais il est légitime d'opposer l'*esse* comme « première chose créée »¹²⁸ à l'absence de tout être, « toutes choses » — à « aucune chose », *omnia* — à *nihil*. Cette opposition n'atteint qu'indirectement l'« Être qui est Dieu », dans la mesure où l'Un est le principe de totalité dans les êtres créés, présent dans la multiplicité des *omnia*. C'est au nombre complet de « toutes choses », reflet de la « plénitude » de l'Être, que le néant s'oppose : *Nihil non est de numero omnium, sed est oppositio et exclusio omnium*¹²⁹. Le nombre, qui ne convient

(125) *Exp. in Gen.*, I^a ed., LW I, p. 53, n. 13 (C., f. 7^{ra}, ll. 2-7) : *Produxit enim immediate non aliquam partem universi, seq ipsum totum universum immediate, quod, inquam, universum non produceret nec esset universum, si quod partium ipsi deesset essentialium. Ex quo autem universum non esset, si lapis vel lignum deesset aut si natura angelici spiritus deesset.*

(126) Dans l'*Opus propositionum*, où Maître Eckhart devait étudier 14 couples de termes opposés, le premier traité était consacré à l'être et au néant : *Primus tractatus agit de esse et ente et eius opposito quod est nihil.* — *Prol. gen. in Op. tripart.* : LW I, p. 150, n. 4 ; OL II (éd. Bascour), p. 5, ll. 11-12.

(127) *V. supra*, p. 67 s.

(128) *Lib. de causis*, prop. IV. *V. supra*, p. 45, note 14.

(129) *V. supra*, p. 73, note 121.

qu'à l'être créé, reçoit ici le sens positif de la totalité des *entia* ; c'est le nombre-unité de tout ce qui, étant parmi les *omnia*, participe à l'Un. Puisque *omnia* s'oppose à *nihil*, Maître Eckhart pourra dire, avec les « 24 philosophes », que Dieu s'oppose au néant par l'intermédiaire de l'être créé : *Deus est oppositio nihil mediatione entis*¹³⁰.

En développant la 14^e proposition « hermétique » (citée trois fois dans ses œuvres latines que nous connaissons aujourd'hui) Eckhart veut établir, semble-t-il, une sorte de proportion entre Dieu, l'être créé et le néant. « Comparé à Dieu, — dit-il, — l'ensemble de l'univers se présente comme le néant comparé à l'univers ; de sorte que l'univers, tout ce qui est (*ens omne*), apparaît comme un moyen terme entre Dieu et le néant »¹³¹. « Dieu surpasse tout être créé, comme tout être créé surpasse le néant »¹³². En réalité cette « proportion » est faite uniquement pour exclure l'opposition directe de Dieu au néant : une telle opposition ne peut avoir lieu que dans la perspective de l'efficiencia créatrice, où le *nihil* devient concevable comme un *terminus a quo* de la création. En effet, Maître Eckhart oppose le néant et l'être créé comme deux « termes ultimes » de l'action de Dieu dans la créature : *nihil et esse omnium creatorum*¹³³. Le néant n'est pas la limite de la toute-puissance de l'Être dont l'action, *sub ratione Unius*, s'étend à *omnia*, mais uniquement le terme initial de l'être créé. On ne pourra donc parler de *nihil* comme d'une notion primordiale. C'est un terme dérivé, une notion concomitante à celle de l'être créé, postérieure pour ainsi dire à la création qui implique, avec l'idée d'altérité, de dualité, la possibilité d'opposition. Toutes les fois qu'on oppose la créature à Dieu comme quelque chose d'autre que Lui, elle apparaît dans sa nullité ontologique, ce qui rend impossible la juxtaposition de l'Être absolu avec un *aliquid* créé.

Le *nihil* de Maître Eckhart n'est pas un terme absolu, directement opposé à l'« Être qui est Dieu »¹³⁴ : c'est le néant des créatures, un néant

(130) XIV^e proposition des « vingt-quatre philosophes ». Cl. Baeumker, *op. cit.*, p. 36.

(131) *Exp. in Io.*, LW III, p. 185, n. 220.

(132) *Exp. in Sap.*, in *Archives...* III, p. 411.

(133) *Exp. in Gen.*, I^a ed., LW I, p. 80, n. 160 (C., f. 15^{ra}, l. 54-15^{rb}, l. 15) : ... termini actionis dei in creatura sunt esse et nichil... Termini autem nullius agentis (secundi — *add. C*) sunt nichil et esse (C: sunt, nichil adesse), et propter hoc in suis operationibus potest incidere resistentia, motus et tempus... Ultimi autem termini simpliciter sunt nichil et esse omnium creatorum, quos solus deus attingit sua operatione immobili immobiliter et, per consequens, fortiter et subito. Sapientia 8 (1) : ' attingit a fine usque ad finem fortiter ' : finis ' a (quo ' — *add. C*) est nichil, finis ' ad (quem ' — *add. C*) est ipsum esse, quos solus deus attingit, concordat, reconciliat et pacificat, secundum illud Psalmi (147, 14) : ' qui ponit fines tuos pacem '.

(134) Le problème de cette opposition indirecte devait, sans doute, être envisagé dans le treizième traité de l'*Opus propositionum*, annoncé dans le Prologue général (LW I, p. 150, n. 4 ; OL II, p. 6) : Decimus tertius agit de ipso deo summo esse, quod ' contrarium non habet nisi non esse ', ut ait Augustinus De immortalitate animae et De moribus Manichaeorum. — PL 32, coll. 1031 et 1345.

qui se révèle uniquement dans la relation des êtres créés à Dieu, comme le fond obscur de leur non-être initial. La proportion selon laquelle le rapport de l'univers créé à Dieu serait égal au rapport du *nihil* à l'*ens omne* a donc un sens négatif. Elle veut dire finalement que rien ne peut être opposé à Dieu comme un « autre » terme : par rapport à Dieu, *omnes creaturae sunt unum purum nihil ; non dico quod sint quidem modicum vel aliquid, sed quod sint purum nihil, quia nulla creatura habet esse*¹³⁵. Cette proposition, condamnée comme « mal sonnante », exprime la même idée que la sentence des 24 philosophes interprétée par Eckhart : l'opposition de l'être au néant n'est réelle que dans la mesure où l'être que les créatures ont *ab alio* est opposé à leur propre néant ; mais lorsqu'on voudra opposer l'ensemble des créatures, en tant qu'être, à l'Être absolu de Dieu — ne fût-ce que comme on oppose une goutte d'eau à l'océan¹³⁶ — une telle opposition serait un « blasphème manifeste », si l'on ne reconnaissait en même temps que le monde est *nihil in se et ex se*¹³⁷. Ainsi l'opposition de Dieu au néant n'est possible que dans son action créatrice, c'est-à-dire — par l'intermédiaire de l'être créé : Dieu oppose l'être de toutes choses à leur néant initial. La situation médiane de la créature — *quasi medium inter Deum et nihil*¹³⁸ — suppose une double opposition de l'*ens* créé : opposée à Dieu, la créature est néant ; opposée au néant, elle est l'être produit *ex nihilo* par l'action toute-puissante de Dieu, le *omnia* qui s'oppose à *nihil*.

En parlant du texte de saint Jean (4,1), *Deus caritas est*, dans un sermon latin¹³⁹, Maître Eckhart rapproche la charité qui « n'exclut rien » (*nullum excludens*)¹⁴⁰ de la communauté propre à Dieu. Étant commun à tout ce qui est, Dieu se confond en quelque sorte avec l'être universel : *omne ens et omne omnium esse ipse est*. Serait-Il l'*ens* ou l'*esse commune*, attribut universel de tout ce qui est ? Des passages analogues, fréquents chez Eckhart, ont été interprétés dans ce sens par quelques critiques¹⁴¹.

(135) *V. supra*, p. 59, note 69. Actes du procès de Cologne, éd. P. G. Théry, in *Archives...* I, p. 184 (cf. p. 205)

(136) *Ibidem*, p. 208

(137) *Ib.*, pp. 206-207

(138) *Exp. in Io.*, LW III, p. 185, n. 220.

(139) *Sermo VI, I*, LW IV, p. 51, n. 53.

(140) Ce qui peut dire aussi — « qui exclut le rien ».

(141) Pour H. Denifle (*Meister Eckharts lateinische Schriften...* in *Archiv für Lit. und Kirchengesch.* II, 490-491, cf. § 19, il s'agirait d'une confusion involontaire, due à un manque de discipline dans la pensée d'Eckhart. Par contre, selon M. Galvano della Volpe (*Il misticismo speculativo di Maestro Eckhart...*, 1^{re} éd., p. 156, note), Maître Eckhart aurait identifié l'unité pure et absolue de Dieu avec l'être abstrait hypostasié en vertu d'une exigence « spéculative cohérente et bien définie ». Le critique italien a raison quand il défend, contre Denifle, la cohérence de la spéculation eckhartienne ; cependant, sur ce point précis, la position de Maître Eckhart nous semble être plus nuancée. On ne saurait parler d'une identification pure et simple de l'*ens commune* avec Dieu, mais — pour parler le langage scolastique — d'une identification *secundum quid*.

Mais le prédicateur ajoute, dans la phrase suivante du même sermon, que Dieu est non seulement « tout ce qui peut être pensé et désiré de meilleur, mais encore plus » (*et adhuc amplius*). La sentence d'Avicenne qui veut que l'être soit ce qui est désiré par toutes choses¹⁴² et en premier lieu revient sans cesse dans les écrits de Maître Eckhart. Dans le contexte présent, le *omne quod cogitari potest melius*, de saint Augustin et de saint Anselme¹⁴³, doit avoir le même sens : celui de l'être qui peut être conçu comme suprême en perfection et, à ce titre, désiré par toutes choses. Ce Dieu, en tant qu'Il est concevable et désirable, doit correspondre à un certain niveau où Il apparaît comme *esse omnium*. En effet, si Dieu est « encore plus » que tout ce qui peut être désiré et conçu *a quocumque et ab omnibus*, il faut croire que Dieu, en tant qu'*esse omnium*, n'est pas l'Être divin considéré en Lui-même ; Il se présente ici sous l'aspect selon lequel Il est participé par tout ce qui est, c'est-à-dire comme Cause première qui agit *sub ratione esse*. C'est la présence de la cause dans son effet qui permet de dire que l'« être commun » — *omne ens et omne omnium esse* — est Dieu. Si on l'oppose à Dieu, cet être commun « désiré par toutes choses » s'anéantira devant l'Être en soi, devant l'*adhuc amplius* de l'Essence divine : *Sed lotum quod potest desiderari ab omnibus, respectu li 'amplius', est quoddam nihil. Ubi dic illud : 'deus est oppositio ad nihil mediatione entis'*. Dieu est *esse omnium* pour autant que, dans son action créatrice, Il s'oppose au néant par l'entremise de « toutes choses », comprises sous l'attribut universel de l'*ens*.

11. Unité de l'univers.

Dans son Commentaire sur le livre de la Sagesse, après avoir fait huit exégèses du texte *Creavit enim Deus, ut essent omnia* (1, 14) *secundum communiorem acceptionem*, c'est-à-dire avec l'accent sur *ut essent*¹⁴⁴, Maître Eckhart donne en dernier lieu une nouvelle « exposition » de la même autorité, en mettant l'accent sur *omnia*¹⁴⁵. Ainsi ordonné, le texte de la Sagesse voudrait dire que la fin de la création est *totum universum, omne scilicet, quod est omnia*¹⁴⁶. Eckhart prête à *omnia* le sens de la totalité, donc d'une certaine unité, égalité et indistinction à laquelle les êtres

(142) Pour ne citer qu'un seul exemple, v. le Prologue général (LW I, p. 153, n. 8 ; OL II, p. 9, ll. 3-5) : *id quod desiderat omnis res, est esse et perfectio esse, in quantum est esse*. — Maître Eckhart cite très souvent cette déclaration d'Avicenne, tirée de sa *Métaphysique*, I. VIII, c. 6 (Venetiis 1508, f° 100^{ra}, ll. 1-3).

(143) S. Augustin, *De doct. christ.* I, 7 (PL 34, col. 22). — S. Anselme, *Proslogion*, c. 2 (PL 158, col. 227).

(144) *Exp. in Sap.*, in *Archives*, III, pp. 338-351.

(145) *Ibidem*, p. 357 : ... *ut sit sensus : Deus creavit ut essent omnia, id est multa et universa*.

(146) *Ib.*, p. 358.

créés participent, étant « affectés » par l'unité propre à Dieu, comme toute multitude d'ailleurs qui, selon Proclus, doit participer à l'Un¹⁴⁷. Si le « tout » comporte une multitude de parties, il leur oppose cependant l'unité, comme un aspect primordial que la totalité créée tient de Dieu ; la multitude et l'inégalité des parties de l'univers appartiennent à son aspect secondaire, elles sont propres à la créature comme telle, dans la mesure où être créé signifie « descendre », s'éloigner de l'Un¹⁴⁸. En tant que premier effet de la Cause divine, l'être — *prima rerum creaturarum* — est un. Mais son unité est celle d'un « tout » : elle implique la multiplicité de parties. La première intention d'un agent est toujours le « tout » ; les parties ne sont produites que « pour le tout et dans le tout ». C'est ainsi que Dieu, Premier agent, créa premièrement (*per se et primo*) l'univers riche de « toutes choses » (*habens omnia*) ; quant aux êtres singuliers, nécessairement présumés par le *omnia*, Il les produisit comme parties du tout, en vue de l'ensemble et dans l'unité de l'univers. *Et sic perit quaestio et difficultas, multos gravans usque hodie, quomodo ab uno simplici, quod est Deus, possint esse nulla immediate*¹⁴⁹. C'est la solution que Maître Eckhart donne à la difficulté provoquée par la sentence d'Avicenne, condamnée en 1277 : *Quod ab uno primo agente non potest esse multitudo effectuum*¹⁵⁰.

Cette solution de la célèbre question controversée, malgré les traits communs qu'elle peut présenter avec la réponse donnée par saint Thomas¹⁵¹, n'en est pas moins très différente quant à la ligne de pensée dans

(147) *Ib.*, p. 363. — « Affecter » la multitude créée, c'est l'« informer » par l'unité. Cf. *ibidem*, IV, p. 250 : *Adhuc autem unum se toto descendit in omnia quae citra sunt, quae multa sunt, quae numerata sunt, in quibus singulis ipsum unum non dividitur, sed manens unum incorruptum profundit omnem numerum, et sua unitate informat.* — Macrobe est cité un peu plus loin, dans le même contexte (p. 252).

(148) *Ib.*, III, pp. 360 et 362.

(149) *Ib.*, p. 358.

(150) La liste des 219 propositions condamnées par Étienne Tempier, évêque de Paris, publiée par H. Denifle et E. Chatelain dans *Chartularium Universitatis parisiensis*, vol. I (1889), a été rééditée par P. Mandonnet parmi les Appendices à *Siger de Brabant et l'Averroïsme au XIII^e siècle*, 2^e éd., t. II (1911). La proposition que nous avons citée y figure sous le n° 28, à la p. 178 (n° 44, à la p. 546, chez Denifle). Cf. également les propositions 27, *ibidem* (Den., n° 34, p. 545), *Quod prima causa non potest plures mundos facere*; 33, à la p. 179 (Den., n° 64, p. 547), *Quod effectus immediatus a primo debet esse unus tantum et simillimus primo*; 68, à la p. 181 (Den., n° 43, p. 546), *Quod primum principium non potest esse causa diversorum factorum hic inferius, nisi mediantibus aliis causis, eo quod nullum transmutans diversimodo transmutat, nisi transmutatum.* — Cf. aussi, dans *De erroribus philosophorum*, que M. Joseph Koch attribue à Gilles de Rome, dans le ch. VI, consacré aux erreurs d'Avicenne, la proposition 6 : *Quod a primo principio immediate non possunt progredi plura*. V., dans l'éd. Mandonnet, *op. cit.*, p. 12 ; dans l'éd. critique de J. Koch (trad. anglaise), *Giles of Rome, Errores philosophorum* (Millwaukee, Marquette University press, 1944), p. 36.

(151) Traits communs mis en évidence par le R. P. Théry (notes aux pages 358-360), qui formule cependant quelques réserves au sujet de la solution d'Eckhart : l'insistance de ce dernier sur l'unité du monde ferait supposer « encore quelque équivoque dans son esprit » (p. 360, fin de la note 2 de la page précédente).

laquelle elle se situe. Pour l'Aquinat, l'unité proprement dite d'un « tout » ne peut être qu'existentielle : c'est l'unité que les parties diverses d'un composé reçoivent du fait qu'elles *sont* en vertu du même acte d'exister qui leur confère l'*esse*. Le monde n'étant pas un composé unique, mais un ensemble d'êtres dont chacun est un composé particulier (de matière et de forme, de puissance et d'acte, d'essence et d'existence), on ne saurait attribuer à la totalité de l'univers une unité d'être, mais seulement une « unité d'ordre ». Si le monde de saint Thomas forme un tout parfait, c'est que la Sagesse divine disposa ses parties, inégales en dignité, l'une en vue de l'autre, en les ordonnant toutes proportionnellement par rapport à la perfection du tout¹⁵². Lorsque, vers la fin de sa dernière exégèse de *Creavit Deus ut essent omnia*, Maître Eckhart dit, en concluant — *Vel, ut proprius loquamur, ipsa unitas perfecta universi partes huiusmodi principalis*¹⁵³, cette phrase rend un son très différent de tout ce que le Docteur angélique pouvait dire sur l'unité du monde créé. Ce qui suit laisse hors de doute que, pour le dominicain thuringien, l'unité de l'univers signifie autre chose qu'une unité d'ordre¹⁵⁴. D'ailleurs, les références à Proclus et à Boèce¹⁵⁵, ainsi que l'application de la règle formulée dans le *De causis* au sujet de l'unité que les inférieurs désunis trouvent dans le supérieur dont ils subissent l'influence¹⁵⁶, montrent suffisamment l'orientation de la pensée de Maître Eckhart. C'est l'Un, principe premier de toute production divine, qui commande l'action de la Cause première, créatrice des *omnia* à partir du néant. Si la cause efficiente, en conférant l'*esse post non esse*, agit *sub ratione esse*, il faut donc préciser que, dans son action toute-puissante dont le terme ultime est l'*esse omnium creatorum*, opposé au *nihil*¹⁵⁷, la Cause première produit tout *sub ratione unius esse*. Il ne pourrait en être autrement, puisque l'*Esse* divin ne se révèle comme productif que dans le « suppôt » du Père, où l'Essence apparaît en tant qu'Unité. La production de l'être sera donc nécessairement marquée par le caractère propre à l'Un. Maître Eckhart donne cette précision en commentant le texte

(152) I^a, q. 47, art. 2 et 3.

(153) *Exp. in Sap.*, in *Archives*, III, 364.

(154) *Ibidem*: Ipse enim partes universaliter cuiuslibet totius non conferunt esse suo toti, sed e converso accipiunt esse a toto, per totum et in toto; in quantum enim huiusmodi, extra totum nullum prorsus esse habent, nisi solo falso nomine, utpote equivoce. — Les textes de saint Thomas que le P. Théry cite ici (note 4), voulant les rapprocher de ce passage d'Eckhart, ne font que souligner la divergence doctrinale. En effet, ils se rapportent tous à l'unité existentielle d'un composé, c'est-à-dire à un « tout » qui est très différent de la totalité de l'univers dans la doctrine thomiste. Or, dans ce passage de l'*Exp. in Sap.*, Maître Eckhart veut montrer précisément que l'unité d'être propre à un « tout » appartient en premier lieu à l'univers, conçu comme une totalité des *entia* créés.

(155) *Ib.*, pp. 361, 363-364.

(156) *Ib.*, pp. 362 et 363.

(157) *V. supra*, p. 75, note 133.

du même livre de la Sagesse : *Aequaliter cura est illi e omnibus* (6, 8). Les êtres (*entia*) singuliers, — dit-il, — quoique inégaux entre eux, reçoivent leur *esse* plus ou moins parfait *sub ratione unius esse, quod per se et primo cadit sub causalitate et aspectu primae causae*¹⁵⁸. Il ajoute dans la phrase suivante que cet être un, premier effet qui « tombe sous l'efficace et la considération de la Cause première », est l'*esse totius universi*. L'unité la plus parfaite d'un « tout » proprement dit appartient donc, selon Eckhart, à l'ensemble de l'univers. Ce n'est pas une unité d'ordre, comme chez saint Thomas, mais l'unité d'être d'où dérivent toutes les totalités secondaires, jusqu'aux composés singuliers, produits et conservés dans leur entité par l'Un, participé sur tous les degrés de l'être universel. Si l'unité d'un « tout », chez Eckhart, est toujours une unité d'être, ce n'est pas l'être qui donne l'unité au tout (comme dans le « tout » — composé individuel de l'Aquinat); au contraire, c'est l'*esse* qui est conféré *sub ratione unius* aussi bien à la totalité du monde créé qu'à chaque être individuel. Dans cette conception du rapport de tout ce qui est à la Cause première on reconnaît le principe d'une ontologie néo-platonicienne formulé par Boèce : *Omne quod est, idcirco est, quia unum est*¹⁵⁹.

L'efficiencia divine chez Maître Eckhart, tout en étant une « cause extérieure », source de l'*esse ab alio* dans les créatures, a sa racine dans l'Un, car elle est attribuée au Père¹⁶⁰, où elle n'est ni « efficiencia » ni « cause », mais *ratio causandi et efficiendi*¹⁶¹. « Raison » sous laquelle l'Être apparaît comme productif, l'Un — *Pater totius divinitatis et creaturarum*, détermine non seulement la génération de la « monade » qui Lui reste coessentielle », mais aussi la production du « verbe extérieur », des effets créés qui *sont* dans la mesure où ils participent à l'Un. La causalité créatrice dépend donc étroitement de l'Un et, si Avicenne avait tort de refuser à Dieu le pouvoir de produire immédiatement une pluralité d'effets, il reste néanmoins vrai que cette production des êtres multiples par l'Un n'est possible que dans l'unité des *omnia*, dans le « tout » qui se singularise dans les parties multiples et inégales entre elles. La multiplicité et l'inégalité des *omnia* s'attache à leur caractère proprement créaturel qui implique la séparation de l'Un et l'acheminement vers le non-être ; par contre, l'unité et l'égalité sont propres à Dieu¹⁶², elles ne conviennent aux créatures que *sub ratione unius esse, quod est totius universi*¹⁶³. « Tout ce qui est commun, en tant que commun, est Dieu ;

(158) *Exp. in Sap.*, in *Archives...*, III, p. 394.

(159) *In Porphyrium Commentaria*, I : PL 64, col. 83b.

(160) *Serm. lat.* II, 2 : LW IV, p. 14, n. 12.

(161) *Serm. lat.* XXV, 1 (*ib.*, p. 231, n. 252) : *Causa quidem efficiens foras descendit a ratione sive proprietate patris in deitate, ubi nec causa nec efficiens est, sed ratio causandi et efficiendi.* — Cf. *Serm. lat.* IV, 1 : *ib.*, p. 24, n. 21.

(162) *Exp. in Sap.*, in *Archives...*, III, 362.

(163) *Ib.*, p. 394.

tout ce qui n'est pas commun, en tant qu'il ne l'est pas, est créé », c'est-à-dire « quelque chose de fini, de limité, de distinct, de propre »¹⁶⁴. La conciliation de ces contraires n'est possible que dans une doctrine de la création, où la production de l'être est conçue en termes de dépendance du multiple vis-à-vis de l'Un. « Être » voudra dire ici « être un », c'est-à-dire « être quelque chose » ou « être l'ensemble de toutes choses », l'unité de tout ce qui est. Entre ces deux degrés extrêmes d'« être un », entre la substance individuelle d'Aristote, qui est l'unité de forme et de matière, et l'essentialité commune des *omnia* dans l'unité de l'univers, d'autres échelons viendront s'entreposer, en réunissant les parties multiples de l'univers dans les communautés d'espèces et de genres. L'*esse* — « première réalité créée », est conçu par le dominicain thuringien dans l'esprit géométrique du *Liber de causis*, qui veut que l'effet le plus universel de la Cause première, tout en étant « le plus intensivement uni », parce que participant en premier lieu « à l'Être pur et à l'Un vrai », admette néanmoins la multiplicité et la distinction¹⁶⁵. C'est l'« être de toutes choses », unifié dans la Cause première, au niveau suprême de son universalité, au delà des genres et espèces, — se particularisant en même temps graduellement, jusqu'aux êtres individuels, ces *omnia* qui forment ensemble la totalité de l'univers. Il semble bien que le premier effet de la création, pour Maître Eckhart, n'est pas l'*esse*-existence de saint Thomas d'Aquin, mais l'*ens commune*, le sommet de l'arbre logique de Porphyre : *ipsum ens, effectus Dei, quod non est in genere nec proprium alicui generi, sed commune omni generi*¹⁶⁶.

(164) *Serm. lat.* VI, 1 (LW IV, p. 52, n. 53) : Secundo nota quod omne commune, in quantum commune, deus, et omne non commune, in quantum non commune, deus non est, sed creatum est. Omnis autem creatura finitum quoddam, limitatum, distinctum et proprium est, et sic iam non caritas est ; deus autem se toto communis caritas est.

(165) Commentaire sur la proposition 4 (éd. Steele, p. 164 ; éd. Bardenhewer, pp. 166-167) : ... et non est post causam primam latius neque prius causatum ipso (esse). Propter illud ergo factum est superius creatis rebus omnibus et vehementius unitum. Et non est factum ita, nisi propter suam propinquitatem esse puro et uni vero in quo non est multitudo aliquorum modorum. Et esse creatum, quamvis sit unum, tamen multiplicatur, scilicet quia ipsum recipit multiplicatam. Et ipsum quidem non est factum multa, nisi quia ipsum, quamvis sit simplex et non sit in creatis simplicibus ipso, tamen est compositum ex finito et infinito.

(166) *Exp. in Io.*, LW III, pp. 88-89, n. 103 : Rursus : in propria venit. Notandum quod creatum omne, cum sit hoc aut hoc, distinctum quid, proprium alicui generi, speciei vel singulari. Deus autem non est quid distinctum aut proprium alicui naturae, sed commune omnibus. Est enim extra et super omne genus. Probat hoc ipsum ens, effectus dei, quod non est in genere nec proprium alicui generi, sed commune omni generi. Deus ergo in hunc mundum veniens, creatum assumens, factus homo, quasi de fastigio communis venit in propria. — Ce texte est très explicite : l'*ens commune* transcende tous les genres, étant commun à tous, mais il n'en reste pas moins créé, en tant qu'« effet de Dieu ». En s'incarnant, le Verbe in propria venit (Jean I, 11), c'est-à-dire qu'il assumait non seulement l'« être commun », qui participe en premier

Il y a dans cette conception de l'être créé une tension entre le commun et le particulier, entre l'unité de l'être dans la Cause et sa multiplication dans les effets, entre ce qui est propre à Dieu et ce qui caractérise le créé comme tel, tension qui doit répondre à l'ambiguïté inhérente à la condition des créatures, profondément ressentie par Eckhart. On ne saurait concilier ces contradictions en interprétant la doctrine de la création chez Maître Eckhart uniquement en termes d'efficiencia extérieure, sans faire intervenir un autre moment, celui de la participation. Si l'être créé est un *effet* de la Cause première, cet *extra-factum* ne pourrait subsister dans son altérité, en tant qu'« effet » opposé à la « cause », comme une maison qui n'a pas été produite *ex nihilo*, une fois construite, subsiste en dehors de son architecte, sans plus participer à la pensée de l'artisan. Comme nous l'avons vu, toute opposition de la créature à Dieu révèle son néant : en dehors de Dieu la créature n'est rien — *sine ipso factum est nihil* (Jean 1, 3). L'extériorité des créatures n'est concevable à l'état pur que dans la « pureté » du néant. Il est donc impossible de l'opposer, comme condition des êtres créés, à l'intériorité divine : cette dernière prévaudra toujours sur l'être distinct des créatures extérieures à leur Cause, comme l'Un prévaut sur la dualité, racine de toute multiplicité, premier pas du *recessus ab Uno*. Si l'ens commune est le premier effet de Dieu, la dualité dans laquelle il tombe nécessairement, en tant qu'effet extérieur à sa cause, est à la base de sa divisibilité, de cette multitude des *omnia* qui constitue l'aspect proprement créaturel de l'univers. Mais la communauté de l'être, attribut universel, appartient à Dieu (Maître Eckhart dit même que Dieu est cette communauté)¹⁶⁷, parce que la raison suprême de la productivité divine est l'Un : produit *sub ratione Unius*, le premier effet de Dieu doit participer à l'unité, malgré toutes ses divisions et particularisations ultérieures. La participation platonicienne vient compléter la causalité efficiente d'Aristote dans la doctrine de la création du théologien allemand, pour remédier à l'extranéité des effets créés qui équivaldrait, pour Eckhart, à leur réduction au néant.

L'extériorité des effets créés appartient à l'aspect passif de la création ; dans ce sens, la Cause divine n'est jamais vraiment « extérieure ». Si l'effet doit être extérieur à sa cause, dans la mesure où toute causalité efficiente implique la dualité, une Cause qui a l'Un pour principe de son action ne saurait rester extérieure à son effet. Elle sera donc présente dans l'intériorité intime de toute créature et la structure intérieure d'un être créé s'étagera en profondeur, selon les degrés de plus en plus universels de participation à la Cause première de tout ce qui est :

lieu à l'Unité divine, mais aussi la nature humaine « propre » individuelle. Ce passage répond aux difficultés signalées plus haut, au sujet des deux aspects du Verbe — dans le Père et dans le monde (*v. supra*, p. 51 ss.).

(167) *V. supra*, p. 81, note 164.

*Creatura foris est, Deus autem intimus est et in intimis. Patet hoc in effectu Deo proprio, qui est esse intimum omnibus, in intimis omnium*¹⁶⁸.

En examinant ce texte dans le chapitre précédent, nous nous sommes intéressé surtout à la présence secrète de la Dèité, dissimulée *sub ratione esse et essentialiae*, dans le fond intime des créatures. Il faut noter à présent que, tout en restant caché dans son essence inopérante, le Dieu intériorisé se manifeste comme Cause qui produit l'« être intime à toutes choses ». Pour être, comme Dieu, *in intimis omnium*, cet « effet propre de Dieu » doit participer à l'intériorité de sa Cause. Multiples et particularisées quant à leur aspect extérieur de substances individuelles, les créatures le sont de moins en moins dans la profondeur de leur être, où elles se trouvent réduites graduellement, au delà des espèces et des genres qu'elles participent dans leurs « principes intérieurs », à l'unité première de l'être commun à toutes choses, premier effet de Dieu produit dans le fond intime de tout ce qui est.

Si l'on ajoute, en anticipant sur ce qui sera examiné plus loin, que l'intellect humain découvre à l'intérieur des choses créées les « principes premiers » de leur cognoscibilité et de leur être, « principes » qui sont le rayonnement des « raisons » incréées dans les ténèbres des créatures, on comprendra mieux dans quel sens l'Unité divine « affecte » la production extérieure. La création des substances par la cause efficiente doit être accompagnée de différents degrés de participation des effets à la Cause, qui sont autant de degrés intériorisés de présence intellectuelle de l'Un dans le multiple. Rappelons encore une fois que l'Un, principe initial de la production divine, est l'Intellect paternel. Dégagé, vide de toutes choses et, en même temps, comprenant tout ce qui est¹⁶⁹, il montre les deux aspects de l'Essence divine, manifestée dans l'Un comme « pureté » et « plénitude » de l'Être. Ces deux aspects — exclusif et inclusif — des *omnia* se retrouvent dans l'action de la « cause analogique ». Si elle produit les créatures à l'extérieur — *sub principio, non apud ipsum*¹⁷⁰, dans leur nature inférieure à l'Intellect¹⁷¹, cette extériorité des effets créés n'exclut pas la présence de l'Un à tous les niveaux de l'universalité de

(168) *Exp. in Io.*, C., f. 106^{rb}, ll. 52-55. V. *supra*, p. 33.

(169) V. *supra*, note 118 à la page 72. — Ceci répond au principe formulé par Aristote, au sujet de l'intellect possible, dans le *De anima*, III (429a) : pour recevoir toutes les formes, l'intellect doit être libre de toute forme. Cf. la « Question parisienne », *Utrum in deo sit idem esse et intelligere*, in LW V, pp. 47-48, n. 12 ; in OL XIII (éd. A. Dondaine), p. 9, ll. 12-17. Voir aussi *Exp. in Io.*, LW III, p. 202, n. 241, etc.

(170) V. *supra*, p. 51, note 36.

(171) *Lib. Par. Gen.*, C., f. 29^{ra}, ll. 33-38 : *Illic enim quidditas rei dividitur, dicitur in suppositis et permiscetur alieno, ut iam non sit vera, nec pertineat ad regionem intellectus, sed foris et extra speciem nature sue effecta et extra facta, in materia vel supposito, in natura que est inferior intellectui, ut patet ex De causis.* — *Lib. de causis*, prop. 9, commentaire (éd. Steele, p. 169 ; chez Bardenhever, prop. 8, à la p. 172).

l'être, niveaux que l'intellect humain découvre en pénétrant à l'intérieur des choses, là où elles participent à l'intellectualité de leur Cause essentielle.

12. Voie de l'éminence unifiée.

En connaissant l'*ens commune*, degré suprême de l'unité participée des *omnia*, on découvre le premier concept de l'être créé et, en même temps, le premier effet de la Cause créatrice de l'univers. Cependant on n'atteint pas encore à la connaissance de Dieu, quoiqu'on reconnaisse au sommet de la structure logique des choses, dépouillée par l'intellect agent de tout ce qui la dissimule sous l'ombre¹⁷² des «suppôts» singuliers, le degré le plus élevé (ou, si l'on veut, le degré le plus intérieur) de participation aux aspects intellectuels de la Cause première, présente dans ses effets. Même si l'on avait une connaissance directe de tout ce qui peut tomber sous la lumière de l'intellect agent, connaissance de l'univers que le premier homme avait eue avant le péché¹⁷³ et que Moïse aurait reçue également, d'après Maïmonide, on ne connaîtrait encore Dieu que dans ses *posteriora* c'est-à-dire à partir de ses œuvres¹⁷⁴. Ayant connu «l'essence du monde entier dans une intellection vraie et ferme», Moïse n'a pas reçu la connaissance du Créateur tel qu'Il est dans sa substance, il n'a pas vu sa Face¹⁷⁵. Connaître la perfection de l'univers dans son essence, comme l'*ens commune* différencié par les genres et les espèces dans les *omnia*, c'est atteindre à la compréhension du *quod est* créé, «toujours matériel» par rapport à la formalité absolue du *quo est* divin¹⁷⁶. Or c'est la Forme divine que l'on cherche à connaître, en désirant voir la face de Dieu¹⁷⁷.

Tant qu'on reste dans la dualité Créateur — créature, Cause, — effet, on se place dans la perspective où la Parole unique du Père est entendue deux fois. La connaissance de Dieu et des créatures que l'on peut avoir

(172) *Ibidem*, f. 29^{va}, ll. 23-28 : Res autem iam producta extra producentem cadit et descendit foris, extra esse producentis et extra ipsius vivere et intelligere, obumbratum umbra temporis vel saltem factionis et causati, facti scilicet et suppositi, positi scilicet sub et infra producentem.

(173) *Exp. in Gen.*, I^a ed., C., f. 17^{va}, ll. 13-15. — Cf. S. Thomas d'Aquin, I^a, q. 94, a. 3.

(174) *Exp. in Ex.*, C., f. 57^{vb}, l. 53 - f. 58^{ra}, l. 25.

(175) *Ibidem*, f. 57^{vb}, ll. 46-53 : Fecit enim ipsum scire naturam et vires ipsorum et colligationem partis cum parte et coniunctionem et distinctionem omnium encium. Hoc est dicere, quod ipse intellexit essentiam mundi totius intelligentia vera et firma. De alio vero quod petivit a creatore moises, ut notam faceret ei substantiam suam, respondit ei quod substantia ipsius non potest comprehendi sicut est. Et hoc est quod infra sequitur : ' Non poteris videre faciem meam '.

(176) *Serm. lat.* XXV, 1 : LW IV, p. 230, n. 251.

(177) *Exp. in Ex.*, C., f. 57^{va}, ll. 40-41 : Sapientie 8^o (2) : ' Amator factus sum forme illius '. Forma eius facies eius est.

à ce niveau ne saurait contenter la spéculation d'un mystique qui a fait de l'Un le premier principe de la production divine. Pour connaître la Cause première en elle-même, indépendamment de la relation extérieure qui l'oppose à ses effets, pour connaître toutes choses telles qu'elles sont par elles-mêmes, au delà de l'opposition entre l'*esse ab alio* et l'*esse non ab alio*, il aurait fallu dépasser tous les degrés de participation des *omnia* à *Unum* et atteindre l'identité ponctuelle du tout dans l'Un. Cette unification radicale est impossible tant qu'on reste en dehors du centre de la sphère infinie, centre qui est partout où Dieu opère dans le fond inaccessible des créatures. Or ce fond est celui de la transcendance intériorisée de l'Un, où les « quiddités » de toutes choses ne sont qu'un « bouillonnement formel » de l'Essence dans l'Intellect paternel qui engendre éternellement le Verbe et revient sur lui-même, pour exprimer dynamiquement l'identité de l'Être, inexprimable dans son repos essentiel. Dans cette intériorité absolue, l'« homme intérieur » — *spaciosissimus, quia magnus sine magnitudine* — trouve, en dépassant l'espace et le temps, Dieu dans son unité première avec tout ce qui est¹⁷⁸. En dehors de ce Point secret d'omni-unité divine, où il ne saurait pénétrer que dans un moment intemporel de l'expérience mystique qui perce la durée et disjoint la continuité du créé, le théologien doit se contenter d'une connaissance de Dieu *a posteriori*. Il se voit obligé de remonter vers la Cause première à partir de ses effets, étant réduit à une connaissance toujours insuffisante, malgré la multitude de noms par lesquels toutes les créatures louent extérieurement le « nom au-dessus de tout nom »¹⁷⁹.

Comme nous l'avons dit au début de ce chapitre¹⁸⁰, la polynymie divine, qui suppose une attribution à la Cause première des perfections trouvées dans ses effets, est traitée par Maître Eckhart en termes d'une voie d'éminence, où le moment négatif ne sert qu'à éliminer le « mode de signifier », inévitablement impropre, des concepts empruntés à la réalité créée. Il n'est pas étonnant que le dominicain thuringien, en se plaçant dans cette perspective de la connaissance théologique, se rapproche de saint Thomas¹⁸¹ et veuille interpréter avec lui les négations de Denys dans un

(178) *Opus sermonum*, C., f. 140^{va}, ll. 11-15 : in homine interiori habitat veritas et deus, cuius natura est semper et solum esse intus et in intimis. Quod si deus, utique et omnia, sive angeli sive quevis alia : in deo enim sunt omnia, nec quicquam extra ipsum penitus. — Cf. *ibid.*, f. 164^{va}, ll. 53-56.

(179) *V. supra*, p. 60 et note 78.

(180) *V. supra*, p. 43.

(181) Le R. P. Théry se réfère à un article incriminé où Maître Eckhart déclare qu'il serait aussi faux de dire « Dieu est bon » que d'appeler noir ce qui est blanc (Deuxième acte d'accusation, art. 54, in *Archives...*, I, p. 259), pour conclure que le théologien allemand s'arrête au seconde stade de la voie d'éminence et penche vers l'agnosticisme, en rompant « le bel équilibre qu'avait tracé saint Thomas » (*Contribution à l'histoire du procès d'Eckhart*, in *La Vie spirituelle*, XIV, n° 3, juin 1926, pp. 64-65). Ce jugement du grand érudit dominicain est injuste : Maître Eckhart n'a

sens qui minimise la portée de l'apophasis : les négations apparaissent ici comme des correctifs nécessaires, une sorte de « catharsis » apophatique par laquelle doivent passer les affirmations pour être finalement rapportées à Dieu — *per causalitatem, per negationem, per eminentiam*¹⁸². Comme chez saint Thomas et tout autre théologien chrétien attribuant à Dieu les perfections connues dans les créatures, chez Maître Eckhart ces noms divins multiples se rapportent tous, en dernier lieu, à l'essence commune de la Trinité. Cependant, puisque l'Essence ne se montre comme source d'action que dans le « suppôt » du Père, c'est à l'Essence en tant qu'elle est manifestée dans l'Un, c'est à l'Unité absolue de l'Être qu'il faudra attribuer tous les noms recueillis dans les perfections diverses qui peuvent être trouvées dans les êtres créés. Considérée en elle-même, non déterminée par l'Un, l'Essence reste « innommable » : elle ne reçoit la polynymie que dans l'Un qui l'oppose au multiple et supprime en même temps cette opposition, en niant la négation de l'être propre à toute multitude et distinction. Il n'y a donc aucune contradiction à ce que le sujet des attributions apparaisse tantôt comme *Esse* ou Essence, tantôt comme *Unum* : il s'agit toujours de l'Être déterminé par l'Un. C'est dans ce sens que Maître Eckhart fait de l'*Esse* le premier nom divin, « supérieur à tous les noms »¹⁸³, après avoir parlé en termes identiques de l'*Unum*, dans la même *Exp. in Ex*¹⁸⁴. Il importe de tenir compte du rôle primordial de l'Un dans la production divine intérieure et extérieure en examinant la doctrine de la « translation » des noms multiples à la Cause première chez Maître Eckhart. En effet, c'est l'Un, l'*Omninominabile*, qui rassemble toutes les perfections prédiquées de Dieu, pour les résoudre dans la « pureté » et l'unité indistincte de l'Essence, qu'il signale en même temps que sa « plénitude ».

Dans son commentaire sur l'Exode, avant d'aborder la question des relations¹⁸⁵, Maître Eckhart insiste sur la simplicité de l'essence qui

pas méconnu l'apophasis purificatrice des concepts, celle de la voie d'éminence. Dans le passage visé par le R. P. Théry (tiré du sermon allemand *Quasi stella matutina...*, Pr. 9 in DW I, p. 148 ; trad. fr., éd. F. Aubier, p. 161) il s'agit d'un autre mode de théologie négative que l'on pourrait appeler l'« apophasis de l'opposition ». Nous l'examinerons plus loin, dans le ch. IV de cet ouvrage.

(182) Sur les principes de la voie d'éminence, voir surtout *De potentia*, q. 7, art. 3 et 5.

(183) *Exp. in Ex.*, C., f. 51^{va}, ll. 28-58 : *Quarta ratio ad principale : id quod est super omne nomen nullum nomen excludit, sed omne nomen generaliter includit et qualiter indistincte, nec aliquid illorum per consequens est ipsi proprium preter id quod est super omne nomen, commune omnibus nominibus ; sed esse est commune omnibus entibus et nominibus ; per consequens esse <est> nomen proprium dei solius... Et hoc est quod in psalmo (137, 2) dicitur : ' Magnificasti super omne nomen sanctum tuum '.* Philipp. 2^o (9) : ' donavit illi nomen quod est super omne nomen '. Et in De causis, 22^a propositione : ' causa prima est super omne nomen quod nominatur '.

(184) *Ibidem*, f. 43^{vb}, ll. 25-40 (avec les mêmes citations de l'Écriture et du *Liber de causis*). V. *supra*, p. 42, note 4.

(185) Nous examinerons cette « quaestio nodosa », comme l'appelle Eckhart, plus loin, en parlant de la doctrine trinitaire du Maître thuringien.

échappe aux distinctions. Il commence par une étude de quelques opinions des « philosophes grecs et arabes et des sages hébreux » sur le caractère impropre des affirmations au sujet de Dieu¹⁸⁶. En appuyant les textes des philosophes sur des autorités scripturaires et théologiques, Eckhart en tire des arguments en faveur de la « pureté » de la substance divine qui ne souffre aucune « adjonction », n'admet aucune « disposition » (= qualité)¹⁸⁷. En effet, la forme simple, selon Boèce, ne peut être un sujet des accidents : *ei enim quod est aliquid accidere potest, ipsi aulem esse sive quod est nihil accidit*¹⁸⁸. Or tout ce qui est qualité relève du genre des accidents, étranger à la simplicité et « formalité » divine¹⁸⁹. Mais Eckhart invoque surtout l'argument de l'unité. Ce qui est vraiment un exclut tout ce qui est nombre ; Moïse Maïmonide a donc raison de dire que Dieu est un « par tous les modes et selon toutes les raisons », de sorte qu'on ne pourrait trouver en Lui aucune multiplicité réelle ou « de pensée »¹⁹⁰. En passant ensuite aux « traditions de nos docteurs chrétiens », le maître dominicain revient sur l'argument de l'unité absolue de Dieu et, en répétant la même sentence de « Rabymoses », renforcée par une référence à Ibn Gébirol, écarte de la pureté de l'Essence divine tout « crime » (*reatus*) ou « tache » (*macula*) de distinction, qui est un défaut d'être et d'unité¹⁹¹. Toutes les perfections qui peuvent être observées distinctement dans les créatures ne sont qu'une seule et même perfection en Dieu. En paraphrasant un passage de saint Thomas¹⁹² (sans le nommer d'ailleurs) Maître Eckhart ajoute : s'il avait été possible à quelqu'un de voir l'essence de Dieu par

(186) C., ff. 43^{vb}, l. 25-45^{ra}, l. 51.

(187) La raison propre de l'accident de qualité est d'être une *dispositio substantiae*, comme la quantité est une *mensura substantiae* (cf. S. Thomas, I^a, q. 28, a. 2 ; *Sup. I Sent.*, d. 8, q. 4, a. 3).

(188) *Exp. in Ex.*, C., f. 44^{vb}, ll. 16-18. — Boèce, *De trinitate*, c. 2 : PL 64, 1250cd.

(189) *Ibidem*, ll. 13-15 : *Omnis dispositio est accidens vel manat de genere accidentis et accidentis sapit naturam. Sed hoc repugnant divine simplicitati et formalitati.*

(190) *Ibid.*, ll. 26-32 : *Quinta sic formatur : id in quo cadit dispositio in ipso cadit aliqua multitudo ; sed hoc repugnat divine nature unitati : hoc enim vere unum est in quo nullus numerus est, ut ait boetius. Et rabymoses dicit quod deus est unus omnibus modis et secundum omnem rationem, ita ut in ipso non sit invenire aliquam multitudinem in intellectu vel extra intellectum.* — Boèce, *De trinitate*, c. 2 : PL 64, col. 1250c. — Moïse Maïmonide, *Le Guide des indécis*, I, c. 50 (voir S. Munk, *op. cit.*, I, pp. 180-181).

(191) *Ibid.*, f. 45^{va}, ll. 31-43 : *Distinctio enim quam importat li ' omnia ' reatus est utique macula et defectus esse et unitatis. Omne enim quod est aut super omnia est et super numerum, aut inter omnia numeratur (ms. : numerantur). Super omnia vero et extra numerum nichil est preter unum. In uno autem nulla prorsus cadit nec cadere potest differentia, sed omnia differentia sub uno est, ut dicitur in fonte vite, libro 5^o.* — Ibn Gébirol (Avicbron), *Fons vitae* (texte latin de Petrus Hispanus et de Gundissalinus), éd. Cl. Baeumker, in *Beiträge...*, I, 4 (Münster 1895), p. 315. — Suivent les mêmes références à Boèce et à Moïse Maïmonide (v. la note précédente), avec cette conclusion : *Qui enim duo vel distinctionem videt, deum non videt.*

(192) *Sup. I Sent.*, d. 2, q. 1, a. 3 (éd. Mandonnet, I, p. 70).

elle-même, — et non à partir des créatures ou par l'intermédiaire de quelque chose d'autre qu'elle-même, — il aurait vu une perfection unique et, par elle et en elle, toutes les perfections ; il ne verrait pas cette perfection par d'autres, car elle ne serait pas « celle-ci » ou « celle-là », mais *quid unum super omnes*. Si l'on voulait donner un nom à cette perfection suprême par laquelle et dans laquelle on verrait tout, ce nom devrait être nécessairement celui de l'Un. Maître Eckhart confirme cette déclaration par un texte du prophète Zacharie, en lui donnant une nouvelle tournure : « en ce jour le Seigneur sera un et l'Un sera son nom » (14, 9)¹⁹³. Le Dieu de la Bible reçoit ici son nom eschatologique de sources néo-platoniciennes¹⁹⁴. Cependant, ce n'est pas l'Un supérieur à l'Être, provenant de la première hypothèse du Parménide, mais l'Un contenant tout dans son unité, celui qui se rapproche plutôt de l'Intelligence — deuxième hypostase platonicienne. Ce nom « au-dessus de tous les noms » n'est pas le « nom innommable » de Dieu : c'est son nom « unique », « singulier », rassemblant toutes les perfections — sagesse, puissance ou autres — divisées dans les créatures, mais en Dieu *unum omnia*, « omni-unité ». Unifiées et réellement identiques avec l'Essence, toutes les perfections sont ici *res una, perfectio una*¹⁹⁵. En effet, l'Un-Essence est considéré, dans ce contexte, par Maître Eckhart comme le *Quo est* ou « formalité », comme la Cause divine des perfections créées¹⁹⁶. D'ailleurs, tout ce passage de l'*Exp. in Ex.* commente l'autorité *Omnipotens nomen eius* (15, 3), en rapportant la

(193) *Exp. in Ex.*, C., f. 45^{va}, ll. 4-12 : Hinc est, quod qui ipsum deum videret per se ipsum, per essentiam dei, scilicet non ex aliis nec per alia media, videret unicam perfectionem et per ipsam et in ipsa videret omnes perfectiones, non ipsam per illas. Hec tamen perfectio non esset hec vel illa, sed quod unum super omnes. Et si illi quod videret, per quod et in quo videret, nomen imponeret, ipsum necessario esset unum, secundum illud Zacharie, ultimo : ' in illa die erit dominus unus et nomen eius unum '. — Cf. S. Thomas, *op. et loc. cit.* Le texte de Zacharie est aussi cité. Cependant le *nomen unum*, dans ce passage du Docteur évangélique qu'Eckhart suit de près, veut dire simplement « le nom unique », sans aucune allusion à l'Un : Si autem intellectus noster Deum per se ipsum videret, illi rei posset imponere nomen unum, quod erit in patria ; et ideo dicit Zacharia, ultimo : ' In die illa erit Dominus unus et nomen eius unum '. Illud autem nomen unum non significaret bonitatem tantum, nec sapientiam tantum, aut aliquid huiusmodi, sed significata omnium istorum includeret.

(194) Ailleurs, dans la même *Exp. in Ex.* (f. 50^{va}, ll. 7-15), le texte de Zacharie est appliqué au *nomen tetragrammaton*, qui n'est pas emprunté aux créatures — *non sumptum ab aliquo opere*.

(195) *Ibidem*, f. 45^{va}, ll. 12-18 : Hoc tamen unum non esset nomen sapientie, nec potentie et sic de singulis, sed esset unum omnia, super omnia, in quo omnia, secundum illud philippens. 2^o : ' Donavit illi nomen quod est super omne nomen '. Nomen, inquit, in singulo, quia est unum quod est super omne nomen, quia omnium nominum perfectiones, divise in creaturis, in ipso est res una, perfectio una.

(196) *Ibid.*, f. 45^{rb}, ll. 59-62 : perfectiones autem omnes et omnium generum, cum sint in deo utpote in causa, entia prima omnium, et in ipso necessario sunt unum simpliciter et res una et deus unus. Omne autem quod in uno est et in quo unum est, ipsum est unum.

toute-puissance à l'Esse qui est la « forme première » de l'action divine¹⁹⁷. Le nom de l'Un exprime donc le rapport des *omnia* à l'Essence, envisagée ici comme une monade toute-puissante. Si elle reçoit tous les noms, distincts dans les créatures, c'est en les réduisant à l'unité.

En partant de ce caractère de l'Un, Maître Eckhart veut résoudre une question « fameuse » et « embrouillée », assez proche du problème des relations et propriétés personnelles (qu'il appelle également *nodosa quaestio*). Cette question porte sur les attributs : sont-ils distincts en Dieu ou bien uniquement dans notre entendement ?¹⁹⁸ Il est remarquable que le dominicain thuringien, après avoir suivi presque littéralement, quoique avec un accent différent¹⁹⁹, le développement de saint Thomas sur l'identité réelle des perfections en Dieu, se sépare brusquement du Docteur angélique dans la réponse à la question posée²⁰⁰. Saint Thomas, sans admettre la pluralité d'attributs distincts *ex parte Dei*, ne veut pas non plus qu'elle soit uniquement *ex parte intellectus nostri*. Le seul « concept » apte à représenter Dieu parfaitement est le Verbe incréé. Cette *conceptio* étant unique, tous les concepts que nous formons en les rapportant à Dieu seront insuffisants et, par suite, nécessairement multiples dans notre entendement. Mais ces concepts multiples signaleront en Dieu, en vertu d'un rapport d'analogie, quelque chose d'inconnu qui correspond à chacun d'entre eux²⁰¹. Ils ont donc un fondement *in re*, sans qu'il existe en Dieu une pluralité réelle d'attributs. Ayant devant ses yeux ce texte de saint Thomas : *Et sic patet..., quod pluralitas istorum nominum non tantum est ex parte intellectus nostri formantis diversas conceptiones de Deo*, — Maître Eckhart a écrit ceci : *Constat enim, quod distinctio attributorum divinarum, potentie scilicet, sapientie, bonitatis et huiusmodi, totaliter est ex parte intellectus, accipientis et colligentis cognitionem talium ex creaturis et per creaturas*²⁰².

On pourrait croire que la pensée d'Eckhart s'accorde avec l'opinion

(197) *Ibid.*, f. 43^{ra}, l. 57-43^{rb}, l. 4 : Omne agens potest naturaliter et omnia illa et sola illa per se, que continentur sub forma que in ipso est principium actionis. Sed esse est principium omnis actionis divine. Igitur deus potest omnia que sunt et esse possunt. Maior declaratur exemplariter, inducendo in omnibus agentibus artis et nature... (*ib.*, ll. 27-32) : Minor autem, scilicet quod esse sit principium omnis actionis, sit principium formale, patet, tum quia ipse se totus est esse, tum quia in ipso nichil est aliud quam esse aut preter esse. Concluditur igitur quod volumus, scilicet quod deus potest (ms. : preter) omnia que sunt et que esse possunt, simpliciter et absolute omnia.

(198) *Ibid.*, f. 45^{va}, ll. 18-21 (suite du passage cité plus haut, v. la note 195) : Ex hiis patet evidenter veritas nodose questionis illius et famose, utrum distinctio attributorum sit in deo vel in sola apprehensione intellectus nostri.

(199) *V. supra*, p. 88, note 193.

(200) Chez saint Thomas elle est formulée ainsi : *Utrum pluralitas rationum, quibus attributa differunt, sit tantum in intellectu, vel etiam in Deo* (*Sup. I Sent.*, d. 2, q. 1, a. 3).

(201) La fin de *solutio*, v. *ibidem* (éd. Mandouret, p. 71) : Et sic patet quartum, etc.

(202) *Exp. in Ex.*, C., f. 45^{va}, ll. 21-24 (suite du texte cité dans la note 198).

de Maïmonide, critiquée par saint Thomas²⁰³, et s'achemine vers une sorte de nominalisme dans la doctrine des attributs. Cependant cette impression est fautive : si la distinction des attributs appartient « totalement » à l'intellect, c'est que du côté de Dieu l'accent est mis sur l'Un, opposé à *omnia*, à toutes les perfections qui, dans les créatures, « tombent » dans le nombre, dans la multitude et la distinction²⁰⁴. Étant *ab Uno*, elles sont *sub Uno* au niveau de l'être créé, où notre intellect les rassemble pour s'élever vers la notion de l'Un qui est *super omnia*, vers « le nom qui est au-dessus de tous les noms ».

La différence avec saint Thomas, qui voit dans la simplicité de l'essence la raison de l'identité réelle des attributs en Dieu²⁰⁵, peut sembler assez subtile et insignifiante. Pourtant la simplicité se distingue de l'unité, car elle s'oppose à la composition tandis que l'unité a son contraire dans la multiplicité. L'être créé de saint Thomas implique une composition métaphysique d'essence et d'existence, identiques en Dieu. Par rapport à Dieu l'être créé se définit donc comme ce qui n'est pas son acte même d'exister, ou comme ce qui n'existe pas par son essence même. Pour transférer les perfections créées en Dieu, il faudra les identifier chaque fois avec l'Acte existentiel par lequel Dieu est ce qu'Il est : Celui qui est, étant Sagesse, Celui qui est, étant Bonté, etc. L'être créé de Maître Eckhart est caractérisé par le *casus ab Uno* : tombé dans la dualité (Cause-effet) qui est à l'origine de la division, il est multiple et divisible, même quand il participe à l'unité, en vertu de la dépendance des *omnia vis-à-vis* de l'Un. L'attribution à Dieu des perfections diversifiées dans les créatures suppose donc leur fusion dans l'Un — perfection unique, l'*Unum-omnia*, le *nomen omninominabile*, où tous les attributs convergent pour ne plus se distinguer mutuellement. Dans les deux cas, — celui de Thomas et celui d'Eckhart, — les couples d'oppositions qu'il faut transcender par la voie d'éminence semblent appartenir à deux doctrines de l'être différentes. Nous examinerons cette question dans le chapitre suivant, en nous demandant si la distinction d'essence et d'existence dans les êtres créés a pour Maître Eckhart le même sens que pour saint Thomas.

(203) *Sup. I Sent., loc. cit.* (p. 68) : Et sic, secundum hanc opinionem (Rabbi Moïsis), rationes horum attributorum sunt tantum in intellectu, et non in re, quae Deus est ; et intellectus eas adinvenit ex consideratione creaturarum vel per negationem, vel per causalitatem, ut dictum est.

(204) *Exp. in Ex., C., f. 45^{va}, ll. 24-29* (suite du passage que nous venons de citer) : ... ubi (in creaturis) necessario, hoc ipso quod ab uno quidem sed sub uno, incidunt in numerum, multitudinem et distinctionem et reatum sive maculam, quo inter omnia numerantur. Quod enim in uno et unum offendit, cadens ab uno, incidit reatum distinctionis et cadit inter omnia. — Maître Eckhart interprète dans ce sens le texte de saint Jacques (2, 10) : ' Quicumque autem totam legem servaverit, offendat autem in uno, factus est omnium reus '. De là l'expression : *reatus distinctionis*.

(205) Sed divinae essentiae simplicitas est tota causa quare ista attributa in Deo non differunt (*Sup. I Sent., loc. cit.*, p. 65).

La polynymie de Maître Eckhart n'est pas la contre-partie de l'anonymat divin : elle s'oppose au nom unique, à l'Un qui transcende, en les absorbant dans son indistinction, tous les attributs distincts que l'intellect humain recueille dans les effets créés. Chez saint Thomas la multiplicité des noms divins doit remédier à l'impossibilité de connaître Dieu par essence ici-bas ; elle s'oppose donc au nom ineffable qui ne saurait être révélé que dans la vision béatifique. Le « nom unique » de l'Aquinat n'est pas celui d'un attribut, mais le nom même — inconnu — de l'Essence qui est son propre Exister. Là où saint Thomas parle du nom unique, *inconnais-sable in via* parce qu'il n'y a pas de concept créé pour exprimer l'essence divine²⁰⁶, Maître Eckhart parle du nom « Un » — nom suprême, puisqu'il signale la « raison » qui fait coïncider tous les attributs dans l'identité de l'Essence inconnaissable. Ainsi, lorsqu'il se sépare de saint Thomas en déclarant que la distinction des attributs divins appartient totalement à notre intellect, le théologien allemand ne se rapproche nullement d'une conception nominaliste des perfections prédicables. Au contraire, son attitude est celle d'un réalisme et d'un optimisme intellectuel extrêmes. Ne voulant pas se contenter d'établir *ex parte Dei* la nécessité pour un intellect créé de former les concepts multiples à partir des créatures, Maître Eckhart lui accorde en même temps la possibilité de concevoir une perfection suprême et unique. Ce premier attribut sans nous permettre de nommer l'Essence, toujours indicible, n'en constitue pas moins sa première détermination et, par rapport à tous les autres « noms divins », représente la raison de leur indistinction *in divinis*²⁰⁶.

En exaltant l'Un au-dessus de tous les attributs, Maître Eckhart assigne à l'intellect en quête de la connaissance de Dieu une voie qui sera déterminée par la réciprocité de l'Un et de *omnia*. Si l'intellect humain reçoit dans le domaine créé la connaissance des attributs distincts, il connaît aussi et peut nommer l'attribut qui se distingue de tous les autres par cela même qu'il n'admet aucune distinction des attributs en Dieu. L'Unité n'est pas une « autre perfection » prédicable, mais la perfection unique rassemblant à son niveau supérieur, « au-dessus de tous les noms », tout ce qui peut être affirmé de l'Essence divine. *Unum est le nom suprême de la Cause première, nom qui comprend tous les attributs (præhæbet omne nomen), en permettant aux créatures de louer Dieu « par tous les noms »*²⁰⁷. Ce nom de l'Un, qui n'est pas inénarrable quoique supérieur à toute narration, *non innominabile sed omninominabile*²⁰⁸, est le point d'aboutissement pour l'intellection humaine qui procède à partir des *omnia*. Mais il désigne aussi le point de départ de l'intellection divine qui produit

(206) Saint Thomas signale une opinion analogue, en l'attribuant à Denys et à Anselme. Cf. *Sup. I Sent., loc. cit.*, pp. 68-69.

(207) *V. supra*, p. 60, note 78.

(208) *V. supra*, pp. 41 et 60 s.

les « raisons » de toutes choses dans la Raison unique ou le Logos. L'Un est donc le « Principe sans principe » de l'opération intellectuelle de Dieu c'est-à-dire l'Intellect paternel.

« Raison » d'indistinction et, en même temps, d'action, l'Un approprié au Père est Intellect divin surtout sous ce dernier aspect, celui de la productivité. Si les perfections attribuables à Dieu ne sont multiples et distinctes que dans la production extérieure, étant réellement et intellectuellement indistinctes en Dieu, leur distinction intellectuelle qui appartient à la pensée humaine n'en reste pas moins vraie. Elle trouve son fondement en Dieu, dans la mesure où la *res una* est considérée par l'Intellect sous des « raisons » distinctes²⁰⁹, quoiqu'elles n'apparaissent comme telles qu'en dehors de l'Un. Dans l'Intellect divin la coïncidence de l'identité et de la diversité des « raisons », leur indistinction et distinction non opposées dans le mouvement intérieur de la « Vie », ne peuvent être exprimées que par l'image du « bouillonnement »²¹⁰. Les « attributions distinctes » répondent à « quelque chose qui est vrai et réel en Dieu », parce que la distinction *ex parte intellectus* doit recevoir une portée très « réelle » dans une doctrine qui affirme une indistinction absolue *in re*, tout en concédant à l'Intellect la connaissance de l'Un — « raison » de l'indistinction essentielle. En effet, après avoir insisté sur le fait que l'unité de Dieu exclut toute distinction, en concluant — *nulla igitur in ipso deo distinctio esse potest et intelligi*, Maître Eckhart ajoute : *Nec tamen propter hoc vane sunt aut false huiusmodi attributiones distincte, eo quod ipsis aliquid vere et reale in deo respondet*²¹¹.

Aucune attribution n'est vraie ou fausse *in re*, qui est la substance, mais toutes peuvent l'être dans l'Intellect, connaissant les choses non en elles-mêmes mais dans leurs principes. Or, puisque le principe dans lequel Dieu connaît n'est autre que son unité, Il est « totalement Intellect »²¹² et, dans l'ordre de la connaissance, tous les concepts distincts de l'Intellect

(209) Dans l'*Exp. in Io.*, Maître Eckhart dira, en parlant de l'Intellect divin : *Ratio ad intellectum pertinet, cuius est accipere unum sub alia et alia ratione, et distinguere ea, quae unum sunt in natura et in esse, et ordinem accipere quomodolibet, sive quo unum prius est altero, sive quo unus ab alio* (LW III, p. 27, n. 33).

(210) L'image dynamique de l'identité de tout dans l'Intellect divin correspond, chez Maître Eckhart, à ce caractère de l'Intelligence plotinienne que M. de Gandillac appelle « transparence », dans *La Sagesse de Plotin* (Hachette 1952), p. 136.

(211) *Exp. in Ex.*, C., f. 45^{va}, l. 56-45^{vb}, l. 1 : *Nulla igitur in ipso deo distinctio esse potest aut intelligi. Adhuc autem 4^o : distinctio omnis infinito repugnat ; deus autem infinitus est. Nec tamen propter hoc vane sunt aut false huiusmodi attributiones distincte, eo quod ipsis aliquid vere et reale in deo respondet ; et tamen in deo est res una et, si dici potest, secundum Bernardum, unissima que verissima potentia est, sapientia est, bonitas est et similia.* — S. Bernard, *De consideratione*, l. V, c. 7, n. 17 : PL 182, col. 798b.

(212) *Exp. in Io.*, LW III, p. 27, n. 34.

humain, inapplicables à la *res una*, à l'Être de Dieu²¹³, trouveront leur fondement dans l'Un — Intellect, principe de l'action qui manifeste Dieu sous des « raisons » intellectuellement distinctes. Aussi la distinction de pensée, chez Maître Eckhart, n'est pas un témoignage de l'infirmité de notre intellect : elle acquiert un sens que l'on voudrait dire « réel », si la *res* = essence indistincte pouvait admettre une autre distinction que celle qui ne « distingue » pas encore, dans la « vie » de l'Intellect divin. Quoique les attributs distincts soient *totaliter ex parte intellectus nostri*, le principe de leur distinction est non moins totalement *ex parte Dei*, pour autant que Dieu est *se toto intellectus*. Après avoir abandonné saint Thomas dans la solution de la « question embrouillée » des attributs, Maître Eckhart dira avec le Docteur angélique, mais pour d'autres raisons que lui : *Patet etiam, quod huiusmodi nomina non sint sinonima, eo quod diversas rationes seu conceptiones intellectus nostri significant*²¹⁴.

La possibilité d'attribuer les noms multiples à la Cause première est fondée, chez Maître Eckhart, sur le rapport des *omnia* à l'Un, principe d'action qui détermine, en premier ressort, la causalité créatrice. Comme nous l'avons vu²¹⁵, dans sa production extérieure Dieu s'oppose au néant par l'intermédiaire de tout ce qui est. Or rien de ce qui est en dehors de Dieu, en dehors de l'*Esse* absolu, n'est pleinement être, mais tout y est « être et non être » (*ens et non ens*), puisque dans la multiplicité des *omnia* tout *ens* particulier reçoit inévitablement un caractère de négativité : il se définit toujours par la négation de « quelque être » (*aliquod esse*) qu'il n'a pas. La négation ne convient donc qu'aux êtres créés, car il est impossible de nier quoi que ce soit dans l'« Être-même », comme il est illicite d'exclure d'un genre ce qui lui appartient (par exemple, on ne peut pas nier le lion dans le genre animal). « Aucune négation, rien de négatif ne convient donc à Dieu, sinon la négation de la négation, signifiée par l'Un dit négativement »²¹⁶. Contrairement aux créatures, êtres limités, Dieu

(213) *Exp. in Ex.*, C., f. 44^{va}, ll. 50-53 : *omnia nomina huiusmodi affirmativa... incompackta et dissona divine nature et ipsi veritati.*

(214) *Ibidem*, C., f. 45^{vb}, ll. 1-3. — Cf. S. Thomas, *Sup. I Sent.*, *loc. cit.*, p. 70 ; I^a, q. 13, a. 4.

(215) *V. supra*, pp. 74-77.

(216) *Exp. in Ex.*, C., f. 46^{va}, ll. 1-17 (nous avons cité quelques phrases de ce passage dans les notes 103 et 104) : *Citra deum, utpote citra esse, est ens et non ens ; et negatur sibi aliquod esse, cum sit esse et citra esse. Et ideo ipsi congruit negatio. Ipsi autem esse non negatur aliquod esse, sicut animal non negatur hoc animal, puta leo. Nulla ergo negatio, nichil negativum deo competit, nisi negatio negationis quam significat unum negative dictum. ' Deus unus est ', Deutero. 6 (4), Galat. 3^o (20). Negatio vero negationis purissima et plenissima est affirmatio : ' ego sum qui sum '. Super se ipsum redit reditio completa, sibi ipsi innititur, se ipso est, ipsum esse est. Nulla ergo negatio deo congruit, ' se ipsum negare non potest ', thy. 2^o (II Timoth. 2, 13). Esse non potest negare esse se ipsum esse, nichil se ipsum desit ; propter quod etiam nulli se negare potest, secundum illud : ' primum dives est per se '. Iterum etiam, nichil*

ne saurait nier « quelque être » sans Se nier Soi-même ; c'est pourquoi Il S'affirme dans tout ce qui est, sans Se refuser à quoi que ce soit. Puisqu'Il « ne peut nier rien » (ou « peut nier le rien »)²¹⁷, Dieu opère « tout en toutes choses » (1 Cor. 12, 6), étant « riche par Lui-même ». Aussi cette définition de la Cause première — *Primum est dives per se*²¹⁸ — est-elle fondée, pour Maître Eckhart, sur le principe de la *negatio negationis*, propre à l'Un. La négation du néant sous tous ses aspects — du mal, du péché, du mensonge, de tout ce qui n'appartient pas à l'être — se retrouvera donc dans l'action de la Cause conférant l'être et toutes les perfections aux créatures²¹⁹. La « complétude » des genres et espèces, où aucun membre ne peut être nié, correspondra à la « plénitude » de l'Être divin qui nie le non-être dans tout ce qu'Il produit. Cette propriété de l'Un, manifestée dans la causalité divine, prête la prépondérance aux affirmations dans la doctrine de Maître Eckhart sur les « noms divins ». En se fondant sur tout ce qu'il venait de dire de l'identité de l'Être et de la « négation de la négation »²²⁰, Eckhart se prononce enfin sur le rôle des affirmations et des négations dans le discours théologique qui veut attribuer à la Cause première les perfections connues dans ses effets :

Palet igitur, quod affirmatio, utpote ad esse pertinens, propria est deo et divinorum in quantum divina sunt ; negatio autem non est propria sed aliena, scilicet (ms : sed) a deo. Ratio est breviter que supra : quia affirmatio esse habet et includit li 'est', 'est' enim medium est omnium affirmatarum, vel in ipsum resolvuntur ; negativa vero omnis et sola non esse includit. Quod autem dyonisius dicit, 2^o capitulo celestis ierarchie, quod negationes de deo sunt vere affirmationes vero incompacte, non obstat. Hoc enim verum est quantum ad modum significandi in talibus. Intellectus enim noster perfectiones que ad esse pertinent apprehendit ex creaturis, ubi hujus (modi) perfectiones imperfecte sunt et diverse, sparsim, et secundum illum modum signant. In hiis enim propositionibus est duo considerare : scilicet ipsas perfectiones signalas, — pula veritatem, bonitatem, vilam, intelligere et

negare potest secundum illud : ' operatur omnia in omnibus ', 1^a cor. 12^o (6). ' In omnibus ' inquit, quia nulli negat. ' Omnia ' ait, quia nichil negat : gratis accipit, gratis dat.

(217) Les deux traductions de *nihil negare potest* peuvent être justifiées par le contexte et répondent également à la pensée de Maître Eckhart.

(218) *Liber de causis*, proposition 21 (éd. Steele, p. 178 ; éd. Bardenhever, prop. 20, p. 182) : *Primum est dives per se ipsum, quo non est dives magis*. — Commentaire : *Et significatio eius est unitas eius, non quia unitas eius sit sparsa in ipso, immo est unitas eius pura, quoniam est simplex in fine simplicitatis*.

(219) *Exp. in Ez.*, C., f. 46^{va}, ll. 30-37 : *Dat ergo deus, utpote esse, omnibus esse et omne quod perfectionis, veritatis et bonitatis est. Hec enim ad esse pertinent. Malum vero, peccatum, mendacium et omnia que ad non ens vel ad nichil pertinent et sapiunt nichil, illa negat. Ia. (ms. Lu) 4^o (3) : ' petitis et non accipitis, eo quod male petatis '.* Quia, ut dictum est, ipse nichil negat. Item, talibus negat, quia ad nichil pertinent.

(220) *Ibidem*, f. 46^{rb}, l. 33-46^{va}, l. 53.

*huiusmodi, — et sic sunt compacte et vere; est etiam considerare in talibus modum signandi, et sic incompacte sunt, quod ait dyonisius*²²¹.

Il ne faut se laisser tromper par l'apparence « thomiste » de ce passage. Le *modus significandi* impropre, qu'il s'agit de nier dans les perfections prédicables par la voie d'éminence, n'est pas le même pour Maître Eckhart que pour saint Thomas. Ce n'est pas la distinction d'essence et d'existence dans les êtres créés, c'est leur multiplicité et diversité, c'est la distinction ou division du créé, ayant sa racine dans l'altérité de l'effet, qui doit avant tout être dépassée dans les concepts faits pour désigner les perfections extérieures à l'Un.

Cette doctrine des attributs est régie par le même rapport des *omnia* à l'Un que nous avons pu observer sous ses aspects différents dans la pensée de Maître Eckhart : indistinction pure et simple dans l'Essence inopérante ; compénétration dynamique ou indistinction distincte dans l'Un, Intellect paternel ; enfin — distinction intellectuelle qui devient possible au niveau de l'être créé, où la pensée humaine forme les concepts de perfections diverses, pour les rapporter à la Cause de tout ce qui est. Dans la mesure où elles appartiennent toutes à l'être, ces perfections — vérité, bonté, vie, intelligence, etc. — sont vraies et convenables (*compactae*), mais leur « mode de signifier », entaché par la distinction et la multiplicité implique la négation propre à tout ce qui n'est pas pleinement être. Au niveau de l'être créé, notre intellect ne trouve que des « perfections imparfaites », « diverses et éparses ». Il faudra donc, en les attribuant à Dieu, nier les négations qu'elles renferment dans leur état distinct et les ramener à la perfection unique, à l'Un, supérieur à tous les autres noms divins. On parviendra ainsi à concevoir l'« affirmation très pure » du *nomen omninomabile*, cette « omni-unité » ponctuelle de la toute-puissance qui n'exclut rien, sinon le néant propre aux *omnia* dans leur distinction. La voie d'éminence, pour Maître Eckhart, sera donc une réduction à l'unité de toutes les perfections qui sont connues distinctement par l'intellect humain. Cette méthode rappelle le principe des « noms rassemblés » de « Rabymoses », formés de 12 ou de 42 lettres, où chaque lettre signifie la substance divine sous la « raison » d'une perfection distincte, mais toutes ensemble élèvent la pensée *in aliquam eminens*

(221) *Ib.*, f. 46^{va}, l. 53-46^{vb}, l. 10. — Maître Eckhart ajoute encore cet argument tiré de saint Augustin (*Quaestiones in Heptateuchum*, VI, 29 : PL 34, coll. 790-791), avant de terminer son exposé sur les négations et affirmations (*ib.*, ll. 10-24) : *Potest etiam aliter dici quod affirmationes dicuntur et sunt incompacte et false, quia, sicut dicit augustinus in questionibus super illo Iosue, 24 (23), 'Auferte deos alienos' : Quisquis talem cogitat deum qualis non est deus, alienum deum et falsum in cogitatione portat. Quis est autem qui sic cogitat deum, quemadmodum ille est ? Ac per hoc relinquitur quod huius (modi) de deo incompacta sunt et falsa seu mendosa. Unde dictum est : 'omnis homo mendax' (Ps. 115, 11 ; Rom. 3, 4). 'Videmus enim nunc in enigmate et in parte', ut ait apostolus (I Cor. 13, 12). Hec de nominibus positive deo attributis in scripturis in communi dicta sufficiant.*

liorem perfectionem, en nous rapprochant le plus du *tetragrammaton*²²², « nom indicible ». La voie d'éminence, unificatrice des perfections, esquissée mais non développée par Maître Eckhart, conduit l'intellect humain à la connaissance de l'Un qui détermine « le plus immédiatement » l'Essence anonyme de Dieu²²³.

(222) *Ib.*, f. 50^{va}, ll. 42-54 : Adhuc autem erat quartum nomen dei, quod erat 42 litterarum, de quo quatuor scribit Rabymoses. Primum, quod ipsum non est unum nomen simplex, quemadmodum dictum est de nomine 12 litterarum, sed sicut illud est nomen unum aggregatum ex pluribus, que omnia simul faciunt litteras 42. Secundum est, quod quodlibet nomen illorum signat aliquam perfectionem et ab eius ratione sumitur, ducens in cognitionem substantie creatoris ; simul autem omnia ducunt in aliquam eminentiorem (ms. : emanentiam) perfectionem, quam signat ipsum nomen agregatum ex illis, quam nullum illorum divisim significaret. — *Ib.*, f. 50^{vb}, ll. 35-38 : Quartum est, quod hoc nomen, sicut et nomen 12 litterarum, est nomen separatum et quasi deo sacratum et dicatum et plus appropinquans ad puritatem nominis quatuor litterarum. — Cf. Moïse Maïmonide, *Le Guide des indécis*, I, ch. 62 (voir S. Munk, *op. cit.*, pp. 274-279).

(223) *V. supra*, p. 66.

CHAPITRE III

EGO SUM QUI SUM

1. Révélation de l'Être unique.

Nous avons vu Maître Eckhart traiter longuement, dans son Commentaire sur l'Exode, la question des noms divins prédicables à partir des effets créés, en complétant les principes négatifs des « Sages arabes et hébreux » par les enseignements positifs des « saints et docteurs » de l'Église. Mais le même livre de l'Exode nous montre le Seigneur disant à Moïse : « Je suis Celui qui suis » (3, 14). Ce texte sacré oblige l'exégète chrétien à aborder le mystère d'un nom que Dieu s'attribue Lui-même. Ici l'initiative de la nomination n'appartient plus à l'intellect humain, rassemblant les perfections disséminées dans les créatures pour les attribuer à la Monade toute-puissante qui les réunit toutes dans sa perfection unique. A présent c'est la Monade elle-même qui se nomme, en affirmant son identité dans un « retour complet ». Nous avons eu l'occasion de constater que cette réflexion sur soi-même, dans l'affirmation redoublée de *Ego sum qui sum*, était rapprochée par Eckhart de la maxime « hermétique » sur la monade engendrant la monade et réfléchissant sur elle-même son ardeur. Le texte de l'Exode recevait ainsi un sens trinitaire¹ qu'il ne pouvait avoir pour « Raby Moïses ». Cependant le Maître dominicain s'accordera avec le théologien juif à voir dans cette affirmation qui reproduit le sujet dans le prédicat un nom unique par lequel Dieu se serait désigné Lui-même, en se révélant comme Être. Avec Maïmonide, Eckhart interprétera le geste de Moïse voilant sa face devant le buisson ardent (3, 6) comme l'attitude de l'intellect humain vis-à-vis de la révélation divine. Il ajoutera, en se référant à saint Paul (II Cor. 10, 5), qu'il faut réduire en captivité l'intellect ou la raison naturelle devant les profondeurs secrètes de Dieu, dites « surnaturelles », si on veut les voir dans la lumière de la grâce, c'est-à-dire en Esprit. Ces *abditæ Dei* sont désignés par « les ténèbres sur la face de l'abîme » (Gen. 1, 2), car ils surpassent l'entendement créé, incapable de les connaître sans l'inspiration de la grâce qui élève la

(1) V. *supra*, pp. 68-69.

nature, en exerçant sur les facultés cognitives une action analogue à l'influx de la vertu qu'un agent supérieur communique à son inférieur².

Comment l'homme pourrait-il apprendre, par ses propres moyens, que le nom « Être » appartient singulièrement à Dieu, quand c'est justement « sous la raison de l'Être » que Dieu demeure non manifesté, improductif, se dissimulant en Lui-même ? Ce nom doit donc venir de Dieu, comme sa propre affirmation révélatrice dans son action intérieure. Comme nous l'avons vu³, la manifestation de l'Être indéterminable et indistinct en soi, n'est possible que dans le « suppôt » du Père, dans l'Un, où l'émanation des Personnes trouve son principe et sa fin, en montrant l'identité de l'Essence par le retour de la Monade sur elle-même. Si l'*Ego sum qui sum* de l'Exode est la révélation de l'Être, l'Être qui se révèle apparaît comme Unité essentielle et les modalités de sa révélation — comme Trinité de personnes. Dieu se révèle comme Être dans le processus trinitaire et, puisque cette action intérieure a pour principe l'Un approprié au Père, le premier nom qui désigne Dieu le plus proprement, le nom « au-dessus de tous les noms », sera aussi bien l'Être que l'Un qui le distingue par le fait même qu'il signale son « indistinction »⁴. En disant *Ego sum qui sum*, Dieu se manifeste comme Être proprement dit et cette révélation rend ambiguë et impropre toute autre acception des mots *esse* ou *ens*⁵. Pour Maître Eckhart, la révélation de l'Exode signale non seulement l'unité, mais aussi l'unicité de l'Être qui est Dieu : *solus Deus proprie est ens*. Il rappellera, à ce propos, que Parménide et Melissos n'admettaient qu'un seul Être (*ponebant lanlum unum ens*). Puisque Dieu seul *est*, à la question Qu'est-ce que Dieu ? il suffira de répondre : Être⁶.

(2) *Exp. in Ex.*, LW II, pp. 18-19, n. 13.

(3) *V. supra*, pp. 65-66.

(4) *Exp. in Io.*, C., f. 122^{ra}, ll. 25-28 : ipsum vero unum ex sui proprietate distinctionem indicat ; est enim unum in se indistinctum, distinctum ab aliis. Et propter hoc personale est et ad suppositum pertinet, cuius est agere. — Voir le développement dialectique sur l'indistinction et la distinction de l'Être-Un dans l'*Exp. in Sap.* (in *Archives...*, IV, pp. 253-256) ; cf. *Exp. in Ex.*, C., f. 48^{vb}, ll. 3-12 et 40-47.

(5) *Exp. in Ex.*, LW II, pp. 24-25, n. 18. — Maître Eckhart cite ici saint Bernard, *De consideratione*, l. V, c. 6 (PL 182, col. 796) : ' hoc tam singulare, tam summum esse : nonne in comparatione huius, quidquid hoc non est, iudicas potius non esse quam esse ? ' Hoc est ergo quod ait : *Ego sum qui sum*. — Plus loin (*ibid.*, pp. 28-29, n. 22), il donne la suite de ce passage (avec une référence erronée dans les trois mss — E, C et T : Boethius, V De consolatione) : ' Quid est deus ? Sine quo nihil est. Tam nihil est sine ipso quam nec ipse sine se esse potest. Ipse sibi, ipse omnibus est, ac per hoc quodammodo solus ipse est, qui suum ipsius est et omnium esse '.

(6) *Prol. in Op. propositionum* : LW I, p. 42, n. 5 (uniquement d'après E) ; OL II, pp. 21-22. — Maître Eckhart tire ses renseignements sur les Éléates probablement des deux passages d'Aristote (I Phys., 2, 184b et Métaphysique, A, 5, 986b), mais ici il se réfère, en ce qui les concerne, à Avicenne qui a consacré à leur doctrine un chapitre de sa Physique (= *Sufficientia*, lib. I, cap. 4) intitulé *De improbatione eorum que dixerunt Parmenides et Melissus de principiis essendi* (Venetiis 1508, f° 16^{ra}, l. 36-16^{va}, l. 4).

2. Quidditas et anitas.

Dans la proposition « Je suis » le verbe être est un *secundum adiacens*, le prédicat même attribuant au sujet l'être réel. L'*est* qui n'est pas une copule a donc un sens « formel et substantif »⁷ : il ne signale dans le sujet rien d'autre que « l'être pur et nu ». Dans le cas présent, lorsque c'est Dieu qui dit *Ego sum*, cette proposition *de secundo adiacente* veut dire en outre que la pure formalité de l'être est le sujet lui-même, c'est-à-dire que son essence est identique avec son *esse*. Or ceci ne peut convenir qu'à Dieu seul, dont la quiddité n'est rien d'autre que son « anité », selon Avicenne. Maître Eckhart ajoutera même, avec le philosophe arabe : *nec habet quidditatem praeter solam anitalem quam esse signal*⁸. Sans nous demander pour le moment, si l'*esse* qui doit être en Dieu l'équivalent de l'essence a pour Eckhart le même sens d'acte d'exister qu'il avait pour saint Thomas, constatons que le terme *anitas*, assimilé à celui d'*esse*, désigne pour le Maître thuringien quelque chose qui n'est pas inclus dans la quiddité ou essence d'un être créé, mais survient pour ainsi dire de l'extérieur, *ab alio*, pour constituer une essence dans l'être.

Remarquons que pour Avicenne la provenance extérieure de l'existence signifiait son accidentalité par rapport à l'essence : appendice de l'essence ou quiddité, qui par elle-même n'est que l'intellection de quelque chose dont la définition n'implique rien de contradictoire, l'existence s'y ajoute pour rendre réel ce qui n'était que possible. De là deux positions métaphysiques qui se conditionnent réciproquement : « tout ce qui possède une quiddité est causé » et « le Premier n'a pas de quiddité ». En effet, s'il avait une essence, le Dieu d'Avicenne aurait une possibilité d'être et ne serait pas l'Être nécessaire — *Necesse Esse*⁹. Étant nécessairement, par

(7) *Prol. in Op. prop., ibid.*, n. 3 ; OL II, p. 20, ll. 19-22.

(8) *Exp. in Ex.*, LW 11, p. 21, n. 15 (cf. I, p. 99, d'après le ms. E) : *Secundo notandum quod li 'sum' est praedicatum propositionis, cum ait : 'ego sum'. Et est secundum adiacens. Quod quotiens fit, purum esse et nudum esse significat in subiecto et de subiecto et ipsum esse subiectum, id est essentiam subiecti, idem scilicet essentiam et esse, quod soli deo convenit, cuius quidditas est sua anitas, ut ait Avicenna, nec habet quidditatem praeter solam anitalem, quam esse significat.* — Sur le Dieu sans quiddité chez Avicenne, voir les références dans la note suivante.

(9) Avicenne, Métaphysique (= *De philosophia prima sive scientia divina*), surtout tr. VIII, cap. 4 : *De proprietatibus primi principii quod est necesse esse* (Ven. 1508, ff. 98^v-99^{rb}), d'où nous tirons ces deux passages caractéristiques : *Dico enim quod necesse esse non potest habere quidditatem quam comitetur necessitas essendi* (f° 99^{ra}, ll. 19-20)... *Omne habens quidditatem causatum est ; et cetera alia excepto necesse esse habent quidditates, que sunt per se possibiles esse, quibus non accidit ei (sic) esse nisi extrinsecus. Primus igitur non habet quidditatem, sed super habentia quidditates fluit esse ab eo. Igitur ipse est esse expoliatum, conditione negandi privationes et ceteras proprietates ab eo* (f° 99^{rb}, ll. 7-12). Cf. cap. 5 (f° 99^{vb}, ll. 43-45) : *Iam igitur*

le fait même de ne pas avoir d'essence, ce Dieu-Être établit dans l'être réel, avec la même nécessité, toutes les quiddités concevables, c'est-à-dire aptes à recevoir l'esse conféré par une Cause efficiente nécessaire. La dépendance vis-à-vis de la Cause efficiente, propre à tout ce qui n'est pas l'Être nécessaire, est exprimée dans une définition qui résume la doctrine avicennienne de l'être causé ou essence réalisée, définition que Maître Eckhart reproduit toutes les fois qu'il déclare : *in omni creato aliud est esse et ab alio, aliud essentia et non ab alio*¹⁰.

Sous sa forme lapidaire cette sentence qui se réclame d'Avicenne, quelque peu ambiguë en ce qui concerne l'essence *non ab alio*, sera acceptable pour les théologiens chrétiens qui reconnaîtront tous que la Cause créatrice doit être extrinsèque et que le contenu conceptuel d'une essence finie n'implique pas nécessairement le fait de son existence réelle. Saint Thomas, au début de sa carrière, n'était pas loin des expressions d'Avicenne, lorsqu'il disait dans *De ente et essentia*¹¹ : « Tout ce qui n'est pas du concept de l'essence lui vient du dehors et forme composition avec elle. En effet, aucune essence ne peut être conçue sans ce qui fait partie de

manifestum est quod primus non habet genus nec quidditatem nec qualitatem... — Maître Eckhart utilise l'expression d'Avicenne *necesse esse* en la rapprochant avec *Ego sum qui sum*, comme Moïse Maïmonide l'avait fait dans son « Guide des indécis » (I, c. 63) : *Exp. in Ex.*, LW II, p. 27, n. 21. Cf. *ibidem*, pp. 38-39, nn. 32 et 33, où les contenus conceptuels non contradictoires sont considérés comme des « possibles » soumis à l'efficience toute-puissante de Dieu.

(10) Cette formule se rencontre souvent dans les œuvres latines de Maître Eckhart et figure dans le premier acte d'accusation : éd. Théry, in *Archives...*, I, p. 176, n. 11. Cf. la réponse d'Eckhart, où il se réfère à Avicenne et Albert le Grand, *ib.*, p. 195. — La sentence *aliud est esse et ab alio, aliud essentia et non ab alio* est sûrement d'inspiration avicennienne. Elle résume très bien le passage de la Métaphysique, tr. V, c. 1 (f° 87^{ra}, ll. 11-24), où nous lisons, entre autre, ceci : *Ergo essentia eius est ipsi per se. Ipsum vero esse cum alio a se est quiddam quod accidit ei vel aliquid quod comitatur naturam suam.*

(11) Nous citons ce passage « avicennisant » du *De ente et essentia* en traduction de M. Ét. Gilson (*Le Thomisme*, 5^e éd., 1945, p. 57). On trouvera le texte original à la p. 34 de l'éd. M.-D. Roland-Gosselin (Vrin 1948). — Guillaume d'Auvergne suit de très près la pensée d'Avicenne, comme on pourra en juger d'après ce passage de son traité *De trinitate*, c. 7 : *Quoniam autem ens potentiale est, non ens per essentiam, tunc ipsum et eius esse, quod non est ei per essentiam, duo sunt revera et alterum accidit alteri, nec cadit in rationem nec quidditatem ipsius. Ens igitur, secundum hunc modum, compositum est et resolvable in suam possibilitatem sive quidditatem et suum esse. Ex quo manifestum est ipsum esse causatum ab educente possibilitatem eius in effectum essendi et a coniungente ipsum esse cum potestate ipsius (*Guilielmi Alverni...*, *Opera omnia*, Parisii 1674, t. II, p. 8). Voir, à ce sujet, la notice de Mgr Roland-Gosselin (*op. cit.*, pp. 160-6) et l'article de M. Ét. Gilson, *La notion d'existence chez Guillaume d'Auvergne*, dans *Archives...*, XV (1946), pp. 55-91. — Il faut citer également le *De causis et processu universalitatis* (I, I, tr. I, cap. 8) d'Albert le Grand, auquel Maître Eckhart s'est référé expressément (v. la note précédente) : *Omne enim quod ex alio est aliud habet esse et hoc quod est... ab alio ergo habet esse, a se autem ipso quod sit hoc quod est* (éd. Borgnet, t. X, p. 377).*

l'essence ; or toute essence, ou quiddité, peut être conçue sans que l'on conçoive rien au sujet de son existence. Par exemple, je peux concevoir *homme*, ou *phénix*, et ignorer pourtant s'ils existent dans la nature. Il est donc clair que l'existence (*esse*) est autre chose (*aliud*) que l'essence ou quiddité ». Pareils textes, quoiqu'ils prouvent une influence très large d'Avicenne sur la pensée occidentale, ne présument rien du sens que pourra recevoir, chez des penseurs différents, la distinction entre la *quidditas* et l'*anitas* — la première répondant à la question *quid sit* par la définition conceptuelle d'une chose, la deuxième devant répondre à la question *an sit*¹² par l'affirmation ou la négation de l'être réel de la chose. Il faut en dire autant de la distinction entre le *quod est* et le *quo est* que l'on connaissait depuis Boèce, ainsi que de la double fonction du verbe être, dans les propositions *de tertio* ou *de secundo adiacente* : l'usage de ces principes, à lui seul, ne nous apprend encore rien sur la valeur du terme *esse* dans une doctrine de l'être.

Nous avons vu Maître Eckhart déclarer, en se référant à Avicenne, au début de son « exposition » sur *Ego sum qui sum*, que Dieu n'a pas de quiddité ou d'essence mais uniquement l'*anitas* ou l'*esse*. Dans le sermon latin sur *Gratia Dei sum id quod sum* (I Cor. 15, 10) il soutient, allant dans le même sens, que Dieu est toujours le *Quo est*, toujours le prédicat, et n'est jamais le *quod est* ou le sujet, en se réclamant de Boèce : *forma*

(12) Sur l'origine du terme latin *anitas* voir M.-Th. d'Alverny, *Notes sur les traductions médiévales des œuvres philosophiques d'Avicenne*, in *Archives...*, XIX (1952), p. 346 : « L'on trouve dans la traduction de la Métaphysique d'Avicenne et de la *Philosophia* d'Algazel un très remarquable néologisme : *anitas* pour rendre un terme arabe particulièrement difficile à exprimer, puisqu'il comporte à la fois une interrogation et une affirmation : « 'anniya, le s'il est ' qui marque l'arrivée à l'existence de l'essence individuelle ». D'après M^{lle} A.-M. Goichon, *Lexique de la langue philosophique d'Ibn Sina (Avicenne)*, Paris 1938, pp. 9-12, — 'anniya, chez Avicenne, correspondrait à l'« haécécité » d'une chose. Cf., du même auteur, *La distinction de l'essence et de l'existence d'après Ibn Sina*, Paris 1937, p. 345 ss. — M^{lle} d'Alverny (*loc. cit.*) signale la présence du néologisme latin *anitas* dans le *Liber de Diffinitionibus* d'Isaac Israeli, traduit par Gérard de Crémone. Citons ce texte curieux (éd. J. T. Muckle, in *Archives...*, XI-1938, p. 300), où il s'agit des quatre questions sur les différents aspects de l'être : *quarum una est anitas, sicut si dicas an est hoc et hoc, et secunda est quidditas, ac si dicas quid est hoc et hoc ; et tertia est qualitas, sicut si dicas quale est hoc et hoc ; et quarta est quaritas, sicut si dicas quare est hoc et hoc*. Cf. le passage parallèle chez Ibn Gebirol, dans *Fons vitae*, V, c. 24 (éd. Cl. Baeumker, *Beiträge...*, I, 2-4, pp. 301-302), où les mêmes quatre questions ne sont pas accompagnées, cependant, de termes abstraits correspondants en *itas*. — Si le mot arabe *'anniya* pouvait recevoir chez Avicenne un sens que l'*anitas* latine ne rendait pas pleinement, nous savons néanmoins ce que ce dernier terme, inventé par les traducteurs, voulait dire pour Gérard de Crémone et Gundissalinus qui ont collaboré à Tolède. — Dans le texte latin de la Métaphysique d'Avicenne, imprimé à Venise en 1508, *anitas* s'est transformée partout en *unitas*. Ainsi, par ex., au f° 99^{ra}, ll. 18-19, nous trouvons : *Redibo igitur et dicam, quod primum non habet quidditatem nisi unitatem que sit discreta ab ipsa. Et plus loin, ibid., ll. 62-63 : Item dico quod quicquid habet quidditatem preter unitatem causatum est.*

*simplex subiectum esse non potest*¹³. Avant d'opposer à ces passages d'autres textes de Maître Eckhart, où il affirme le contraire¹⁴, il faut remarquer qu'il s'agit, dans le sermon que nous avons mentionné, de la grâce ou plus précisément de Dieu en tant que grâce par laquelle le sujet créé « est ce qu'il est ». Or la grâce est « de Dieu seul », *pari ratione sicut et ipsum esse*. Comme l'être et toutes les perfections, surtout communes, non déterminées *ad hoc et hoc*, la grâce suppose une immédiation dans le rapport du sujet créé à Dieu, comparable au rapport immédiat que l'air, en tant qu'« illuminable », doit avoir au soleil¹⁵. Cet exemple nous permet de situer l'aspect avicennien d'un Dieu sans quiddité ou essence dans la pensée complexe de Maître Eckhart. Toutes les fois qu'il parle du rapport immédiat des créatures à Dieu, des effets à la Cause première, des *omnia* à *Unum*, des *entia* à *Esse*, Dieu n'est pas considéré en Lui-même, en tant qu'Essence ou *Quod est*. Dans cette perspective de causalité Il apparaît uniquement comme *Esse omnium*, comme un *Quo est* pur. En nous servant de l'exemple de l'air illuminé par le soleil, nous pourrions dire que par rapport au diaphane, le soleil n'est que lumière, une pure activité illuminatrice que l'on conçoit sans faire intervenir l'idée du disque solaire, puisqu'il n'est jamais participé par le milieu illuminé¹⁶. Dans le sens où Il est *Esse omnium*, principe des *entia* créés, le Dieu de Maître Eckhart ne saurait être envisagé comme un *quod est* ou quiddité et, sous ce rapport, il se rapproche du « Premier » d'Avicenne. Mais on n'est plus dans la même perspective devant la révélation de l'Exode, quand Dieu Lui-même assume le nom d'Être pour exprimer son identité absolue. Lorsque le Dieu-*Esse* est considéré en Lui-même, en dehors de tout rapport à la créature, l'activité pure de cet *Esse*, son *impermixtio* dans l'action extérieure, apparaît comme une « conversion réflexive », qui est aussi une « résidence » (*mansio*) ou une « fixation » (*fixio*) en soi-même¹⁷. C'est le « bouillonnement »

(13) *Serm. lat. XXV, I*: LW IV, p. 230, n. 251. — Cf. *Exp. in Ex.*, C., f. 47^{rb}, ll. 4-6 : Sed 'quo est' deo est proprium, 'quod quid est' proprium creature, ut patet tractatu de 'quo est'. — Le texte de Boèce, souvent cité par Eckhart, se trouve dans *De trinitate*, c. 2 : PL 64, col. 1250cd.

(14) En disant, par ex., avec saint Jean Damascène, que le premier nom divin est *Quod est* et que, par conséquent, *solus deus proprie est ens*. V. *supra*, p. 98, notes 5 et 6.

(15) *Serm. lat. XXV, 2*: LW IV, pp. 239-240, n. 264 : ... sicut aer totus se habet immediate ad solem in ratione illuminabilis, quamvis sit ordo partium aeris in situ, sic omnis creatura immediate se habet ad deum quantum ad esse, quantum ad gratiam et quantum ad omnes perfectiones, maxime communes, indeterminatas ad hoc et hoc.

(16) Cf. l'utilisation analogue de cet exemple chez saint Grégoire Palamas, dans les *Capita physica, theologica, moralia et practica* (92 et 94) : PG 150, coll. 1185d et 1188cd. — Les deux aspects sous lesquels Eckhart considère Dieu — dans sa propre nature et dans le rapport *ad extra* — n'ont pas donné lieu, dans sa doctrine, à une distinction élaborée entre l'*Ens* divin en Soi et l'*Esse omnium* comme action divine. Cependant la problématique qui amena les théologiens byzantins du xiv^e siècle à distinguer entre *οὐσία* et *ἐνέργεια* n'est pas étrangère à la pensée de Maître Eckhart.

(17) *Exp. in Ex.*, LW II, p. 21, n. 16 (cf. I, p. 99) : v. *supra*, p. 68, note 106. —

intérieur, la vie, le retour de la Monade sur elle-même, avec tout le sens trinitaire que ces expressions comportent chez Maître Eckhart¹⁸. Mais la réversion triadique ne fait que manifester dynamiquement, dans l'action intérieure de l'Un, l'identité essentielle d'un Être qui se suffit à Lui-même. D'autres concepts que celui de l'être pourront servir pour exprimer l'*Id ipsum* de saint Augustin¹⁹, pourvu qu'on les réduise à un état pur, libre de toute détermination concrète. Quand Augustin dit : *Deus non bonus animus aut bonus angelus aut bonum caelum, sed bonum bonum*, — il suggère que le Bien en soi, s'il pouvait être perçu au terme d'une voie d'abstraction à partir de tout bien déterminé, serait une perception de Dieu. « Ainsi donc, le *bonum bonum* signifie le Bien sans mélange (*impermixtum*), le Bien suprême fixé en lui-même, ne dépendant de rien d'autre (*nulli innitens*), revenant sur lui-même dans un retour complet. Ainsi le *sum qui sum* désigne le détachement de l'Être (*impermixtionem esse*) et sa plénitude, comme il a été dit plus haut »²⁰. Ces « affirmations pures », exprimant l'identité d'une essence réfléchie sur elle-même, doivent signaler une réalité quidditative qui se manifeste et se définit comme non différente de son « anité ».

Le pronom interrogatif *quis*, quoiqu'il se rapporte parfois aux circonstances accidentelles, doit avoir avant tout la même fonction que le *quid* : il cherche à connaître la *quidditas* ou l'*essentia rei*, signifiée par le nom et déclarée dans la « raison » ou la définition. Puisque dans tout ce qui est créé l'*esse est adventice (ab alio)*, tandis que l'essence ne l'est

Le terme *fixio* provient certainement du *Liber de causis*. Voir, par ex., la prop. 16, commentaire (éd. Steele, p. 174 ; Bard., prop. 15, p. 177) : *rebus entibus, habentibus fixationem* ; prop. 26 (St., p. 181, B, pr. 25, p. 186) : ... *fixa, stans per essentiam suam, etc., passim*.

(18) *Ibidem*, pp. 21-22. V. *supra*, p. 69, note 107.

(19) *Confessions*, IX, 10, n. 24 : éd. « Belles Lettres » (1926), t. II, p. 228. — C'est le récit de l'extase d'Ostie ». Cf. *ibidem*, XII, 7, n. 7 : p. 334.

(20) *Exp. in Ex.*, loc. cit., n. 17 (cf. I, p. 99, d'après E) : Sic ergo ' *bonum bonum* ' significat bonum impermixtum et summum bonum in se ipso fixum, nulli innitens, super se ipsum ' *rediens reditione completa* '. Sic *sum qui sum* impermixtionem esse et ius plenitudine indicat, ut dictum est supra. — Les éditeurs ont préféré la leçon du ms. T à celles de E et de C. Dans E ce passage commence par un *Sicut*, ce qui suppose une virgule avant *sic li ' sum qui sum '*. Cette virgule est également supposée dans la leçon de C, mais elle est suivie par un *si*. Ceci prête un sens différent à tout le passage que nous avons cité : tandis que dans E et T le *bonum bonum* est simplement rapproché de *sum qui sum*, dans C le « retour sur soi-même » des perfections divines est fondé sur l'identité de l'Être. M. Konrad Weiss parle de deux rédactions de l'*Exp. in Ex.* (voir l'introduction de LW I, pp. 21-22) : la première, celle du ms. E, est moins élaborée théologiquement que la seconde (mss C et T), où Eckhart a largement utilisé Moïse Maïmonide qui insiste sur la substantialité de Dieu dans son exégèse de *Ego sum qui sum*. Ceci nous fait croire que la leçon de C, négligée par les éditeurs, doit être préférée à celle de T, car elle représente un cas de remaniement par Eckhart du texte primitif de son Commentaire sur l'Exode. — Pour le *bonum bonum* de saint Augustin, v. *De trinitate*, VIII, c. 3, nn. 4 et 5 : PL 42, coll. 949-950.

pas (*non ab alio*), cette différence entre l'être actuel d'une chose et son essence déterminera deux questions différentes : *an est*, s'enquérant de l'*anitas* ou *esse* d'une chose et *quid est*, cherchant à connaître sa quiddité ou essence. Si l'on répondait à quelqu'un qui demande ce qu'est un homme ou un ange par une proposition existentielle, *de secundo adiacente*, en disant que l'homme ou l'ange *est*, une telle réponse serait inepte, car elle n'apprendrait rien sur la quiddité humaine ou angélique. Par contre, elle est très pertinente lorsqu'on demande : *quis aut quid sit Deus*? En effet, en répondant « Dieu est », on fait savoir que l'*anitas* ou l'*esse* de Dieu est sa propre quiddité ou essence²¹.

3. Suffisance divine et indigence créée.

Moïse Maïmonide n'a pas suivi la doctrine d'Avicenne, pour qui Dieu n'était que l'*Esse* sans quiddité. Si le nom de Yahweh, le *nomen tetragrammaton* secret, doit désigner le Nécessairement Existant, ceci ne veut pas dire que l'essence divine doive être remplacée par l'existence, mais simplement qu'elle est identique avec son exister, étant par elle-même²². Sur ce point Maïmonide peut être considéré comme un intermédiaire entre Avicenne et saint Thomas²³. Maître Eckhart accepte pleinement l'exégèse de *Ego sum qui sum* donnée par le théologien juif, tout en montrant quelque hésitation devant sa tendance à identifier le nom de l'Être-qui-est-Être avec le tétragramme indicible²⁴. Il admet pourtant le caractère « séparé » de cette expression révélée, signalé surtout par le pronom

(21) *Ibidem*, pp. 23-24, n. 18 (cf. I, pp. 99-100). Voir également ce passage de l'*Exp. in Io.*, où Eckhart exprime dans le registre de la vérité les mêmes idées sur l'identité d'essence et d'être en Dieu (C., f. 130^{va}, ll. 38-47) : Et notandum quod istud est proprium deo veritati et hiis que cum veritate convertuntur (puta esse, unum et bonum), quod querenti de ipsis quid sint respondetur quod ipsa sunt id quod sunt. Unde, Exodi 3^o, moisi querenti de deo quis esset et quod nomen eius respondit : ' Ego sum qui sum '. De aliis autem omnibus, creatis scilicet, querenti quid esset stulta esset huius (modi) responsio. Verbi gratia, si queratur quid esset angelus et respondeatur quod ' esset angelus ', etc., reprehendenda erit responsio.

(22) *Le Guide des indécis*, I, 1, ch. 61-63. — Munk, *op. cit.*, I, pp. 267-285.

(23) Ét. Gilson, Maïmonide et la Philosophie de l'Exode, in *Mediaeval Studies* XIII (1951), 223-225.

(24) *Exp. in Ex.*, LW II, p. 25, n. 19 : Rursus quinto notandum quod Rabbi Moyses, I, 1, c. 65, hoc verbum tractans : *sum qui sum*, videtur velle quod ipsum est nomen tetragrammaton, aut proximum illi, ' quod est ' sanctum et ' separatum ', ' quod scribitur et non legitur ', et illum solum ' significat substantiam creatoris nudam et puram '. De quo notavi infra, super illo : *Non assumes nomen dei tui in vanum*, c. 20^o. — Cf. *ibidem*, C., f. 51^{rb}, ll. 51-56 : Et fortassis posset videri alicui quod esse esset ipsum nomen quatuor litterarum, ad litteram enim li ' esse ' habet quatuor litteras, multas proprietates latentes, ipsum etiam non videtur sumptum ab opere nec dictum a participatione. — Nous avons noté la même hésitation devant *Ego sum qui sum* dans la recherche du *nomen innominabile*: v. *supra*, pp. 14-15.

« discrétif » de la première personne, désignant la substance pure (*meram substantiam*)²⁵. C'est Dieu Lui-même qui se nomme en disant *Ego sum qui sum*. Le premier *sum* désigne donc, d'après « Rabymoïses », le sujet qui est nommé et doit se rapporter à l'essence, tandis que le deuxième est, par rapport au sujet, le prédicat qui le nomme ou sa « nomination » (*agnominatio*) qui correspondrait ici à *esse*²⁶.

La singularité de la proposition *sum qui sum*, par laquelle Dieu s'est défini comme Étant par Lui-même, devient évidente si l'on se rend compte que généralement le sujet d'une proposition se présente comme imparfait par le fait même de sa dépendance vis-à-vis de l'attribut. Le nom de *subiectum* le dit clairement, car il assimile ce qu'on appelle « sujet » à la matière, en l'opposant ainsi à tout ce qui, étant forme proprement dite, ne saurait être sujet des accidents, d'après Boèce²⁷. L'attribut ou l'*agnominans* apparaît donc toujours comme forme ou perfection du sujet ou de l'*agnominatum*. Ainsi, quand nous disons de quelqu'un qu'il est juste bon ou sage, nous signalons une essence qui n'a pas ces qualités par elle-même, une essence qui ne se suffit pas. Ces essences « nécessiteuses » et « mendiantes » ont besoin de quelque chose d'autre qu'elles-mêmes pour recevoir leurs perfections. La dépendance logique du sujet vis-à-vis de son prédicat correspond à la condition métaphysique des essences créées : n'étant pas par elles-mêmes, elle ne *sont* pas non plus les perfections qu'elles *ont*. Ainsi, la nature humaine d'un artisan ne lui suffit pas, à elle seule, pour construire une maison, sans qu'aient à intervenir la volonté d'opérer, la faculté, le savoir et d'autres propriétés, distinctes de l'essence comme telle. Si dans les êtres créés la substance diffère de la puissance et si l'être n'est pas l'opérer, ces divisions intérieures marquent l'insuffisance radicale des essences qui, dans leur être même, dépendent d'un agent extérieur. *Egere perficiente, egere alio et non sufficere sibimet*, telle est la condition d'une essence créée qui n'est jamais pleinement ce qu'elle est ou doit être, comme le sujet logique dans une proposition en général n'est pas pleinement identique avec le prédicat qui le définit. Or ceci est totalement étranger à l'Essence divine, car « le Premier est riche par lui-même »²⁸. De là le caractère unique de la proposition *sum qui sum*, où Dieu nous montre un sujet (premier *sum*) identique avec le prédicat (deuxième *sum*), un *agnominatum* qui est son *agnominans*, une *quidditas* qui est *anitas*, une Essence qui est *Esse* et se suffit à elle-même, étant sa

(25) Voir les considérations de grammaire spéculative sur 'ego', 'qui' et 'sum', *ibidem*, p. 20, nn. 14-15 (cf. I, pp. 98-99).

(26) *Ibidem*, p. 25, n. 19 : Vult ergo Rabbi Moyses dicere quod li *sum* primo dictum significat rei essentiam et est subiectum sive agnominatum. Secundo vero positum sive repetitum significat esse et est praedicatum sive agnominans et agnominatio.

(27) *V. supra*, pp. 13, note 101-102.

(28) *V. supra*, p. 94, note 218.

propre Suffisance. La stabilité (*firmitas*) et la perfection de l'Essence divine ne dépendent d'aucun être (*ens*) qui lui serait extérieur, autre qu'elle-même. Au contraire, cette indépendance unique, propre à Dieu seul, est la condition de la dépendance universelle vis-à-vis de l'Essence qui se suffit *ad omnia et in omnibus*²⁹. En effet, si une telle suffisance pouvait appartenir à une créature, si un homme, par exemple, pouvait être par essence son propre *esse*, ce serait un être nécessaire, le *nescesse esse* d'Avicenne³⁰. Mais la quiddité des créatures, leur *id quod est*, pour autant qu'il existe, n'est qu'un mode de l'« Être même » (*modus est ipsius esse*) dont les créatures dépendent, auquel elles s'attachent, en dehors duquel elles ne sont que néant, car « notre suffisance vient de Dieu », selon la parole de saint Paul (II Cor. 3, 5)³¹. *Talis ergo sufficientia Dei signatur, cum ex persona Dei dicitur : 'Ego sum qui sum'*³².

Ayant suivi l'exégèse de Maïmonide, Maître Eckhart a dépassé, avec le rabbin de Cordoue, la notion avicennienne d'un *Necessee Esse* qui ne serait que l'exister sans essence. Comme saint Thomas, il a voulu voir dans la révélation de l'Exode un témoignage sur l'Être unique en qui l'essence ne diffère pas de son exister. Cette identification d'essence et d'existence en Dieu, pour un théologien qui se réclame de la Bible, voudra dire toujours la même chose : « Celui qui est » existe par Lui-même. Mais la manière de concevoir cet « Être qui est Être » dépendra chaque fois de la valeur que recevront les termes d'*essentia* et d'*esse* dans une doctrine de l'être créé. Ainsi, l'*Ipsium Esse Subsistens* de l'Aquinat est une essence conçue en termes existentiels, comme un Acte pur d'exister, différent de tout exister fini qui actualise une essence dont il se distingue. L'essentialité même de Dieu, exprimée par le participe « subsistant », ne fait que souligner davantage l'actualité pure de l'*Esse*, en l'opposant à toute notion d'un être composé où l'essence, distincte de son exister, est toujours en puissance vis-à-vis de l'*actus essendi*. Tout ce qu'on pourra dire du Dieu de saint Thomas, en termes de théologie négative, c'est qu'Il n'est pas un « composé métaphysique » d'essence et d'existence, comme

(29) *Exp. in Ex.*, LW II, pp. 25-26, nn. 19 et 20.

(30) *Ibidem*, p. 27, n. 21.

(31) *Ibidem*, p. 28 : Sicut enim ipse sibi et omnibus est, sic et ipse sibi et omnibus sufficit, ipse sua et omnium sufficientia est, 2 Cor. 3 : 'sufficientia nostra ex deo est'. Non ergo deus eget esse, cum sit ipsum esse. Non eget sapientia, non potentia aut aliquo prorsus addito alio sive alieno, sed e converso : omnis perfectio eget ipso, qui est ipsum esse, tum quia singulum horum in se et ex se, id quod est, modus est ipsius esse, ipsi innititur, ipsi inhaeret, tum quia sine ipso esset nihil et non esset sapientia nec quidquam aliud, sed purum nihil, Ioh. I : 'sine ipso factum est nihil', quasi diceret : etiam 'quod factum est', quod esse habet et accipit, puta sapientia et quodlibet huiusmodi, sine ipso esse utique est nihil.

(32) *Ibidem*, p. 26, n. 20.

les êtres créés³³. Mais lorsqu'on voudra exprimer positivement l'éminence de cette simplicité, à partir d'une doctrine de l'être qui voit dans l'acte d'exister la perfection suprême des substances créées, on le fera sûrement dans le registre de l'existence, en laissant ravalier, en quelque sorte. l'Essence par l'Acte d'exister³⁴. Les termes dans lesquels le dominicain thuringien exprime la même vérité, en parlant de l'Essence qui est sa propre Suffisance, appartiennent à une autre perspective doctrinale, où ce qui est distinct pour les créatures fait apparaître sous un jour différent ce qui doit être identique en Dieu.

Chez Maître Eckhart l'identification de l'*Esse* avec l'Essence divine est orientée dans un sens contraire à celui qu'elle reçoit chez saint Thomas : c'est une réduction de l'exister à l'essence. On pourrait dire que cet *Esse-Dieu* est un exister conçu en termes d'une philosophie de l'essence, comme un Être qui se suffit à soi-même ou comme une essence à laquelle rien ne manque. En effet, c'est sur la ligne de l'essence — « suffisante » ou « indigente » — que l'Être qui est par lui-même se trouve ici opposé aux *entia* qui n'existent qu'en recevant l'*esse* d'une Cause extrinsèque (*ab alio*). Le Dieu d'Eckhart, qui est *sua et omnium Sufficientia* parce que son *esse* ou *anitas* est identique à son essence ou quiddité, laisse deviner cette identité sous un autre aspect que celui de la non-composition ontologique opposée à la composition des êtres créés. Il apparaît, avant tout, comme indépendant de tout autre que Lui-même, *non ab alio* dans son *esse*³⁵. Ce n'est pas en tant que composés, mais en tant que dépendants d'une Cause efficiente que les êtres créés se distinguent de l'Être qui est par

(33) Citons ce bel exemple de théologie négative, conçue par saint Thomas dans la ligne de l'« exister », dans *Super I Sent.*, d. 8, q. 1, a. 1, ad 4^{um} (éd. Mandonnet, pp. 196-197) : Ad quartum dicendum, quod alia nomina dicunt esse secundum aliam rationem determinatam ; sicut sapiens dicit aliquid esse ; sed hoc nomen ' qui est ' dicit esse absolutum et non determinatum per aliquid additum ; et ideo dicit Damascenus, quod non significat quid est Deus, sed significat quoddam pelagus substantiae infinitum, quasi non determinatum. Unde, quando in Deum procedimus per viam remotionis, primo negamus ab eo corporalia ; et secundo etiam intellectualia, secundum quod inveniuntur in creaturis, ut bonitas et sapientia ; et tunc remanet tantum in intellectu nostro, quia est, et nihil amplius : unde est sicut in quadam confusione. Ad ultimum autem etiam hoc ipsum esse, secundum quod est in creaturis, ab ipso removemus ; et tunc remanet in quadam tenebra ignorantiae, secundum quam ignorantiam, quantum ad statum viae pertinet, optime Deo coniungimur, ut dicit Dionysius. Et haec est quaedam caligo, in qua Deus habitare dicitur.

(34) Tout en s'opposant à ce qu'on veuille interpréter la notion de Dieu chez saint Thomas dans un sens avicennien, celui d'un *Esse* absolu sans quiddité (cf. A. Sellenges, *Le Christianisme et les philosophies*, I, p. 268), M. Ét. Gilson n'en reconnaît pas moins une certaine absorption de l'Essence par l'Exister dans la manière dont l'Aquinat exprime leur identité en Dieu (*Le Thomisme*, 5^e éd., p. 135, note 4).

(35) Les cinq démonstrations de la première proposition, *Esse est Deus*, sont conçues dans ce sens. Voir *Prol. in Op. tripart.*, in LW I, pp. 156-158, n. 12 (cf. *ibid.*, p. 38) ; in OL II, pp. 12-13.

Lui-même³⁶. Comme nous l'avons vu³⁷, cette dépendance, qui se traduit par la dualité Cause-effet, Créateur-créature, implique, de la part des êtres créés, l'abandon de l'Unité, le *casus ab Uno*, la chute première dans la dualité, racine de toute division et distinction. Marquées par la dualité, les créatures qui ont l'*esse ab alio* se définissent donc par rapport à Dieu comme le non-Un, s'opposant ainsi à l'indistinction de l'Être que l'Un signale en le distinguant par son indistinction même³⁸. L'identité de l'essence et de l'exister en Dieu, vue *sub ratione Unius*, se présente donc, pour Maître Eckhart, sous un angle de vision différent de celui de saint Thomas. En termes négatifs, elle se laisse désigner comme l'Indistinction de l'Être ou sa pureté ; en termes positifs — comme sa Suffisance ou plénitude. Or ces deux expressions — *puritas et plenitudo essendi* — qui se présentent le plus souvent ensemble, désignent l'*Esse* tel qu'il est manifesté dans l'Un ou le « suppôt » paternel : comme l'unité ou l'indistinction de l'Essence et comme le « retour » de la même Essence dans l'action intérieure de la Monade qui engendre une Monade et revient sur elle-même. Au lieu de l'*Esse* subsistant de saint Thomas nous trouvons, chez Maître Eckhart, une *Essentia* en action réflexive.

Les deux fonctions de l'Un vis-à-vis de l'Être — négative et positive, indistinction et première détermination — sont inséparables dans la théologie de Maître Eckhart. En effet, on ne saurait parler de l'Essence autrement que dans le « suppôt », où elle se révèle dans l'action. Elle reste « innommable » et inapparente en dehors de la révélation trinitaire, où son identité se montre sous un aspect dynamique. Si Maître Eckhart rapproche avec insistance de l'*Ego sum qui sum* la Monade qui engendre la Monade et se réfléchit sur elle-même, ainsi que « le retour complet sur sa propre essence », c'est parce que ces deux propositions — 1^{re} des « 24 philosophes » et 15^e du *Liber de causis*³⁹ — ont pour lui un sens

(36) *Exp. in Gen.*, I^a ed. (deest in E), C., f. 20^{va}, ll. 30-44 : Adhuc autem docemur quomodo deus, et ipse solus, et ab ipso solo, est omnis sufficientia omnium ; et e converso : a creatura et omni creato est insufficientia. Ad horum evidentiam et etiam aliorum, a principio huius capituli 17^{ma}, dicendum quod deus, utpote esse et causa prima omnis esse, sua substantia sibi sufficit ad omnia. Non sic in aliquo creato : omne siquidem creatum, utpote creatum, non sibimet sufficit, nec quantum ad esse, nec quantum ad subsistere et multominus ad operari, sed indiget alio, puta causa sua ad hoc quod sit, quod subsistat, quod operatur. Hinc est quod nomen dei est Saday, decisum a ' day ', quod est ' sufficientia ' sive ' qui sufficientia ', Cor. 3^o : *Sufficientia vestra ex deo est*. Quod esse est ipsum quod desiderat omnis res, et quod vere desideratur est esse, ut ait avicenna 4^o metaphysice, capitulo VI^o. — Avicenne, *Métaphysique* tr. VIII, c. 6 (f^o 100^{ra}, ll. 1-3). Cf. tr. IV, c. 3 (f^o 86^{rb}, ll. 14-20).

(37) *V. supra*, pp. 58-59.

(38) *V. supra*, p. 98, note 4.

(39) *Exp. in Ex.*, LW II, p. 22, n. 16 et p. 23, n. 17. — Pour la 1^{re} prop. des « 24 philosophes » *v. supra*, pp. 69-71. La 15^e prop. du *Liber de causis* (éd. Steele, p. 173 ; éd. Bardenh., prop. 14, p. 177) dit : *Omnis sciens qui scit essentiam suam est rediens ad essentiam suam reditione completa*. C'est une réplique fidèle de la prop. 83 de Proclus

trinitaire. « Affirmation pure », le *sum qui sum* est l'Acte par lequel Dieu s'affirme comme identité de l'Être, en revenant sur Lui-même dans la vie trinitaire, dans ce « bouillonnement formel », intérieur et intellectuel, « transfusion totale de l'essence » qui n'est soumise à aucune cause extérieure, efficiente ou finale. Mais cet acte intérieur ne fait que révéler dans le mouvement la stabilité et le repos parfait de l'Essence qui se suffit⁴⁰, l'Unité essentielle des trois Personnes indistinctes quant à leur Être. Ce qui est plus mobile que tous les mobiles ne peut être qu'immobile, parce que c'est le seul moyen d'être plus mobile que soi-même, aussi — parce que dans l'Un il n'y a pas de « plus » et de « moins »⁴¹. L'action propre au Suppôt paternel doit donc coïncider avec l'inaction essentielle, ce qui convient à un acte de l'intellect, qui reste en repos en opérant. Or Dieu est un Intellect pur, *cuius esse totale est ipsum intelligere*⁴². C'est pourquoi l'Action absolue coïncide avec le Repos essentiel ou la Suffisance, que l'Intellect divin manifeste dans la proposition *Ego sum qui sum*.

4. Reduplicatio.

Le *sum qui sum* est un principe d'essentialité pure qui se retrouve dans toutes les affirmations réitérées, où le sujet est identifié avec l'attribut. Maître Eckhart découvre une saveur trinitaire dans ces propositions où l'identité de l'Être, l'identité de ses déterminations transcendentales ou d'autres « termes généraux » et « perfections spirituelles » (comme sagesse, justice, etc.) est prédiquée dans une répétition : *sum qui sum, bonum*

(*Élém. théol.*, éd. Dodds, p. 76) : Πᾶν τὸ ἑαυτοῦ γνωστικὸν πρὸς ἑαυτὸ πάντῃ ἐπιστρεπτικὸν ἐστίν. Cf. la prop. 43 (*ibid.*, p. 44) : Πᾶν τὸ πρὸς ἑαυτὸ ἐπιστρεπτικὸν ἀθύπόστατον ἐστίν. — Saint Thomas interprète dans ce dernier sens la 15^e prop. du *De causis*, quand il dit, dans la Somme théologique (I^a, q. 14, a. 2, ad 1^{um}) : *redire ad essentiam suam nihil aliud est quam rem subsistere in se ipsa*. Dans son *Expositio super Lib. de causis*, lect. XV, c'est le premier sens, celui d'une « réflexion » intellectuelle, qu'il prête à la même proposition, sans admettre cependant, avec Proclus, que l'âme humaine puisse revenir sur sa propre essence dans un acte de connaissance réflexive (éd. Mandonnet, *Opuscula omnia*, I, pp. 264-266). Voir l'article du R. P. J. Wébert, « Reflexio ». Étude sur les opérations réflexives dans la psychologie de saint Thomas d'Aquin, dans *Mélanges Mandonnet* (Bibl. thom. XIII, 1930), t. I, pp. 285-325.

(40) *Exp. in Gen.*, I^a ed. (deest in E), C., f. 16^{rb}, ll. 41-45 : Quod autem dicitur deus non solum quiescere, sed requiescere, quasi iterum quiescere, ... signat... stabilitatem sive plenum quietem, secundum illud : *sum qui sum*, et cetera similia que geminantur frequenter in scriptura.

(41) *Exp. in Sap.*, in *Archives...*, IV, p. 238. Voir l'utilisation de ce texte en rapport avec la théologie négative de Maître Eckhart, par K. Oltmanns, *Meister Eckhart* (Frankfurt-am-Main 1935), p. 182.

(42) *Exp. in Gen.*, I^a ed. (deest in E), C., f. 15^{va}, l. 54-15^{vb}, l. 4 : Intellectus autem ex sui proprietate non laborat operando sed quiescit. Et hoc est quod in verbis premissis dicit deum quiescere ab universo opere : nos docere voluit quod deus sit intellectus purus, cuius esse totale est ipsum intelligere.

*bonum*⁴³. Le même sens trinitaire s'attache à l'expression « en tant que » (*inquantum*) que Maître Eckhart emploie très souvent pour opérer la « réduplication » d'un terme, en disant, par exemple : *iustus, inquantum iustus*. En se repliant sur lui-même par l'*inquantum*, un terme concret (*iustus*) dégage la forme abstraite qui le définit (*iustitia*), pure de toute autre attribution qui pourrait déterminer le sujet dans l'ordre concret de son existence. Purifié par la réduplication, le terme concret atteint le niveau de l'abstrait qui le précède non seulement logiquement, mais aussi dans le sens métaphysique d'une formalité participée⁴⁴. Réduit — ou plutôt exalté — au niveau de l'abstrait, le concret se montre identique avec la formalité abstraite : *iustus, inquantum iustus, est ipsa iustitia*. Il est inutile de dire que cet aboutissement de la *reduplicatio* et, en général, le rôle de l'abstraction chez Maître Eckhart, ne peut être compris et jugé en dehors du contexte métaphysique et théologique de toute sa pensée⁴⁵.

Conscient des difficultés que pouvait créer l'usage de la « réduplication » qui lui était propre, Maître Eckhart a trouvé nécessaire de s'arrêter spécialement sur cette question, avant de répondre point par point aux articles incriminés, lors du procès de Cologne. « Le *inquantum* ou la réduplication, dit-il, exclut tout ce qui est 'autre', tout ce qui est étranger au terme [redoublé], ne fût-ce que selon la pensée (*etiam secundum rationem*). Ainsi, bien que l'être et le connaître soient identiques en Dieu, nous disons cependant que Dieu n'est pas le mal, quoiqu'il connaisse le mal. De même, bien que l'essence et la paternité soient identiques en Dieu le Père, cependant Il n'engendre pas en tant qu'essence mais en tant que Père, quoique l'essence soit la racine de la génération. En effet, les actes divins, même absolus⁴⁶, procèdent de Dieu conformément aux propriétés des attributs,

(43) *V. supra*, p. 103, note 20.

(44) *Exp. in Io.*, LW III, p. 13, n. 14 : *Iustus praeest in ipsa iustitia, utpote concretum in abstracto et participans in participato*.

(45) Le R. P. Théry a bien vu que l'emploi fréquent de l'*inquantum* chez Maître Eckhart « est révélateur de sa mentalité intellectuelle ». Mais, voulant juger le théologien allemand du point de vue de l'orthodoxie thomiste, il réduit l'originalité d'Eckhart aux excès d'une intelligence portée vers l'abstraction : « Eckhart est un abstrait. Il n'envisage souvent qu'un point de vue des choses, qu'il exagère d'ailleurs, et qu'il fausse précisément parce qu'il ne tient pas compte des autres points de vue » (*Archives...*, III, p. 186, note 1). Mais il faut remarquer que c'est justement l'« abstrait » qui est riche de sens chez le mystique thuringien, car il correspond à la réalité suprême dans laquelle le concret préexiste et à laquelle il est converti par la « réduplication ». L'adverbe *inquantum*, troisième terme qui doit signaler l'identité formelle du concret avec l'abstrait dans cette opération intellectuelle, a pour Maître Eckhart une fonction analogue à celle de la troisième personne *in divinis*, comme nous le verrons tout à l'heure. De même que sa dialectique (*v. supra*, pp. 33-36), l'esprit « abstrait » d'Eckhart n'est pas du ressort d'un logicien, mais d'un théologien mystique.

(46) Une ponctuation erronée, chez le P. Théry, rend incompréhensible la phrase : *Procedunt enim actus divinorum, etiam absoluti, a deo secundum proprietatem attributorum*. (Théry ne met pas de virgule après *divinorum* ni après *absoluti* mais il coupe malencontreusement la phrase après *deo*). Les actes de l'essence commune

selon une maxime de théologie. C'est pourquoi Bernard dit, au V^e livre du traité « De la considération », que Dieu aime en tant que charité, connaît en tant que Vérité, siège en tant qu'Équité, domine en tant que Majesté, opère en tant que Puissance, révèle en tant que Lumière »⁴⁷. Les exemples cités dans cette remarque de Maître Eckhart laissent entendre qu'une « raison », identique dans son expression abstraite avec l'essentialité pure, apparaît dans le « suppot » agissant comme une forme qui détermine un contenu secret de l'action. La deuxième note est encore plus importante, car non seulement elle exprime le caractère formel du rapport signifié par l'*inquantum*, mais précise aussi que cette réduction du concret à l'abstrait n'a pas le même sens dans la réalité trinitaire et dans la relations des créatures à Dieu :

*Secundum est, quod bonus et bonitas sunt unum. Bonus enim, inquantum bonus, solam bonitatem significat, sicut album solam qualitatem, albedinem scilicet, significat. Hec tamen, bonus et bonitas, sunt in filio, spiritu sancto et patre unum univoce. In deo autem et nobis, qui boni sumus, sunt analogice unum*⁴⁸.

En tenant compte du caractère analogique que doit avoir la « formation » dans les sujets créés, nous trouverons toutefois une immédiation dans le rapport du participant concret au participé abstrait ou formel, immédiation qui permettra de réduire l'un à l'autre, en parlant de la Justice génératrice et du juste engendré, dans les exemples de *iustificazione impii*. La Justice engendre le juste, mais ce dernier reste identique à la justice, *en tant* qu'il est juste. Ce *inquantum* est la reduplication ou la « réplification des deux » exprimant leur lien et ordonnance réciproque. Il est la charnière du repliement sur soi-même, « le pli et le lien des deux ». Ce troisième terme, l'adverbe qui doit signaler l'identité formelle du concret avec l'abstrait, se charge d'un sens trinitaire et fait trouver le

des trois personnes sont dits « absolus » par opposition aux actes notionnels qui supposent la relation. Cf. saint Thomas, *In I Sent.*, d. 7, q. 1, a. 2 (éd. Mandonnet, I, pp. 178-179) où « quae absolute dicuntur, sicut bonitas, sapientia et huiusmodi », sont opposés aux « ad aliquid dicta » (1^{re} objection et *ad 1^m*). Dans la *solutio* de la même question, saint Thomas utilise la « règle de théologie » invoquée par Eckhart, règle selon laquelle les actes divins seraient déterminés par les attributs essentiels absolus. Cependant il étend ce principe aux propriétés personnelles, réellement identiques avec l'essence, comme le fera aussi Maître Eckhart, par ex., dans l'*Exp. in Io.* (C., f. 116^{rb}, ll. 16-24) : *Universaliter enim quae est principium formale et caput generationis, tale est in omnibus conditionibus et proprietatibus id quod ab ipso genitum est et procedens, tam in deo quam in creaturis. Unde, si principium formale radicale est increatum, inensum, eternum, omnipotens, deus, dominus, etc., tale semper est et id quod ab inde gignitur et procedit. Hinc est primo quod, sicut doctores dicunt, in divinis actus procedunt ab essentia secundum proprietatem attributorum ; semper enim simile naturaliter procedit a simili. Cf. *Exp. in Ex.*, LW II, p. 61, n. 56, où l'on trouve (note 2) des références à saint Thomas et à Jacques de Metz. Ce dernier limite la « règle de théologie » en question à la procession des actes absolus.*

(47) Actes du procès de Cologne, in *Archives...*, I, p. 186.

(48) *Ibidem*.

fondement théologique du mécanisme de la *reduplicatio* dans le rapport mutuel du Père et du Fils. Le lien des deux dans la Trinité, le « pli » qui signale leur identité essentielle, est la Troisième Personne, le Saint Esprit⁴⁹. On trouvera donc « l'image et l'expression de la Trinité⁵⁰ toutes les fois que le concret sera identifié avec l'abstrait, le participant avec le participé, le sujet formé avec la forme, par le moyen de l'*inquantum*. Ainsi, dans l'exemple de la justice et du juste, le juste considéré en tant que tel reçoit tout son être de juste de la justice seule : il est son fils et la justice engendrée est le père du juste, car ce dernier n'est pas créé dans sa qualité de juste mais engendré par la justice. Dans ce rapport entre la justice et le juste on trouvera nécessairement trois moments, qui répondent aux Trois Personnes divines : la justice inengendrée, la justice engendrée et l'amour mutuel ou le lien de l'engendrant et de l'engendré, émanant des deux *tanquam ab uno*, puisque la justice inengendrée et la justice engendrée sont identiques — *simpliciter unum* — en nature⁵¹. Ces trois moments de l'action de l'Un se distinguent par les relations opposées qui sont en Dieu les trois Personnes réellement distinctes ; dans les sujets créés, les trois termes de la même action ne forment pas trois personnes, car ils se distinguent *sola relatione et ratione*⁵². Ainsi la loi de la vie trinitaire s'applique partout où l'identité de l'être se manifeste sous l'aspect formel de la productivité de l'Un.

Toutes les fois que Maître Eckhart parle de la conversion réflexive,

(49) *Exp. in Io.*, C., f. 114^{rb}, ll. 51-61 : Postremo, ad evidentiam quasi exemplarem premissorum, notandum quod loquentes quasi de iusto, filio scilicet, et patre eius iustitia quod unum sunt, unum testantur, unum operantur (supra, 5^o : *Pater meus usque modo operatur et ego operor*), dicimus et solemus dicere : ' iustus, inquantum iustus, est ipsa iustitia ', ' facit opera iustitie ', et similia. Li ' inquantum ' autem reduplicatio est. Reduplicatio vero, sicut ipsum vocabulum testatur, dicit nexum et ordinem duorum. Dicitur enim reduplicatio — duorum replicatio, plica et nexus duorum, patris et filii, et spiritus sanctus — 3^a in trinitate persona.

(50) *Exp. in Sap.*, in *Archives...*, III, p. 387.

(51) *Ibidem*. Voir tout ce passage sur le caractère trinitaire du rapport entre la justice et le juste, pp. 386-389. La même loi, fondée sur la théologie trinitaire, peut être illustrée par d'autres exemples : « sapientia et sapiens », « veritas et verus », « bonitas et bonus ». Voir les articles 1-4 de la première liste de passages incriminés (éd. Théry, *Archives...*, I, pp. 157-159) et les réponses de Maître Eckhart (*ib.*, pp. 168 et 188). Eckhart développe l'aspect trinitaire du rapport entre « Bonitas et Bonus », surtout dans l'article 4, extrait du « Livre de la consolation divine » : voir *Buoch der göllichen troestunge*, éd. Quint, in DW V, pp. 9-11. — La Bonté et le Bon « mutuo se respiciunt » ou, selon l'expression imagée du texte original, « sich einander anesehent » Comme nous le verrons plus loin, le regard réciproque de « Iustitia et Iustus » deviendra la « vision face à face » et trouvera d'autres expressions : celle de l'entretien (*confabulatio, colloclutio*), de la rencontre (*occursus*), de l'attouchement (*allactus*) et du baiser (*osculum*), avec références au Cantique des cantiques (*Lib. Parabol. Gen.*, C., f. 35^{ra-b}). Cf. (*ib.*, f. 34^{vb}, ll. 1-4) : Hec enim confabulatio est inter sanctum et sanctum sanctorum, inter sanctum et sanctitatem, inter bonum et bonitatem, inter iustum et iustitiam.

(52) Actes du procès de Cologne, in *Archives...*, I, p. 187.

il n'est pas question d'une causalité extérieure, efficiente ou finale, mais d'une action intérieure et formelle exercée par l'Un. Ce n'est pas la production des créatures, où l'Un est présent dans la multiplicité de ses effets (*Unum in nullis*), mais la réalité incréée du « bouillonnement formel », état pré-créaturel qui exclut toute altérité et diversité numérique⁵³. L'Un est ici le Principe de l'émanation des Personnes, Principe présidant à une production où l'*Esse* ne fait que montrer son identité en se produisant dans l'Un par génération et spiration. Donc, l'affirmation de l'être dans une répétition de termes identiques convient proprement à Dieu : « en effet, qu'y a-t-il d'aussi identique à soi-même que l'être et l'être, 'Je suis Celui qui suis' ? C'est pourquoi il n'y a pas de proposition plus vraie que celle où le même est prédiqué de lui-même »⁵⁴. Toutes les affirmations de l'identité essentielle se fondent ainsi sur le *sum qui sum* de l'Exode, d'où elles reçoivent une richesse secrète qui attire irrésistiblement l'esprit de Maître Eckhart. Loin d'être un verbiage vain, des tautologies privées de sens, ces propositions sont grosses du mystère des relations trinitaires, elles laissent entrevoir le « bouillonnement formel » dans lequel l'Un affirme l'identité de l'Être qui est Dieu. Ainsi le *bonum bonum* d'Augustin et d'autres expressions « redoublées », en dégageant une raison formelle pure, dénuée de tout ce qui la particularise dans le *hoc aut illud*, font connaître un aspect d'essentialité non seulement comme Être « non mélangé et suprême, fixé en lui-même, ne dépendant de rien d'autre », mais aussi comme Être « retournant sur lui-même dans un retour complet. En effet, le *sum qui sum* révèle en même temps l'Être non mélangé et la plénitude de l'Être⁵⁵ : la pureté de l'*Esse* divin indistinct et l'émanation des personnes. La première (*puritas, impermixtio*) exclut toute dénomination de l'*Esse absconditum* ; la deuxième (*plenitudo*) permet d'attribuer tous les noms à l'Être considéré sous la raison de l'Un, qui est le principe de l'opération toute-puissante. Mais il est avant tout le Principe de la procession réversible des Personnes et de leurs attributs communs : *Iustitia ingenita, Iustitia genita et l'amour mutuel des deux qui fait « replier » le Fils sur l'unité essentielle du Père.*

(53) *Exp. in Io.*, passage cité plus loin, voir p. 118, note 78.

(54) *Exp. in Ex.*, C., f. 46^{rb}, ll. 56-59 : affirmatio consistens in esse et ydemptitate terminorum deo proprie competit. Quod enim tam idem quam esse et esse, *sum qui sum*? Nulla enim propositio propter hoc est verior illa in qua idem predicatur de se ipso.

(55) *Ibidem*, C., f. 46^{rb}, ll. 53-56 : *Ego ait sum qui sum, tum quia ipse est plenitudo esse et plenum esse, tum quia ipse nichil est aliud nisi purum esse. Cf. ib.*, in LW II, pp. 22-23, n. 17 (cité plus haut, v. à la p. 103, note 20).

5. 'Je vis parce que je vis'.

Le retour complet sur sa propre essence est une action intellectuelle, d'après le *Liber de causis*⁵⁶ : *Omnis sciens essentiam suam est rediens ad essentiam reditione completa*. A propos de cette proposition, Maître Eckhart remarque : *Ait autem signanter 'completa', quia ubicumque sistit reditio ad se, ibi sistit et cognitio, quia ibidem mox subintrat et manet alienum et per consequens incognitum*⁵⁷. Ceci veut dire que dans un acte de compréhension totale l'intelligence et l'intelligible doivent être parfaitement identiques. Aristote appela « Vie » par excellence cet acte subsistant en soi et appliqua à son Dieu le nom de « Vivant éternel parfait »⁵⁸. Ces expressions, qui développent dans le sens aristotélicien de la « Pensée qui se pense » un thème ébauché dans le *Sophiste*, où Platon voulait réunir l'intelligence et la vie avec l'être (248 e-249 a), reprises par Plotin, ont été appliquées au Νοῦς qui fait subsister l'Être en le pensant et subsiste en recevant de l'Être la pensée et l'existence (*Enn.* V, 1, 4). La vie uni-multiple de la deuxième hypostase plotinienne, « qui fait mépriser toute autre vie » (*Enn.* VI, 7, 15)⁵⁹, plus riche que celle du Premier Moteur d'Aristote, n'est pas la vraie identité du connaissant et du connu, mais un passage à la limite de leur identification⁶⁰. Il ne pouvait en être autrement pour une tradition qui sauvegardait la prééminence apophatique de l'Un, au delà de l'Être et de l'Intelligence. Maître Eckhart recevra cette notion de Vie attribuée à l'Intellect divin de sources différentes, la trouvant aussi bien chez Aristote et ses commentateurs, Averroès et saint Thomas,

(56) Commentaire sur la 15^e prop. (*v. supra*, p. 108, note 39) : *Quod est quia scientia non est nisi actio intelligibilis. Cum ergo scit sciens suam essentiam, tunc redit per operationem suam intelligibilem ad essentiam suam. Et hoc non est ita, nisi quoniam sciens et scitum sunt res una, quoniam scientia scientis essentiam suam est ex eo et ad eam — est ex eo quia est sciens, et ad eam quia est scitum. Quod est quia propterea quod scientia est scientia scientis, et sciens scit essentiam suam, est eius operatio rediens ad essentiam suam, etc.*

(57) *Exp. in Io.*, LW III, p. 186, n. 222.

(58) *Métaphysique* XII, 1072 b 26-30. — Averroès, In XII Metaph. (Venetiis 1552), f^o 151^{va}, ll. 42-51 : *Deinde dicit : Et habet vitam, quia actio intellectus est vita. Id est : et dicitur de eo vita. Hoc enim nomine, scilicet 'vita', dicitur de comprehensione. Et cum actio intellectus est comprehensio, ergo actio intellectus est vita. Deinde dicit : et ille est intellectus per se, et habet vitam nobilem, id est et cum intellectus est unus, et cum actio eius est vita, illud igitur, quod intelligens est quia intelligit se, non quia intelligit aliud, illud est vivum, quod habet vitam in fine nobilitatis. Et ideo vita et scientia proprie dicuntur de eo (Commentum 39). — Cf. saint Thomas, In XII Metaph., lectio VIII ; I^a, q. 18, a. 3.*

(59) *Enn.* VI, 15 (éd. Belles Lettres, VI^a, p. 86).

(60) M. de Gandillac, *La Sagesse de Plotin*, p. 136.

que chez Proclus⁶¹ et dans le *Liber de causis*⁶². Il faut y ajouter l'autorité scripturaire — *Quod factum est in ipso vita erat* (Jean 1, 4) et son interprétation chez saint Augustin, avec l'exemple de l'*arca in anima artificis*⁶³. Fondus ensemble et transformés, ces éléments doctrinaux entreront dans cette idée de spontanéité vitale qui caractérisera, chez le théologien de Thuringe, sa conception de l'activité intérieure de l'Un manifestant l'identité de l'Être qui est Être dans le retour de l'Intellect divin sur sa propre Essence. La « Vie qui vit » par excellence répondra ainsi au principe du *sum qui sum*.

La notion de la Vie chez Maître Eckhart nous introduit dans la réalité intra-trinitaire, supérieure à l'être créé qui n'est jamais vraiment « vie ». « La vie signifie une sorte de jaillissement (*exseritionem*) dans lequel une chose fermente et se verse d'abord en soi-même, en épanchant tout ce qu'elle est dans tout ce qu'elle est, avant de se déverser et de se répandre en dehors. C'est pourquoi l'émanation des Personnes en Dieu est la raison et le préambule de la création »⁶⁴. Tout ce qui a été fait ou produit d'une manière quelconque « était vie » en Dieu⁶⁵, c'est-à-dire — « principe sans principe », car tout ce qui vit, au le sens propre de ce mot, ne reçoit pas le principe de son activité de l'extérieur, comme quelque chose d'« autre »⁶⁶. Est vivant ce qui est mu par soi, ce qui a le principe de son mouvement à l'intérieur de soi-même⁶⁷. La créature ne vit pas, à proprement dire, car

(61) Éléments de Théologie, prop. 188 (comment.) : ζωή γὰρ ἡ γνῶσις, καὶ τὸ γνωστικόν, ἢ τοιοῦτον, ζῆ (éd. Dodds, p. 164, ll. 12-13). Dans les prop. 101 et 102 Proclus dissocie la Vie et l'Intelligence, mais il établit, dans la prop. 103, les modes des participations réciproques des trois « triades » : Être, Vie et Intelligence (éd. Dodds, pp. 90-92).

(62) Prop. 12 (Steele, pp. 171-172 ; Bardenh., pr. 11, p. 175). — C'est la théorie de présence des trois « Premiers » l'un dans l'autre, conforme aux principes énoncés dans la prop. 103 de Proclus (v. la note précédente).

(63) *In Evang. Iohan.*, tr. 1, nn. 16-17 : PL 35, col. 1387.

(64) *Exp. in Ex.*, LW II, p. 22, n. 16 (cf. I, p. 99) : *In ipso vita erat* : vita enim quandam dicit exseritionem, qua res in se ipsa intumescens se profundit primo in se toto, quodlibet sui in quolibet sui, antequam effundat et ebulliat extra. Hinc est: quod emanatio personarum in divinis ratio est et praevia creationis. Sic enim Ioh. I : *In principio erat verbum*, et post demum : *omnia per ipsum facta sunt*. — Cf. *Op. serm.*, C., f. 161^b, ll. 7-10 : Acsi ymagineris rem ex se ipsa intumescere et bullire in se ipsa, necdum cointellecta ebullitione.

(65) Après saint Augustin (v. la note 63), c'est un usage commun chez les exégètes latins du Moyen Age de lire ainsi ce passage du prologue de saint Jean (I, 4). *Exp. in Sap.* (in *Archives...*, III, p. 345) : signanter et subtiliter dictum est : *Quod factum est in ipso vita erat*, Ioh. I ; quasi dicat : ipsum factum a Deo, quod est quidem in se ipso, in Deo vita erat ; et est vita, increabile, sicut Deus ipse increabilis. Cf. saint Thomas, I^a, q. 19, a. 1, *Sed contra*.

(66) *Exp. in Io.*, LW III, p. 16, n. 19 : *Quod factum est*, sive productum quocumque modo productionis, *in ipso vita erat*, id est 'principium sine principio'. Hoc enim proprie vivit quod est sine principio. Nam omne habens principium operationis suae ab alio, ut aliud, non proprie vivit.

(67) Cf. saint Thomas, *Super III Sent.*, d. 35, q. 1, a. 1 ; I^a, q. 18, a. 1 ; *C. Gent.* I, qq. 97-98.

elle dépend de la cause efficiente antérieure et supérieure, et aussi parce qu'elle n'a pas sa cause finale en elle-même, mais tend vers une fin qui lui reste extérieure. Donc, Dieu seul, en tant que fin dernière et premier moteur, vit et est la Vie⁶⁸.

*Vivere est ab intra, ex nobis, ex nostro*⁶⁹. La forme verbale « vivre » convient plus que le substantif « vie » à la pensée de Maître Eckhart attirée par la spontanéité d'un mouvement qui échappe aux déterminations et à tout raidissement conceptuel. D'ailleurs, comme l'*esse* latin, le *Leben* allemand est un nom verbal. Il exprime donc, avant tout, une action et se rapproche d'autant plus de l'« être » que l'action de vivre n'est pas déterminée par une cause ou une fin extérieure. « Vivre », c'est jaillir librement, sans avoir de réponse à donner à la question *quare* — pourquoi⁷⁰. « Vous demanderiez mille ans durant à la Vie : 'Pourquoi vis-tu?', elle répondrait toujours : 'Je vis pour vivre'. La raison en est que la Vie tire sa vie de son propre fond et jaillit de son être propre : c'est pour cela qu'elle vit sans demander le pourquoi, parce qu'elle ne vit qu'en soi-même »⁷¹. Ce redoublement — 'Je vis parce que je vis' — rejoint d'autres expressions géminées, pour montrer la « moelle de l'Être affirmé », le retour sur soi-même, où l'Essence, pour ainsi dire « liquéfiée »⁷² dans

(68) *Exp. in Io.*, LW III, p. 51, n. 62 : sciendum quod vivum dicitur sive vivens omne quod ex se ipso vel a principio intra et in ipso movetur. Quod autem non movetur nisi ab aliquo extra, vivum non est nec dicitur. Ex quo patet quod proprie non vivit omne quod habet efficiens ante se et supra se, sive finem extra se et aliud a se. Tale est autem omne creatum. Solus deus, utpote finis ultimus et movens primum, vivit et vita est. — Cf. *Exp. in Sap.*, in *Archives...*, IV, p. 281 s.

(69) *Sermon lat.*, VI, 2 : LW IV, p. 58, n. 59.

(70) *Ibidem* : hoc solum non habet quare sicut nec vivere, sed propter se ipsum, sui gratia, liberum. — Dans ce passage il s'agit de la grâce sanctifiante qui rejoint, pour Maître Eckhart, les notions de *vivere* et d'*esse*.

(71) *Sermon allemand 5 b* : DW I, pp. 91-92 (nous citons ce passage en trad. fr. de l'éd. Aubier, p. 144). Notons les expressions : « âne warumbe » et « ich lebe dar umbe daz ich lebe ». — Cf. *serm. all.* 5 a, *ibid.*, pp. 80-81.

(72) La métaphore de liquéfaction (comme celle de bouillonnement, v. la note suivante) se rapporte, chez Maître Eckhart, à la manifestation dynamique de l'identité de l'Être dans l'action réflexive de l'Intellect divin. Elle doit s'appliquer particulièrement, dans l'exemple de *iustitia et iustus*, à la conversion du concret en abstrait, du participant en participé. — *Exp. in Ex.*, LW II, p. 21, n. 16 : in se fervens et in se ipso et in se ipsum liquescens et bulliens (v. *supra*, pp. 79-80, note 107). *Lib. Parabol. Genes.*, C., f. 35^{rb}, ll. 24-29 : Iustitia loquendo iustificat, iustus audiendo iustitiam iustificatur, gignitur iustus, fit filius iustitie, amisso omni quod non iustum est in se ipso, et, liquefacto, transformatur in iustitiam et conformatur, Cant. 5^o : *Anima mea liquefacta est, ut (locutus est) dilectus*. — Si la métaphore de liquéfaction provient du Cantique des Cantiques (comme *osculum* et d'autres expressions appliquées au rapport de la justice et du juste, v. note 51, à la p. 112), on a le droit de supposer un lien étroit entre l'identification du concret avec l'abstrait et la mystique de l'union déifiante dans la pensée de Maître Eckhart.

l'action, « bouillonne »⁷³ dans la productivité intérieure de l'Un, dans la « Vie » de l'Intellect divin, libre de toute causalité et de toute raison déterminante.

Deus est principium sine principio, processus sine variatione, finis sine fine. Cette proposition (VII) des « 24 philosophes »⁷⁴ répond parfaitement à ce que Maître Eckhart appelle Vie ou Vivre : une actualité de l'Être qui produit (ou plutôt qui se produit) sans qu'il y ait une dépendance causale, d'efficience ou de finalité, entre le produit et le principe de la production. C'est un monde incréé, celui de la création intérieure ou de la Sagesse pré-crétionnelle, un monde naissant spontanément dans la pensée divine, indépendant de toute causalité extérieure qui ne peut s'exercer que sur le devenir, sur le *fieri* et non sur l'*esse* proprement dit⁷⁵. Un agent qui

(73) L'image de « bouillonnement », que nous avons rencontrée maintes fois chez Maître Eckhart, exprime l'action intérieure de l'Un, son identité avec les *omnia* dans la vie de l'Intellect divin. Cette expression n'a pas été créée par Eckhart, car on la trouve chez Dietrich de Fribourg, où elle est appliquée également à l'activité intérieure et intellectuelle des substances séparées, activité qui ne saurait être dite proprement « action », quoiqu'elle se déverse à l'extérieur par la causalité. Citons ce passage du *Tractatus de intellectu et intelligibili*, I, 8, publié par E. Krebs, dans sa monographie *Meister Dietrich* (Theodoricus Teutonicus de Vriberg). *Sein Leben, seine Werke, seine Wissenschaft* (in *Beiträge...*, V, fasc. 5-6, Munster, 1906), pp. 129⁺-130⁺ : *Similiter se habet in substantiis separatis, quae sunt intellectus per essentiam semper in actu, et in hoc consistit quaedam ebullitio talis substantiae in aliud extra in causando, sicut supra inductum est de Proclo... Dico autem actio et activa extenso nomine actionis pro quadam ebullitione habente modum actionis, sicut etiam in corporalibus dictum est, scilicet quod in eis est quaedam ebullitio, non tamen actio propria, in quantum est intra substantiam talis corporis. — Cf. *ibidem*, cap. 9, l'expression « transfusion intérieure », utilisée par Eckhart dans le même contexte (*v. supra*, p. 69, notes 107 et 110 ; *v. infra*, p. 119, note 81). — L'image de « bouillonnement » se rencontre aussi chez Berthold de Moosbourg, qui a été, probablement, un disciple de Maître Dietrich. Notons un passage curieux du prologue de son Commentaire volumineux sur l'*Elementatio theologica* de Proclus, où Berthold, contrairement à Dietrich et à Eckhart, applique l'image de « bouillonnement » à l'objet de la connaissance « physique », voire à l'être des formes dans la matière, soumis au changement perpétuel (Codd. Oxf., Balliol 224^b, f. 4^v^b et Vat. lat. 2192, f. 3^{va}) : *Forme autem in materia existentes continue tremunt, tanquam in eurippo, hoc est in ebullitione, sint. Eurippus enim ebullitio maris est sursum et deorsum vertens. Et ideo de eis nihil certum, nihil stabile concipi potest. Propter quod de eis non potest esse nisi opinio et nihil de eis sciri potest, sicut dixit Heraclitus. — Nous n'avons pas trouvé dans les traductions médiévales de Proclus (source commune des trois dominicains allemands) l'expression *bullitio* ou *ebullitio*. A moins qu'on ne découvre son origine ailleurs, on peut supposer que cette métaphore — et surtout son application à l'intellect — est due à Dietrich de Fribourg. Maître Eckhart l'aurait trouvée chez son confrère teutonique, pour lui donner une élaboration nouvelle, en distinguant entre *bullitio* (action intérieure, dans la procession des Personnes et le jaillissement des « raisons » éternelles) et *ebullitio* (même action intellectuelle, considérée par rapport *ad extra*, dans la création).**

(74) V. l'éd. de Cl. Baeumker, in *Beiträge...*, XXV, p. 209.

(75) *Exp. in Io.*, C., f. 108^v^b, ll. 14-18 : *mundus absolutus ab omni quod extra est, puta efficiens et finis. Hec enim sunt cause extrinsecae secundum genus suum et non habent causalitatem super esse illud, tantum super fieri proprie. Propter quod producunt non se ipsum sed similem, formam dando secundum genus suum.*

opère extérieurement, comme cause efficiente ou comme fin, n'agit pas dans l'identité de l'Être, dans l'effervescence vitale « sans pourquoi ». Au lieu de se produire soi-même dans l'identité, il ne produit que son « semblable » dans l'altérité et la distinction numérique, en lui conférant la forme selon son propre genre⁷⁶. Par contre, dans la production intérieure, où il n'y a d'autre principe d'opération que l'Un, « Principe sans principe », où la forme qui donne l'*esse* est supérieure à tous les genres, n'étant rien d'autre que l'*esse* même⁷⁷, identique avec l'essence, toute diversité numérique qui s'attache au « semblable » est exclue. « D'où il suit que l'émanation, dans les Personnes divines, est une sorte de bouillonnement formel ; c'est pourquoi les trois Personnes sont simplement et absolument un »⁷⁸. La distinction personnelle est donc étrangère au nombre qui n'apparaît qu'en dehors de l'Un, dans la production extérieure où Dieu se présente comme Cause de ses effets créés, « semblables » à leur principe mais jamais identiques avec lui.

Quand l'Un se présente exclusivement comme principe de l'opération intérieure, quand l'Être se produit soi-même *sub ratione Unius*, on ne peut parler de « similitude », incompatible avec l'Unité, mais uniquement d'« Image ». Ce terme, proprement trinitaire chez Maître Eckhart, s'applique avant tout à la Personne du Fils dans son rapport vis-à-vis du Père (cf. *Hebr.* 1, 3)⁷⁹. L'image ne saurait être juxtaposée (*non ponit in numerum*) avec celui dont elle est l'image. En effet, ce ne sont pas deux substances distinctes, mais « l'Un dans l'Autre » une sorte de compénétration réciproque dans l'identité essentielle de la même substance : *et Ego in Patre et Pater in Me* (Jean 14, 10). Cette « dépendance formelle »

(76) Maître Eckhart pense ici surtout aux agents créés univoques, ceux qui ont le même genre que leurs effets ou une matière commune, mais ce caractère d'altérité s'applique à plus forte raison à la causalité analogique de l'efficiencia divine. Seule l'« émanation formelle » ne comporte aucune altérité. Cf. *ibidem*, II, 31-34 : ... in formali emanatione producens et productum sunt unum in substantia, similiter in esse, vivere et intelligere et operari. Secus autem se habet de productione creaturarum sive a deo, sive inter se ab invicem.

(77) *Ibidem*, II, 10-14 : Secundum hoc exponi potest illud Eccli. 54 : *ab initio et ante secula creata sum*, id est ante quam secula crearentur, propter carentiam principii efficientis, — *usque ad futurum seculum non desinam*, propter carentiam finis, sive propter formam que dat esse et ipsa est esse.

(78) *Ibidem*, II, 18-27 : Unum autem per se principiat et dat esse et principium est intra. Et propter hoc proprie non producit simile, sed unum et idem est ipsum. Simile enim aliquam alietatem et diversitatem includit numeralem, in uno autem nulla prorsus cadit diversitas. Hinc est quod in divinis personis emanatio est formalis quedam ebullitio, et propter hoc tres persone sunt simpliciter unum et absolute Creaturarum vero productio est per modum non formalis, sed efficientis et finis, creatio. Propter quod non manet simpliciter unum, sed unum in multis. — Le ms. porte *ebullitio*, peut être par erreur de copiste, là où il faudrait dire *bullitio* (v. la note 73).

(79) Voir les développements sur l'image dans *Exp. in Io.*, LW III, pp. 19-21, nn. 23-27 ; *Serm. lat. Cuius est imago haec*, C., f. 161^{ra}, l. 29-161^{rb}, l. 41 (cité dans les notes suivantes).

du juste vis-à-vis de la justice, du Fils vis-à-vis du Père, est une relation qui exclut toute extranéité, toute altérité⁸⁰, car l'image « à proprement parler, est une émanation simple et formelle, transfusive de l'essence totale, pure et nue ». Et Maître Eckhart précise, en disant qu'il considère ici l'être tel qu'il se présente à la spéculation du métaphysicien, c'est-à-dire en faisant abstraction des causes extérieures, efficiente et finale, sous lesquelles tombent les êtres qui sont l'objet de la physique⁸¹. Puisqu'il s'agit d'une émanation foncière (*ab intimis*), « dans le silence et l'exclusion de tout ce qui est extérieur », c'est « une sorte de vie » — *vita quaedam*, une plénitude d'être actif qui, sans opérer *ad extra*, agit en soi-même, dans le « bouillonnement » (*bullitio*) antérieur à l'« ébullition » (*ebullitio*) en dehors de soi-même⁸². Ce processus vital, où l'Image, dans le sens propre et premier de ce mot, est le Fils identique en nature avec le Père, n'est possible que dans la « nature intellectuelle » qui permet un retour complet sur soi-même : « le Même reste identique à Soi-même »⁸³. C'est « le premier degré de la production dans l'être », production qui est un écoulement formel de la nature nue, *a se ipso et de se ipso et in se ipso*, une action purement intellectuelle, sans aucun concours de la volonté, sans aucune fin⁸⁴. Ce processus « formel » ou action sans efficacité ni finalité est la « Vie » qui convient en propre au « Vivant intellectuel increé »⁸⁵.

(80) *Op. serm.*, C., f. 161^{ra}, ll. 44-49 : ... ymago cum illo cuius est non ponit in numerum, nec sunt due substantie, sed est unum in altero : *et ego in patre et pater in me*. Rursus, iustus dependet a iustitia formali dependentia, non quasi ab extraneo sive ab alio extra se, alio a se, alieno sibi.

(81) *Ibidem*, f. 161^{rb}, ll. 1-5 : Nota quod ymago proprie est emanatio simplex formalis, transfusiva totius essentie pure, nude, qualem considerat metaphysicus, circumscripto efficiente et fine, sub quibus causis cadunt in consideratione nature phisice.

(82) Suite du même texte, ll. 5-10 : Est ergo ymago emanatio ab intimis, in silentio et exclusione omnis forinseci, vita quedam. Ac si ymagineris rem ex se ipsa intumescere et bullire in se ipsa, nec dum cointellecta ebullitione. — C'est l'un des passages où la distinction entre *bullitio* et *ebullitio* chez Maître Eckhart apparaît clairement.

(83) *Ibidem* f. 161^{ra}, ll. 50-53 : Septimo consequenter oportet quod in sola intellectuali natura sit ymago, ubi redit idem super se reditione completa et pariens cum parto sive prole est unum : idem in se altero et se alterum invenit in se altero. — Cf. Alain de Lille, *Reg. theol.*, I (in comm.) : sic de se gignit alterum se, id est Filium (PL 210, col. 623) ; regula III (in comm.) : ... vel in se alterum, id est in Filium, suum reflectit ardorem, id est Spiritum sanctum (*ib.*, col. 625). Voir *ibidem* (col. 624) l'expression *substantiam transfudit*, avec référence à Augustin.

(84) *Ibidem*, f. 161^{rb}, ll. 10-16 : Est enim triplex gradus productionis in esse. Primus, de quo nunc dictum est, quo quid producit a se et de se ipso et in se ipso naturam nudam formaliter profundens, voluntate non cooperante sed potius concomitante : eo siquidem bonum, quo sui diffusivum. Preterea, quomodo velle principiaret, fine nondum cointellecto ? — Le deuxième degré de production — *a se ipso*, mais non *de se ipso*, donc *de alio* — correspond à la cause finale, c'est la *factio* (*ib.*, ll. 10-16) ; le troisième degré — production *a se ipso* qui n'est ni *de se ipso* ni *de alio*, mais *de nihilo* — est la *creatio* qui appartient à la cause efficiente (*ib.*, ll. 16-20).

(85) *Ibidem*, ll. 23-25 : ymago proprie est tantum in vivo intellectuali increato, utpote circumscripto et non cointellecto efficiente et fine. — Nicolas de Cuse a noté en marge : Nota : solus filius dei est proprie ymago.

On pourrait citer plusieurs textes de Maître Eckhart où le *Vivere*, échappant à la causalité efficiente et finale, se présente comme l'opération⁸⁶ première de l'Être manifesté dans l'Un, comme l'état « incréé et incréable » de tout ce qui revient sur soi-même dans un bouillonnement formel, comme une sorte de processus réversif et circulaire dont les trois termes — non engendré, engendré et procédant des deux — correspondent aux Trois Personnes divines⁸⁷, dans lesquelles l'Essence est « transfusée » par l'Un — *a se, de se et in se*. Si le *Vivum intellectuale*, avec tous les traits de théologie trinitaire qu'il implique, représente pour Maître Eckhart l'aspect sous lequel l'être constitue l'objet propre de la métaphysique⁸⁸, il ne faudra pas chercher chez le mystique thuringien une discrimination nette entre la théologie naturelle et les vérités révélées. La perspective dans laquelle Eckhart veut considérer l'être transformera en énoncés de métaphysique les textes scripturaires, les autorités théologiques des *sancti et doctores nostri*, mais elle prêtera aussi un caractère de théologie trinitaire aux spéculations des « philosophes » grecs, arabes ou juifs. Les « maîtres païens » deviendront ainsi des témoins du mystère de la foi chrétienne. La définition d'Aristote, qui veut que la métaphysique soit une science de l'être en tant qu'être⁸⁹, devait recevoir pour Maître Eckhart un arrière-sens théologique qui s'attache pour lui à l'*inquantum*, signifiant le « retour de l'être sur lui-même », le *sum qui sum*, le mouvement circulaire de la monade intellectuelle engendrant la monade et « réfléchissant » sur elle-même son ardeur ou amour.

6. L'objet de la métaphysique.

Dans son commentaire sur le livre de la Sagesse, Maître Eckhart s'arrête plus longuement sur « l'être en tant qu'être », objet propre de la métaphysique. Le métaphysicien, aussi bien que le mathématicien, dit-il, ne se réfère jamais, dans ses définitions de ce qui est (*ens*), aux causes efficiente et finale. C'est que, considérée dans sa quiddité (*quantum ad sui 'quod quid est'*), la chose ne dépend d'aucune causalité extérieure⁹⁰.

(86) *Exp. in Sap.*, in *Archives...*, IV, p. 281 : *vita vero sive vivere est talis operatio, utpote non ab extra, sed ab intus et ab intimis procedens.* — Par contre, pour saint Thomas la vie n'est pas une opération mais plutôt un mode d'être propre aux substances capables de se mouvoir par elles-mêmes. Voir I^a, q. 18, a. 2.

(87) *Ibidem*, III, pp. 348-349.

(88) *V. supra*, p. 119, notes 81-85.

(89) *Métaphysique* Γ, 1, 1003 a 21.

(90) *Exp. in Sap.*, in *Archives...*, III, pp. 338-339 : *Secundo notandum est, quod res omnis quantum ad sui 'quod quid est' non habet causam efficientem, nec finalem. Argumentum huius, quod metaphysicus considerans ens inquantum ens, similiter nec mathematicus, quidquam demonstrat, docet aut diffinit per has causas. Hinc est quod Philosophus dicit, quod in mathematicis non est bonum, eo quod bonum est et finis idem.* — Cf. Aristote, *Métaphysique*, B, 2, 996 a, 22-35 : le bien et la finalité sont

Res illud quod est non habet ex alio, comme le dit Avicenne⁹¹. Le métaphysicien étudie donc l'aspect essentiel des êtres, indépendamment du fait de leur existence, dû à l'efficace d'une cause. Que l'homme existe ou non, la définition *homo est animal* reste vraie, car le verbe *esse* n'a ici d'autre rôle que celui d'une copule, d'une liaison entre le sujet et le prédicat : il montre la cohérence des termes, sans prédiquer l'existence du sujet⁹². Il en est autrement lorsqu'on s'intéresse à l'existence des choses, à leur *ipsum esse* provenant d'une efficence extérieure et représentant, en même temps, une fin, selon le livre de la Sagesse qui dit : *Creavit enim Deus, ut essent omnia* (1, 7).

Malgré la réduction de la métaphysique à l'étude de l'aspect quidditatif des êtres, répondant à leurs définitions formelles, il semble jusqu'à présent que la pensée de Maître Eckhart reste dans le sillon tracé par saint Thomas d'Aquin, celui de la distinction réelle entre l'essence et l'existence dans les êtres créés. Que le dominicain thuringien voulût prêter au métaphysicien une attitude vis-à-vis de l'être qui conviendrait plutôt à un mathématicien ou à un logicien, ceci pourrait s'expliquer, à la rigueur, comme une façon originale d'utiliser les termes, « au risque de s'écarter du langage commun », pour employer l'expression du R. P. Théry⁹³. En effet, pour Maître Eckhart comme pour saint Thomas, la causalité formelle, à elle seule, ne justifie pas l'existence propre d'une substance créée, sans que l'efficace d'un influx divin ne s'y ajoute. « Suprême à l'intérieur de la substance, dans son ordre propre de la forme », la forme « n'a pas de cause formelle de son être de forme ». Ce qui s'ajoute à la forme, afin que la substance créée existe actuellement, « ne saurait donc plus être d'ordre formel, mais, si l'on peut dire, d'ordre existentiel : *habet lamen causam influentem ei esse* »⁹⁴. Si tel est le sens de la distinction thomiste, elle suppose une primauté de l'ordre existentiel sur celui de l'essence dans les

étrangers aux mathématiques. V. les textes d'Aristote et de saint Thomas groupés dans les notes par le R. P. Théry (*ib.*, pp. 339 ss.). Pour la métaphysique, les points d'appui chez Aristote et dans les commentaires de saint Thomas sont moins aisés à trouver. Le seul texte de l'Aquinat, cité par le P. Théry, se rapporte à la logique : *Logicus enim considerat modum praedicandi, et non existentiam rei*, etc. (In *Metaph.* VII, lect. XVII, cité *ib.*, p. 340, note). Pourtant on peut citer I^a, q. 82, a. 3, où saint Thomas se réfère à Aristote (*Metaph.* VI, 4, 1027 b) pour dire que le vrai et le faux sont dans l'intellect, tandis que le bien et le mal sont dans les choses. Maître Eckhart a en vue le même passage d'Aristote dans la « Question parisienne » *Utrum in Deo sit idem esse et intelligere*, LW V, p. 43, n. 7 : *bonum et malum sunt in rebus, et verum et falsum in anima*.

(91) *Ibidem*, p. 340. Cf. *Lic. Parabol. Gen.*, C., f. 27^v, ll. 31-33, avec la même référence à Avicenne (v. ce texte cité plus loin, pp. 207-208). — Avicenne, v. *supra*, p. 161, note 10.

(92) *Ibidem*, pp. 340-341. Cf. *Tabula prologorum in Op. tripart.*, LW I, pp. 131-132, n. 3.

(93) *Ibidem*, p. 344, note.

(94) Ét. Gilson, *L'être et l'essence* (Vrin 1948), p. 101.

êtres créés. *Unde ipsum esse est actualitas omnium rerum, et etiam ipsarum formarum*⁹⁵. Maître Eckhart reproduit souvent cette formule thomiste⁹⁶. Cependant on a le droit de se demander si *ipsum esse* voulait dire, pour le dominicain allemand, la même chose que pour le grand théologien de son Ordre⁹⁷.

Comme nous l'avons remarqué plus haut⁹⁸, en distinguant l'essence et l'*esse* dans les êtres créés, au lieu de montrer en même temps leur unité existentielle, Maître Eckhart les séparait plutôt par une sorte de cloison étanche. Il faut y ajouter une autre observation sur la nature de l'*esse ab alio*. On n'a pas l'impression que cette présence « intime » et « secrète » de l'*esse* qu'Eckhart trouve dans les créatures — et, de préférence, dans le fond caché de l'homme, — corresponde exactement à ce que saint Thomas aurait appelé l'« acte d'exister » d'une essence créée. Il s'agit, le plus souvent, d'une présence intérieure de la Cause première ou de son opération, présence « plus intime » que l'essence créée, pour autant que la créature, comme telle, est toujours extérieure par rapport à Dieu. L'*ipsum esse* que la créature a *ab alio* se présentera donc comme « intérieur », latent dans les profondeurs transcendantes à l'essence créée, dans la mesure où Dieu sera considéré comme une cause extérieure, transcendante à la créature. Être « plus intérieur » que l'essence est encore une manière de rester extérieur à l'être créé comme tel. Cette transcendance intériorisée veut dire quelque chose tant que l'opposition entre l'extérieur et l'intérieur, l'effet et la cause, la potentialité créée et l'actualité divine reste possible. Elle ne peut avoir de sens que dans la perspective de la

(95) I^a, q. 4, a. 1, ad 3^m.

(96) Par ex., dans le *Prol. gen. in Op. trip.*, LW I, p. 153, n. 8 (cf. *ib.*, p. 37) et OL II, p. 9, ll. 1-2. *Actes du procès de Cologne*, éd. Théry, in *Archives...*, I, pp. 171 et 193.

(97) Voir, à ce sujet, les remarques très justes de M. Muller-Thym (*The University of Being...*, pp. 82-83). Nous ne croyons pas toutefois que le rapprochement fait ici par l'auteur entre Eckhart et Albert le Grand soit heureux. Selon M. Muller-Thym, le Dieu de Maître Eckhart serait non seulement l'*esse absolutum*, mais aussi l'*esse formaliter inhaerens*, comme l'âme dans la doctrine de saint Albert est une subsistance en soi et, en même temps, une forme par rapport au corps qu'elle anime en le pénétrant. Le parallélisme que le critique américain veut établir entre la doctrine de l'être chez Eckhart et la doctrine de l'âme chez Albert l'oblige à distinguer, dans la conception du rapport de Dieu — *Ipsum Esse* aux créatures, propre à Eckhart, deux fonctions différentes : l'« attouchement » par l'Être absolu et la « pénétration » formelle. Fondé sur un seul passage d'Eckhart (*Prol. in Op. prop.*, LW I, p. 44, n. 13), cette distinction, sur laquelle repose toute la thèse de M. Muller-Thym, nous semble être quelque peu forcée. Comme nous le verrons plus loin, en parlant de l'analogie, l'actualité de l'*Esse* — Forme divine, dans la doctrine de Maître Eckhart, ne peut être assimilée à la causalité formelle : le Dieu du mystique thuringien n'est pas la cause formelle des créatures dans le même sens où l'âme est la forme du corps chez le Docteur de Cologne. Quoique erronée dans son point de départ, l'interprétation de M. Muller-Thym a le mérite de mettre en relief, avec finesse, le caractère non thomiste de la doctrine de l'être du dominicain thuringien.

(98) *V. supra*, p. 36.

dualité, propre aux créatures, dans l'acoustique du *casus ab Uno* à laquelle Maître Eckhart applique le verset du Psaume 61 : *Semel locutus est Deus, duo haec audivi*⁹⁹. L'intériorisation de l'*esse ab alio* rend quelque peu ambiguës les notions d'extériorité et d'intériorité, ces termes opposés n'étant justifiables que du point de vue déficient des êtres créés. Aussi cette « extranéité intérieure » de l'*ipsum esse* laisse-t-elle entrevoir une intériorité absolue, qui n'est même plus « intérieure », n'étant pas opposée à l'extériorité créée : dans la « sphère intellectuelle infinie » le centre de l'action divine est partout et la circonférence créée n'est nulle part¹⁰⁰. C'est le point de vue divin, une perspective qui exclut la dualité et, pour être trouvée et devenir nôtre, nous incite à connaître les effets extérieurs dans l'intériorité de la cause plutôt que de faire le contraire, en cherchant la connaissance de la cause extérieure dans ses effets. D'ailleurs, puisque l'*effectus (extra-factus)* est « extérieur » par définition pour Maître Eckhart¹⁰¹, pénétrer à l'intérieur de l'effet créé serait l'atteindre à un niveau où il n'est ni effet ni créé. Connaître une créature intérieurement, c'est la connaître intellectuellement, dans sa « cause originelle ou essentielle », là où l'effet est le « verbe » et la cause le « principe »¹⁰², un « intellect pur » pour lequel l'*esse* n'est rien d'autre que l'*intelligere*¹⁰³. La cause essentielle ou le principe des choses est donc ce « Vivant intellectuel » que nous avons rencontré plus haut : *vivum aliquod est et vita* ; or ce qui est dans la vie est également « vie »¹⁰⁴. Tant qu'on n'a pas atteint ce degré de connaissance de l'être, on le connaît toujours comme soumis à l'action des causes extérieures, c'est-à-dire tel qu'il se présente à l'investigation des physiiciens. La cause essentielle qui donne la vraie connaissance de ce qui est, la seule cause vraiment intérieure et « formelle » reste encore inconnue. Ce *principium essenziale* demeure *latens et absconditum*, inaccessible à tout ce qui lui est étranger par nature¹⁰⁵. Dans ces conditions, l'« être en tant qu'être », connaissable uniquement « dans le silence de toute cause extérieure »¹⁰⁶, est difficile à atteindre par les seuls moyens naturels de la spéculation métaphysique. Si Dieu reste inconnu en Lui-même, en tant que cause essentielle, la vraie essence ou quiddité des choses dans la « vie » de l'Intellect divin doit nous échapper également.

(99) *V. supra*, pp. 56-60.

(100) *V. supra*, p. 72, note 119.

(101) *V. supra*, pp. 52-53.

(102) *Exp. in Io.*, LW III, p. 37, n. 45.

(103) *Ibidem*, p. 32, n. 38.

(104) *Ibidem*, p. 117, n. 139.

(105) *Ibidem*, p. 163, n. 195.

(106) *Exp. in Sap.*, in *Archives...*, IV, pp. 371-373. — Le texte de saint Thomas (*Super III Sent.*, d. 27, q. 1, a. 1, ad 4^m), que le R. P. Théry cite ici au sujet de l'*ebullitio*, n'a pas de rapport direct avec cette notion chez Maître Eckhart (*v. supra*, note 73). Chez saint Thomas, les termes *ebullire* et *liquefacere* se rapportent à l'amour extatique (éd. Mandonnet-Moos, III, pp. 857-858). Notons cependant que cet aspect d'ardeur amoureuse n'est pas étranger au retour de la Monade sur elle-même.

Lorsqu'on est réduit à la perspective de dualité, en connaissant Dieu et la créature, la Cause première se présente nécessairement comme une efficence extérieure, conférant l'*ipsum esse*, et les essences des choses — comme leur « capacité » à devenir des *entia*¹⁰⁷. Sur ce plan de la connaissance de l'être, qui ne saurait contenter le mystique thuringien, Eckhart se rencontre avec saint Thomas et exalte avec lui l'« intimité » de l'*ipsum esse*, dans son premier commentaire sur la Genèse : *omnia citra deum habent esse aliunde quidem et ab alio, et tamen nichil tam intimum, nichil tam primum et proprium, quam ipsum esse*¹⁰⁸. Cependant ces expressions, empruntées à Thomas d'Aquin, ne signalent qu'une primauté relative de l'*esse* sur l'ordre essentiel dans les êtres créés. Il n'y a rien qui précède l'action de la cause efficiente dans les *entia*, car dans leur réceptivité vis-à-vis de l'*esse*, « capacité » qui vient également de Dieu, les choses créées ne sont pas encore des êtres (*nondum sunt entia*). C'est de l'*esse* que leur substance reçoit le nom d'*essentia*, comme le dit Augustin¹⁰⁹. Il semble bien que la primauté de l'*ipsum esse* sur l'essence signifie ici la suprématie de la Cause première et de son actualité sur l'effet créé et sa potentialité. C'est donc surtout le *citra Deum* qui importe ici : l'*esse* reçu en dehors de Dieu établit les choses dans leur condition d'êtres créés, dans leur « existence »¹¹⁰, et à ce niveau (« existentiel » si l'on veut) les choses « produites et tirées dehors par la cause efficiente »¹¹¹, n'ont rien de plus « intime » que l'*esse ab alio*¹¹². Cependant la vraie nature de la Cause

(107) *Exp. in Io.*, LW III, p. 199, n. 238 (ce texte est cité plus loin, note 109). Pour les références à saint Augustin, voir *De moribus ecclesiae*, II, 2 (PL 32, col. 1346) et *Conf.*, XII, c. 17, n. 26 (éd. « Belles-Lettres », II, pp. 346-347). — Cf. *Exp. in Io.*, LW III, p. 85, n. 99 : Nam et ipsa potestas recipiendi eum ab illo est, sicut Augustinus de materia prima dicit quod ipsa sua capacitas a deo est, Confessionum I. XII.

(108) *Exp. in Gen.*, I^a ed., LW I, p. 49, n. 2 et p. 53, n. 14 (cité plus haut, p. 45, note 12).

(109) *Exp. in Io.*, LW III, p. 199, n. 238 : Unde, secundum Augustinum, ipsa rerum substantia nomen ipsum essentiae trahit ab esse, sed ipsa rerum capacitas, qua nondum sunt entia, a deo est, sicut de prima materia dicit Augustinus Confessionum I. VIII (= XII), secundum illud Rom. 4 : ' vocat ea quae non sunt, tanquam ea quae sunt '. Et Dionysius De divinis nominibus dicit bonum de se extendere ' ad existentia et non existentia ' ; bonum autem, utpote finis et prima causarum omnium, deus est, et ipse solus. — *De div. nom.*, V, 1 : PG 3, col. 816.

(110) *Lib. Parabol. Gen.*, C, f. 29^{ra}, ll. 11-13 : ... ut principium foris in natura rerum existentie. Hoc enim ipsum nomen ' existentia ', quasi ' extrastantia ', indicat.

(111) *Exp. in Sap.*, in *Archives...*, III, p. 342.

(112) C'est ce que Maître Eckhart dit aussi dans *Exp. in Io.*, LW III, p. 199, n. 238 : ... nihil tam prope enti, nihil tam intimum quam esse. Deus autem esse est, et ab ipso immediate omne esse. Propter quod ipse solus illabitur rerum essentiis. Omne quod non est ipsum esse, foris stat, alienum est et distinctum ab essentia uniuscuiusque. Adhuc autem esse intimius est unicuique etiam quam ipsa essentia illius. — On pourrait citer un passage parallèle de saint Thomas (*Sup. II Sent.*, d. 8, q. 1, a. 5, ad 3^m) : ... in ipsam (substantiam) non intrat nisi ille qui dat esse, scilicet Deus creator, qui habet intrinsecam essentiae operationem ; aliae autem perfectiones sunt superadditae ad

première n'est pas dans son efficence ou finalité, mais dans sa formalité ou essentialité. Et ceci peut être dit également de l'*Ipsum Esse* chez Maître Eckhart : avant d'être la Cause créatrice de tout ce qui « existe » extérieurement, il est le principe formel et « essentiel » de tout ce qui vit, étant par soi-même, sans cause extérieure. Dans une intériorité absolue, « dans sa cause essentielle ou originelle, la chose n'a pas d'exister »¹¹³, ou plutôt elle n'a d'autre *esse* que le *vivere* et l'*intelligere*¹¹⁴. Or c'est sur ce plan que les choses doivent être l'objet de la spéculation métaphysique.

Plusieurs déclarations paradoxales de Maître Eckhart, surtout dans ses sermons allemands, *primo aspectu monstruosa, dubia aut falsa*¹¹⁵, trouvent leur explication lorsqu'on veut bien dissocier la doctrine de l'« être en tant qu'être », propre au mystique thuringien, d'avec la philosophie première d'Aristote et la théologie naturelle de saint Thomas. Cette dissociation, qui demanderait une attitude critique vis-à-vis du « Philosophe » et de ses commentateurs, non seulement Maître Eckhart ne l'a jamais faite, mais, rendu insensible aux différences de doctrines par son désir de trouver partout une expression de la Vérité unique, il a utilisé des textes aristotéliens en y mettant souvent un sens qui allait à l'encontre de la position doctrinale de leurs auteurs. Ainsi, nous n'aurons pas à nous étonner en voyant Maître Eckhart s'appuyer sur l'autorité du grand « Commentateur », pour affirmer que la quiddité ou « raison » des choses est leur Cause essentielle, c'est-à-dire la Cause première dans un sens radical qui la fait poser au delà de toute causalité efficiente et finale, en l'identifiant avec le « Principe » dans lequel Dieu créa le monde. La raison des choses, en tant que « principe », non seulement ne peut dépendre d'une cause extérieure, mais aussi bien, considérée en elle-même, elle exclut l'action *ad extra* et ne concerne que l'essence des choses à l'intérieur (*essenciam solam rerum intra respicit*)¹¹⁶. C'est donc la « raison idéale » des créatures qui leur est cause essentielle, cette « quiddité de la chose

essenciam. — Cette opération existentielle est appelée (*ibidem*), *virtus* dans *esse* : quia *esse* est *per creationem a Deo*. — En disant que Dieu est le seul à entrer dans les essences, Thomas d'Aquin met l'accent sur l'opération créatrice. Maître Eckhart insiste surtout sur l'immédiation de Dieu par rapport aux essences créées : Il est l'*Ipsum Esse* qui donne aux substances le nom même d'*essentia* (voir la suite du passage cité ici dans la note 109). L'*ipsum esse* du dominicain allemand est l'« essentialité » plutôt que l'« exister ».

(113) *Exp. in Sap.*, in *Archives...*, III, p. 342 : *res in sua causa essentiali sive originali non habet esse, similiter nec in arte sua, nec in intellectu.*

(114) *Ibidem*, p. 345.

(115) *Prol. gen. in Op. trip.*, LW I, p. 152, n. 7 et OL II, p. 7, ll. 20-21.

(116) *Exp. in Gen.*, 1^{re} ed., LW I, p. 49, n. 4 et C, f. 6^{rb}, ll. 7-10. Maître Eckhart ajoute (*ibidem*, pp. 49-50 et C, ll. 10-14) : *Propter quod metaphysicus rerum entitatem considerans nichil demonstrat per causas extra, puta efficientem et finalem. Hoc est igitur (C : autem) principium, ratio scilicet ydealis, in quo deus (add. C : cuncta) creavit, nichil extra respiciens.*

sensible » que les anciens, au dire d'Averroès¹¹⁷, « ont toujours désiré de connaître ; car, l'ayant une fois connue, ils auraient connu la Cause première de toutes choses »¹¹⁸. Or le Commentateur ne dit pas que cette Cause première soit Dieu, comme on le croit habituellement en le lisant : il appelle Cause première la quiddité même des choses, leur « raison » signalée par la définition¹¹⁹. La Cause vraiment première n'est pas « Dieu », corrélatif aux « créatures » dans la mesure où Il est leur Cause extérieure, efficiente et finale, mais le principe intérieur dans lequel Dieu créa le ciel et la terre. *Hoc est igitur principium, ratio scilicet ydealis, in quo deus creavit, nichil extra respiciens*¹²⁰.

La quiddité chez Aristote et son commentateur arabe¹²¹ était la cause première au point de vue logique, en tant que définition se référant toujours à une substance et répondant à la question *quid est* ; mais elle était surtout la cause première du point de vue physique, en tant que forme répondant à la question *quare* ou *propter quid* : pourquoi ce composé d'éléments matériels est-il telle ou telle chose (une maison, un homme) ?

(117) Maître Eckhart a en vue un passage du Commentaire 5 du l. VII de la Métaphysique (d'Aristote, Z, 2, 1028 b 8-26), où Averroès dit ceci (éd. de Venise 1552, f. 73^vb, ll. 13-26) : *Cum declaravit quod quidditates substantiarum sunt priores aliis entibus, et causa eorum, incoepit quaerere quae sunt quidditates substantiarum sensibilibium, et dixit quod Antiqui semper perscrutati sunt de hoc, et quod quoad suum tempus nihil demonstrative fuit dictum in hoc, et dixit : ' Et etiam illud, quod semper ', etc., id est, et cum declaratum sit quod substantia est prior aliis accidentibus, quaerendum est de substantia illud, quod semper fuit quaesitum usque ad hoc tempus, in quo nullus dixit aliquid demonstrative, et est quid est illud, quod est quidditas huius substantiae. Et augmentavit hanc quaestionem, quoniam, cum fuerit scitum illud, quod est quidditas ipsius substantiae, tunc erit scita prima causa omnium entium. Et, quia ista quaestio semper fuit desyderata ab omnibus naturaliter, et est valde difficilis, incoepit notificare opiniones Antiquorum in ea.*

(118) *Exp. in Gen.*, 1^a ed., LW I, p. 49, n. 3 et C, f. 6^{ra}, l. 48-6^{rb}, l. 1 : *Uniuscuiusque enim rei universaliter principium et radix est ratio ipsius rei. Hinc est quod Plato ponebat ydeas sive rationes rerum principia omnium tam essendi quam sciendi. Hinc est etiam (C : et tercio) quod commentator 7 Metaphysice dicit : (C : quod) quidditas rei sensibilis semper fuit desiderata ab antiquis sciri (C : sciri ab antiquis), eo quod ipsa scita scirent causam primam (C : sciretur causa prima) omnium. Cf. *Lic. Parabol. Gen.*, C, f. 29^{va}, ll. 19-23 : *Quidditas enim rerum, que et ratio est, radix et causa prima est omnium que de re quacumque vel affirmantur vel negantur. Propter quod commentator, super 7^o metaphysice, dicit quod, scita quidditate rerum sensibilibium, scitur causa prima omnium. Ipsa enim est causa prima. Cf. *Exp. in Io.*, LW III, p. 26, n. 32.**

(119) *Ibidem*, LW I, *loc. cit.* et C, f. 6^{rb}, ll. 1-7 : *Vocat autem commentator (add. C : primam) causam non ipsum deum, ut plerique errantes putant, sed ipsam rerum quidditatem, que ratio rerum est, quam diffinitio indicat, causam primam vocat. Hec enim ratio est rei (C : rerum) quod quid est et omnium rerum (C : rei) proprietatum propter quid (add. C : est). Est enim diffinitio et demonstratio sola ratione (C : positione) differens, ut ait philosophus. — *Anal. poster.* I, 8, 75b ; II, 10, 94a.*

(120) *Ibidem*, p. 50, n. 4. Cf. p. 49, n. 3.

(121) C'est le τὸ τί ἦν εἶναι = *quod quid erat esse* d'Aristote. Voir la *Métaphysique* Z, 4, 1029b-6, 1032a et, sur ce passage, les commentaires 10-21 d'Averroès (éd. de Venise 1552, ff. 75^vb-81^{ra}).

En s'opposant à la connaissance platonicienne qui décomposait les substances concrètes, Aristote voulait que l'on ramenât l'examen logique de la quiddité-idée à la recherche physique de la quiddité-forme substantielle¹²². Maître Eckhart, ayant trouvé chez Averroès cette notion de la quiddité — cause formelle de la chose sensible, a suivi la direction contraire : en laissant au « physicien » l'étude des formes concrètes dans les substances individuelles, il a voulu que le « métaphysicien » se préoccupât uniquement de « quiddités » abstraites ou idées qui subsistent au delà de toute causalité, en elles-mêmes ou plutôt dans l'*Intelligere* divin avec lequel elles sont identiques. La cause formelle proprement dite, la seule vraiment « intérieure », est pour Eckhart cette « Vie » où s'accomplit éternellement la formation de la « raison » ou du « Verbe » dans l'Intellect : *intelligendo formatur, nihil praeter intelligere est*¹²³. Ainsi, à travers les textes aristotéliens, le théologien allemand, attiré par le mystère de l'Être absolument identique à Soi-même, retrouve la dialectique platonicienne, cette « connaissance la plus vraie » qui a pour objet « la réalité véritable et éternellement identique par nature »¹²⁴. A cette science transphysique, qui cherche à atteindre l'être *non ab alio* dans ses « raisons » éternelles, il réservera le nom de métaphysique.

7. La connaissance des quiddités.

Maître Eckhart n'a pas professé un « ontologisme » inconditionné, quoiqu'il ait voulu voir dans les raisons ou quiddités créées des choses l'objet propre de la connaissance métaphysique. N'oublions pas que les « causes essentielles » restent « secrètes », inconnaissables en elles-mêmes¹²⁵. Notons également que le terme *ratio* reçoit, dans les œuvres latines d'Eckhart, des nuances de sens très différentes, sans jamais cesser de désigner, en dernier lieu, la « Raison » unique qui est le Logos divin. Ainsi, dans l'*Exp. in Io.*, Maître Eckhart distingue deux acceptions du mot *ratio* : 1) ce sont les raisons postérieures aux êtres créés, les concepts que l'intellect humain reçoit des choses par l'abstraction ; 2) ce sont les idées antérieures aux créatures, leurs causes et « raisons » que la définition signale et que notre intellect reçoit « dans les principes intrinsèques des choses »¹²⁶. Il est évident que dans le second cas la « raison » de la chose

(122) *Métaphysique* Z, 7, 1041a-b et Averroès, comment. 59-60. Voir, à ce sujet, L. Robin, *La théorie platonicienne des idées et des nombres d'après Aristote* (Paris 1908), pp. 50-68. V. aussi les notes de J. Tricot, dans sa nouv. éd. de la *Métaphysique* d'Aristote (Vrin 1952), t. I, pp. 446 sqq.

(123) *Exp. in Io.*, LW III, p. 33, n. 38.

(124) *Philèbe*, 57e-58a.

(125) *V. supra*, p. 123, note 105.

(126) *Exp. in Io.*, LW III, pp. 22-23, n. 29 : *Secundo notandum quod ratio dupliciter accipitur : est enim ratio a rebus accepta sive abstracta per intellectum, et haec est*

créée désigne sa quiddité éternelle ou idée divine. Mais cette « cause essentielle » de ce que la chose est par elle-même reste inséparable de la définition ; elle est en quelque sorte la définition de la chose, moyen terme de la démonstration ou plutôt la démonstration même, faisant connaître la chose. C'est pourquoi, en commentant le texte de saint Jean (1, 5), *lux in tenebris lucet*, Maître Eckhart dira : « dans les choses créées rien ne luit, rien n'est connu, rien ne fait connaître, si ce n'est leur quiddité, définition ou raison »¹²⁷. Le concept d'une chose créée correspond donc à la manifestation de sa cause essentielle ou idée, à cette « lumière qui luit dans les ténèbres » et se laisse recueillir par l'intellect humain qui la dégage des phantasmes des sens.

Ainsi les deux acceptions du mot « raison » — *rebus posterior* et *rebus*

rebus posterior a quibus abstrahitur ; est et ratio *rebus prior*, causa rerum et ratio, quam diffinitio indicat et intellectus accipit in ipsis principiis intrinsicis. Et haec est ratio, de qua nunc est sermo. Propter quod dicitur quod logos, ratio scilicet, est in principio : *in principio*, inquit, *erat verbum*. — Dans sa thèse, *Meister Eckeharts Lehre vom göttlichen und geschöpflichen Sein* (Univ. de Bonn, Limburg 1937), M. W. Bange, qui veut voir dans la pensée de Maître Eckhart une expression fidèle du thomisme, cite ce passage sur les deux acceptions du mot *ratio* et reconnaît bien qu'il s'agit, dans le premier cas, d'un concept (Begriff), dans le second d'une « *vorbildliche Idee* » (p. 208). Mais il utilise ensuite cette distinction correcte pour en faire une autre, abusive et arbitraire, en analysant un passage du même Commentaire (LW III, p. 11, n. 12) où Maître Eckhart déclare que la *ratio rerum* est *tota intus, tota de foris* par rapport aux choses singulières. Voulant distinguer ici également entre deux sens du mot *ratio*, M. Bange les désigne par les termes qu'il crée à cet effet : *ratio in re* et *ratio extra rem*. Il décrète ensuite : « Die Ideenlehre beschäftigt sich mit letzteren » (*ibidem*). Ainsi transformée, la pensée d'Eckhart ne présente aucune difficulté pour une interprétation thomiste. Sans se préoccuper du fait que cette réduction de l'idée divine à sa fonction extérieure vis-à-vis de la chose créée contredit le premier texte d'Eckhart, où il dit que la *ratio rebus prior* (c'est-à-dire l'idée et non pas le concept) est reçue par l'intellect « dans les principes intrinsèques », M. Bange déclare : « Mit der Auffassung von der Idee als Erkenntnis und Seinsprinzip folgt Eckehart ganz seinem Meister Thomas » (p. 214). Après avoir constaté que Maître Eckhart n'admettait pas la vision de l'essence divine ici-bas, le critique thomiste conclut en toute assurance : « Wenn Eckehart also eine ontologische Gottesschau ablehnt, so kann er doch die göttlichen Ideen das Licht nennen, durch das die Dinge leuchtend, erkennbar werden. Denn sie sind der Grund aller formaler Bestimmungen, die in den Dingen sind, und so sind sie für den Verstand, der von den Dingen abhängig ist, Erkenntnisprinzipien » (p. 217). — Comme on le voit, cette méthode d'interprétation des textes d'Eckhart dans un sens thomiste consiste surtout en ce qu'on évite leurs difficultés, en les contournant, au lieu de chercher à les résoudre.

(127) *Exp. in Io.*, LW III, p. 11, n. 11 : Adhuc autem melius notandum quod in rebus creatis nihil lucet praeter ipsarum rationes. 'Ratio enim rei, quam nomen significat, est diffinitio', ut ait philosophus. Diffinitio autem est medium demonstrationis, aut potius est tota demonstratio faciens scire. Constat ergo quod in rebus creatis nihil lucet praeter solam rerum ipsarum rationem. Et hoc est quod hic dicitur de verbo, quod est *lux hominum*, ratio scilicet. Et hoc est etiam quod hic dicitur : *et lux in tenebris lucet*, quasi diceret : in rebus creatis nihil lucet, nihil cognoscitur, nihil facit scire praeter rerum ipsarum quidditatem, diffinitionem sive rationem.

prior — s'attachent à la même quiddité éternelle sous deux rapports différents. Dans notre intellect la *ratio*-concept répond à un aspect immuable des créatures, connu par abstraction à partir du singulier changeant ; dans l'Intellect divin la *ratio* est la cause première des êtres créés. *Nostra scientia causatur a rebus, scientia vero ipsa dei causa est rerum ut sint*¹²⁸.

Voulant voir dans l'« autorité » de la Genèse (1, 3), *Dixitque Deus : fiat lux ; et facta est lux*, une parabole de la double production des choses — celle des raisons créées et celle de l'être naturel¹²⁹, — Eckhart dira que les choses ont une *similitudo* dans leurs causes originelles et, avant tout, dans la Cause première qui est leur *Ratio* et *Verbum* par excellence. Dans la cause analogique, c'est-à-dire par rapport aux créatures, cette « similitude », « verbe » ou « raison » a deux fonctions (*ad duo respicit*) : elle est le principe intérieur de la cognoscibilité des choses et, en même temps, celui de leur « existence » (ou « extra-stance ») dans les natures créées¹³⁰. Maître Eckhart se réfère à Aristote, pour qui les principes de l'être et du connaître étaient identiques, et à Platon qui estimait que les idées, *rerum similitudines et rationes*, sont également nécessaires pour la connaissance et pour la génération des êtres. *Uniuscuiusque enim rei universaliter principium et radix est ratio ipsius rei*¹³¹.

Quoiqu'il eût posé, avec saint Thomas, l'*esse* au delà de l'essence, comme ce qu'il y a de plus « intime » dans les êtres créés¹³², Maître Eckhart affirme, dans le même Commentaire sur saint Jean : *intimum enim et primum uniuscuiusque ratio est. Verbum autem logos sive ratio est*¹³³. S'il s'agit d'une contradiction, elle aurait été d'autant plus frappante que quelques lignes plus haut Eckhart disait que l'*esse*, « premier effet de Dieu à l'extérieur », est *omnium intimum*¹³⁴. Cependant l'intériorité de

(128) *Lib. Parabol. Gen.*, C, f. 29^{va}, ll. 12-13.

(129) Cf. *supra*, pp. 48-49, note 29 : même exégèse pour la création du firmament.

(130) *Lib. Parabol. Gen.*, C, f. 29^{ra}, ll. 2-16 : Secundo notandum quomodo in hiis verbis, *dixitque deus : fiat lux*, etc., parabolice significatur natura et proprietates rerum creaturarum et ipsarum in esse naturali productio. Sciendum ergo, quod similitudo rerum in suis causis originalibus, maxime in prima que et ratio et verbum ipsarum est et dicitur, Io. 1^o : *In principio erat verbum*. Grecus habet 'logos', quod sonat 'ratio' sive 'verbum'. Hec inquam similitudo, verbum et ratio, in causa analogie ad duo respicit, ut principium scilicet cognitionis et scientie, et iterum ut principium foris in natura rerum existentie ; hoc enim ipsum nomen 'existentia', quasi 'extra-stantia', indicat. Et hoc dicit philosophus, quod eadem esse principia essendi et cognoscendi. Plato etiam ydeas, rerum similitudines et rationes, ponebat necessarias tum propter cognitionem, tum propter generationem. Notavi de hoc satis in prima edicione super Genesim. — Cf. *Exp. in Gen.*, I^a ed., LW I, pp. 49-50 et 2^e éd., *Ibid.*, pp. 186-187.

(131) *V. supra*, p. 126, note 118.

(132) *V. supra*, p. 124, note 112.

(133) *Exp. in Io.*, LW III, pp. 28-29, n. 34.

(134) *Ibidem* : ... nota quod dei et divinatorum omnium, in quantum divina sunt, est inesse et intimum esse. Patet hoc in prima propositione De causis, specialiter in commento. Patet etiam in primo effectu dei foras, qui est esse, omnium intimum, secundum illud Augustini : 'intus eras et ego foras'. — Voir les références *ibid.*, p. 28.

L'esse, premier effet de Dieu, n'exclut aucunement l'inhérence « intime et première » de la « raison » ou « verbe » des choses, si l'on considère chacune des deux affirmations de Maître Eckhart dans la perspective qui lui convient. La référence du *De causis*¹³⁵, au sujet de l'« effet de Dieu », est révélatrice : l'être, premier effet créé, est ce qu'il y a de supérieur dans l'ordre de la création, ordre qui suppose un rapport extrinsèque de la créature à la Cause efficiente divine. En dehors de la Cause première il n'y a pas d'effet plus universel et aussi primordial que l'esse. En tant que créature, dans le champ visuel limité par l'horizon de l'être créé, la chose qui reçoit son existence *ab alio* n'a donc rien qui soit plus intérieur que l'*ipsa esse*. Mais si une chose est considérée dans sa quiddité ou « raison », dans le principe de son être et de sa cognoscibilité, elle « est ce qu'elle est » et ne le doit pas à un « autre », car sous cet aspect elle ne dépend ni de l'efficiencia divine, ni d'aucune cause qui serait autre qu'elle-même. Nous avons vu Maître Eckhart citant Averroès¹³⁶ pour pouvoir affirmer que les choses n'ont pas en Dieu mais en elles-mêmes, dans leur quiddité ou raison idéale, la Cause première de ce qu'elles sont. *Causa prima omnis rei ratio est*¹³⁷. Cette causalité formelle intrinsèque transparait dans la structure logique de la chose, en révélant sa quiddité, signalée par la définition.

Si les quiddités des choses font l'objet propre de la métaphysique qui se désintéresse de l'être « naturel » ou « physique », celui des substances individuelles soumises aux causes extérieures¹³⁸, cette spéculation sur les essences abstraites doit se rapprocher, dans sa méthode, de la logique qui analyse les principes formels du vrai, indépendamment de l'existence des êtres réels. Galvano della Volpe¹³⁹ avait raison de signaler, chez Maître Eckhart, une conception exclusivement logique de la vérité, en l'opposant sur ce point à saint Thomas d'Aquin, pour qui la vérité logique de l'intelligence devait avoir un fondement ontologique dans les choses réellement existantes¹⁴⁰. Puisque l'existence n'appartient aux choses que dans la mesure où elles sont créées par Dieu (*ab alio*), tandis que l'essence ou, plutôt, la quiddité est leur principe intrinsèque et racine propre (*non ab alio*)¹⁴¹, le métaphysicien, selon Maître Eckhart, devrait chercher à atteindre la vraie essence des choses en dehors de leur existence créée, dans l'incrété et l'« incréable ». La distinction entre les deux aspects sous

(135) L'être, d'après *De causis*, est la première réalité créée (4^e prop.). *V. supra*, p. 45, note 14. Cf. p. 81, note 165.

(136) *V. supra*, pp. 125-126.

(137) *Exp. in Io.*, LW III, p. 12, n. 12.

(138) *V. supra*, pp. 120-121.

(139) *Il misticismo speculativo di Maestro Eckhart*, 1^{re} éd. (Bologna 1930), pp. 116-117.

(140) *De veritate*, q. 1, a. 1. Cf. I^s, q. 16, a. 1, ad 3^m.

(141) *V. supra*, p. 100, note 10.

lesquels l'être est considéré par le métaphysicien et le mathématicien d'une part et par le physicien de l'autre¹⁴² n'était pas un simple écart du langage commun, mais un énoncé réfléchi, répondant aux exigences de la pensée du Maître dominicain.

La métaphysique serait donc la science des quiddités, du vrai être des choses dans leurs causes premières ou idées, science que les philosophes de l'antiquité ont toujours recherchée. Par sa référence à Averroès¹⁴³, dans un contexte où l'on s'attendrait plutôt à le voir citer un auteur appartenant à la grande famille platonicienne, le mystique thuringien voulait montrer que l'« être en tant qu'être », objet propre de la métaphysique, appartient à une région de l'essentialité pure, transcendante à la causalité extérieure qui oppose les créatures à Dieu. Pour Ibn Roschd, qui refuse de reconnaître une production *ex nihilo* professée par les « trois Lois » révélées¹⁴⁴, la « création » des substances est l'investissement de la matière par la forme ; cette dernière, dans la mesure où elle répond à la définition, est la quiddité d'une chose, la « cause première » de tout ce qu'elle est. Pour Maître Eckhart, la production des substances individuelles est la création dans le sens chrétien, car les formes et la matière ont été produites à partir du néant par une efficence divine toute-puissante. Si la quiddité est pour lui la cause première, « essentielle » ou « originelle », c'est qu'avant d'être produites en dehors, avant de recevoir l'*esse ab alio* sous leur formes propres, les choses vivent en Dieu : elles y sont comme des raisons éternelles ou, plutôt, comme la Raison unique — le Logos du Père.

N'ayant d'autre cause de leur vie que la vie même, dans le *sum qui sum* de l'Intellect divin revenant sur sa propre Essence, les choses n'ont pas à répondre ici à la question « pourquoi » (fin), ni à la question « en vertu de quelle cause » (efficence). Mais à la question *quid* les causes essentielles répondent, en montrant ce que les choses sont selon leurs quiddités ou raisons distinctes. Cette « démonstration » quidditative est un rayonne-

(142) *V. supra*, p. 119, note 81 et pp. 120-127 *passim*. — Ces deux types de connaissance, l'*epoptica* et la *naturalis*, que la tradition néoplatonicienne voulait trouver chez Platon, en opposant le Parménide au Timée, étaient caractérisés comme suit, dans un passage de Chalcidius, qui intéressa particulièrement l'école de Chartres : *Haec quippe naturalis, illa epoptica est. Naturalis quidem, ut imago nutans aliquatenus et in verisimili quadam stabilitate contenta ; epoptica vero, quae ex sincerissimae rerum scientiae fonte manat* (J. Wrobel, *Platonis Timaeus, interprete Chalcidio, cum ejusdem commentario*. — Teubner 1876, p. 303). Voir à ce sujet R. Klibansky, *Plato's Parmenides in the Middle Ages and the Renaissance*, in *Mediaeval and Renaissance Studies*, vol. I, n. 2 (London 1943), p. 282 s.

(143) *V. supra*, p. 126, note 118.

(144) Sur la doctrine de la création propre aux Juifs, aux Chrétiens et aux Musulmans, voir *In Metaphys.*, l. XII, comm. 18 (Venetiis 1552), f. 143^{va}, l. 66-143^{vb}, l. 1 : *Imaginatio ergo super creationem formarum induxit homines dicere formas esse et datorem esse formarum ; et induxit Loquentes trium legum, quae hodie quidem sunt, dicere aliquid fieri ex nihilo*. — Cf. *ibid.*, f. 143^{vb}, ll. 14-20.

ment des « raisons » (ou du Logos) en dehors d'elles-mêmes, car la lumière intellectuelle ne brille que dans les ténèbres des créatures¹⁴⁵, où l'intellect agent reçoit la révélation des quiddités éternelles en la dégageant de l'« ombre du néant ». Inconnaissable en elle-même¹⁴⁶, la Cause essentielle fait connaître les effets qu'elle contient dans leurs « principes », c'est-à-dire dans les genres et les espèces qui constituent les quiddités distinctes des choses — objet propre de l'intellect humain. En dehors de la Cause essentielle la quiddité ne saurait être connue : « divisée et mélangée » dans les substances individuelles, elle n'appartient plus à la « région de l'intellect »¹⁴⁷. L'intelligence humaine connaît donc les quiddités distinctes, pour ainsi dire, « entre le créé et l'incrée », là où les raisons idéales des choses créées sont exprimables dans la définition, qui est « le moyen de la démonstration ou plutôt la démonstration même qui fait connaître »¹⁴⁸. Dans la mesure où elle est un *medium demonstrationis*, la définition du sujet, moyen terme d'un syllogisme, est un élément de la logique ; mais en tant que *tota demonstratio*, faisant connaître l'essence d'une chose, la définition ou quiddité appartient à la métaphysique. En effet, il semble que *demonstratio*, dans ce cas, veut dire pour Maître Eckhart quelque chose de plus que la preuve : c'est plutôt une manifestation quidditative de ce que la chose est « vraiment », donc immuablement et éternellement. Ceci apparaît clairement dans la phrase qui sert de conclusion au passage que nous venons de citer, car la « démonstration » de la quiddité y est décrite en termes métaphoriques de la lumière dans les ténèbres, empruntés à saint Jean (1, 5) : *Constat ergo, quod in rebus creatis nihil lucet praeler solam rerum ipsarum rationem*¹⁴⁹.

Or cette *ratio rerum* est totalement inhérente à chaque chose singulière, tout en restant totalement extérieure au singulier : *tota intus, tota deforis*¹⁵⁰. Maître Eckhart donne deux exemples de ce mode de présence : le genre animal dans chaque espèce et l'espèce dans un animal individuel, la raison éternelle du cercle dans tous les cercles existants, sont en même

(145) *Exp. in Io.*, LW III, pp. 17-18, n. 20. Cf. *ibid.*, p. 11, n. 11 (*v. supra*, p. 128, note 127).

(146) *V. supra*, p. 123, note 105. Cf. *Exp. in Io.*, LW III, p. 62, n. 74.

(147) *Lib. Parabol. Gen.*, C, f. 29^{ra}, ll. 33-38. Ce passage est cité plus loin, à la p. 142, dans la note 186.

(148) *V. supra*, p. 128, note 127. Cf., dans la même *Exp. in Io.*, LW III, p. 26, n. 32. — Aristote, *Anal. post.* I, 8, 75 b ; II, 10, 94 a.

(149) *V. ibidem*.

(150) *Exp. in Io.*, LW III, p. 11, n. 12 : ... *sciendum quod verbum, logos sive ratio rerum sic est in ipsis et se tota in singulis, quod nihilominus est se tota extra singulum quodlibet ipsorum, tota intus, tota deforis.* — Nicolas de Cuse écrivit en marge : *Nota : ratio rerum tota intus et tota foris.* — Cf. dans *Exp. in Sap.* (*in Archives...*, IV, p. 240) la même expression se rapportant à Dieu : *Deus sic totus est in quolibet, quod totus est extra quodlibet.* Ceci nous montre combien l'interprétation par W. Bange du texte de l'*Exp. in Io.*, que nous venons de citer, est étrangère à la pensée de Maître Eckhart (voir la note 126).

temps « totalement intérieurs et totalement extérieurs » au particulier. « Rien n'est aussi éternel que la raison du cercle », dit saint Augustin. Comment pourrait-elle se corrompre avec un cercle corruptible, auquel elle est entièrement extérieure? Mais elle est aussi *tota intus*, car elle manifeste dans un cercle matériel sa vraie essence. Elle y est donc comme « la lumière dans les ténèbres » : *non inclusa, non permixta, non comprehensa*. C'est ce que dit encore saint Jean : *et tenebrae eam non comprehenderunt*. Le *Liber de causis* exprime la même vérité : *causa prima regit res omnes praefer quod commisceatur cum eis*. En effet, la Cause première de toutes choses est la « raison », le « logos », le *verbum in principio*¹⁵¹. Connaître la raison des choses, c'est connaître les choses dans leurs principes, où elles luisent et sont lumière¹⁵² : connaître le concret dans l'abstrait, le participant dans le participé, le juste dans la justice qui l'engendre en tant que juste¹⁵³. Telle est la connaissance des effets créés dans leur Cause essentielle qui rayonne en tout ce qui est, sans se mélanger avec les créatures, en les contenant intérieurement, plutôt que d'être contenue par elles. La vraie connaissance atteint les choses créées non en elles-mêmes, dans leurs natures individuelles qui appartiennent à l'*esse secundum*, privé de vérité¹⁵⁴, mais dans la région intellectuelle où leurs quiddités éternelles, leurs raisons incréées, se manifestent et font définir les choses. *Ratio, id quod est, ad intellectum pertinet et ad veritatem ; veritas enim in solo intellectu est, non extra*¹⁵⁵.

La connaissance des quiddités suppose donc une certaine saisie de l'*esse primum* des créatures, une sorte d'intuition intellectuelle qui permettrait de connaître les choses créées par leurs raisons « incréées et incréables », par leurs « causes originelles », en trouvant dans les définitions quidditatives une science immuable des êtres changeants, étrangers à la vérité dans leur *esse secundum*, « créable et créé »¹⁵⁶. Ceci pose une série de problèmes que nous ne saurons résoudre avant d'avoir examiné la doctrine de l'intellect humain chez Maître Eckhart. Cependant nous pouvons remarquer dès à présent que cette connaissance des quiddités distinctes, exprimables dans les définitions, quoiqu'elle nécessite un dépassement du niveau proprement créaturel et une rencontre avec la réalité incréée de l'*intelligere* divin, ne signifie pas pour autant que les créatures, connues dans leurs raisons idéales, le soient dans l'Essence même de Dieu. S'il en était ainsi, les « raisons » des choses ne sauraient

(151) *Ibidem*, pp. 11-12. — *Lib. de causis*, prop. 20 (Steele, p. 177 ; Bard., pr. 19, p. 181). Saint Augustin n'est pas nommé par Eckhart ; le texte qu'il utilisa se trouve dans *De immortalitate animae*, c. 4, n. 6 (PL 32, col. 1024).

(152) *Ibidem*, p. 17, n. 20 : Unumquodque enim lux est et lucet in suis principiis.

(153) *Ibidem*, p. 13, n. 14.

(154) *V. supra*, pp. 46-48.

(155) *Exp. in Ex.*, C, f. 52^{ra}, ll. 33-35.

(156) *Exp. in Sap.*, in *Archives...*, III, p. 343.

être distinguées les unes des autres ni exprimées par les définitions, car l'Essence reste absolument indistincte. La définition ne peut s'appliquer qu'à ce qui comporte des limites ; si Dieu demeure indéfinissable, c'est justement parce qu'Il est infini, comme le dit Avicenne¹⁵⁷. Pour être définissables et distinctes entre elles, tout en appartenant à l'*esse plenum* dans la vie « bouillante » de l'Intellect divin, les raisons idéales des créatures doivent être saisies par la connaissance humaine dans un rapport immédiat aux êtres créés, à la limite de leur sortie *ad extra*.

Dans un passage du II^e Commentaire sur la Genèse, où Maître Eckhart veut prouver par six arguments que les choses « n'étaient pas privées d'être » avant d'avoir été produites extérieurement dans leurs natures propres, les « raisons » différentes des êtres créés (telles les espèces animales « lion » ou « cheval ») apparaissent comme incréées, antérieures aux créatures. Cependant chaque raison distincte « dit quelque chose d'autre que l'Essence nue de Dieu » dont l'« unité simple » exclut tout ce qui comporte l'altérité ou le nombre, ne fût-ce que « selon la pensée ». Un exemple assez inattendu vient illustrer cette présence virtuelle en Dieu d'une multiplicité distincte de son Essence : le mal ne pourrait être ce qu'il est s'il n'avait existé, en quelque sorte, dans la nature bonne d'un être créé¹⁵⁸. Pour comprendre la portée de cette comparaison, il faut se référer à tout ce qui a été dit plus haut sur le rapport de *Unum* à *Omnia*¹⁵⁹. L'Un manifeste l'indistinction absolue de l'*Esse* ou Essence, mais en même temps, en l'opposant à tout ce qui est distinct, il détermine l'Être divin par rapport au multiple. « Distincte » des *omnia*, l'« indistinction » divine est l'Essence en elle-même, la *puritas essendi* ; « indistincte » de tout ce qui est, elle est l'omni-unité et la *plenitudo essendi* dans l'Un, dans l'Intellect paternel, principe de l'action toute-puissante. Les « raisons » des

(157) *Exp. in Ex.*, C, f. 48^{va}, ll. 6-10 : Deus enim nobiscum est, utpote indistinctus, nos autem secum non sumus, utpote distincti, quia creati et terminati. Propter quod deo, utpote interminato, diffinitio non competit, ut ait avicenna. Diffinitio enim ex terminis est. — Avicenne, *Metaphysica*, tr. VIII, cap. 4 (éd. Venetiis 1568), f. 99^{rb}, 1128-31 : *Primus igitur non habet genus, et ideo non habet differentiam. Quia enim non habet genus, non habet differentiam, ideo non habet diffinitionem. Nec fit demonstratio de eo, quia ipse non habet causam. Similiter non queritur de eo quare.*

(158) *Lib. Parabol. Gen.*, C, f. 29^{rb}, ll. 39-53 : Ratio qua producitur in esse leo est alia et distincta a ratione equi. Hec autem ratio non est nichil, nec ipsa producitur, sed est ante rem cuius est ratio et secundum ipsam res producitur. Tota in re producta et tota extra. Propter quod, re mutata vel corrupta, ipsa, scilicet ratio, nec corrumpitur nec mutatur. Hoc ex augustino. Iterum etiam, ratio ista cum sit distincta, alia huius et alia alterius, oportet concipere quod aliud dicat preter nudam dei essentiam in qua nulla alietas, nullus numerus, nec re nec intellectu, ses simplex unitas. Planum est autem quod talis ratio ante non potest esse ratio sine omni esse, quia nec malum potest esse malum sine omni esse ; propter quod nichil est se toto malum, sed semper malum est in bono, in bono creato aliquo. — Pour la référence à Augustin, v. *supra*, p. 194, note 151.

(159) V. *supra*, pp. 72-74.

choses ont dans l'Intellect divin la même « pureté » et « plénitude » essentielle : en tant que « pure », une raison idéale doit être exclusivement ce qu'elle est, c'est-à-dire distincte de toute autre raison¹⁶⁰, mais en tant qu'*esse plenum* elle doit rester indistincte du *vivere et intelligere* de Dieu¹⁶¹. Cette antinomie de la « distinction indistincte » s'exprime dans l'image de la « Vie » ou du « bouillonnement formel », où les *omnia* se compénètrent dans l'Un, sans donner lieu à l'altérité et au nombre qui n'apparaîtront que dans la production extérieure, sous les formes substantielles des êtres particuliers. Si l'intellect humain connaît les choses dans leurs raisons éternelles *distinctes*, c'est qu'un moment de négativité, qui rend possible la définition, représente l'envers de l'affirmation pure d'une espèce ou d'un genre. C'est un mode réduit, contracté à une finitude déterminée, de la *negatio negationis* indéterminée, propre à l'Un qui exprime l'indistinction absolue de l'Essence. Comme le mal ne peut subsister que dans une nature bonne, comme la négation dépend de l'affirmation, de même une raison idéale, tout en étant distincte des autres dans la définition qui la fait connaître, doit subsister indistinctement dans l'Un comme la « négation » incluse dans la *negatio negationis* et absorbée par cette « affirmation très pure » de l'Être absolu.

Si l'homme avait été capable de connaître les causes essentielles ou quiddités en elles-mêmes, il les aurait connues comme une seule Quiddité, Raison ou Verbe dans l'Intellect divin. Mais c'est les créatures que l'on connaît dans les « raisons » : celles-ci rendent connaissables les choses en illuminant intérieurement les ténèbres de leur être créé, opaque et inconnaissable dans sa particularité. L'universalité croissante des espèces et des genres, dans lesquels l'intellection humaine connaît et définit les quiddités distinctes, aboutit à l'universalité absolue et indistincte de l'Être, au delà des espèces et des genres¹⁶², dans le fond secret d'où la Raison unique éclaire et rend lumineux tout ce qu'elle produit. Comme nous le verrons, Maître Eckhart utilisera la notion stoïcienne des raisons séminales, en l'empruntant à saint Augustin, pour justifier la cognoscibilité des quiddités dans la mesure où elles se distinguent et apparaissent comme multiples, sans se voir obligé de séparer pour autant ces « verbes » ou « raisons » du Logos dans l'Intellect paternel, où ils se réduisent à leur identité originelle.

La connaissance humaine est, pour ainsi dire, distendue entre l'incrédé et le créé. Pour être vraie, elle doit saisir les choses créées non en elles-

(160) Cf. dans *Lib. Parabol. Gen.*, C, f. 29^{ra}, ll. 22-26, l'exemple de l'or qui n'est purement or que dans sa raison spécifique. Voir ce texte, cité plus loin, pp. 202-203, note 183.

(161) Cf. *Exp. in Sap.*, in *Archives...*, III, p. 352 : distinctes dans les formes créées, les raisons de « lion », « homme », « soleil » sont indistinctes en Dieu, où elles ne sont point des formes qui s'excluent mutuellement.

(162) *V. supra*, p. 83.

mêmes, mais dans leurs raisons ou causes essentielles qui appartiennent à l'Intelligence divine ; pour être une connaissance des quiddités distinctes, et partant définissables, elle doit découvrir la lumière intelligible qui manifeste la Cause essentielle dans le domaine du créé où elle « luit dans les ténèbres », étant « Ténèbre » inconnaissable en elle-même¹⁶³. Entre les deux « ténèbres » — celle de l'indistinction de l'Essence divine et celle de la particularité des substances créées — s'étend la « région de l'intellect » où les choses sont « essentiellement vraies » dans leurs « principes », c'est-à-dire dans les genres et les espèces. L'intellect humain les trouve en dépouillant les créatures de leur *esse secundum*, pour s'élever vers l'*esse primum* de leurs quiddités éternelles¹⁶⁴. *Ad hoc facit quod communiter dicitur quod verum est in solo intellectu, cuius obiectum est rerum quidditas, que consistit in generibus et speciebus, que, ut innuit Porphyrius, in solis nudisque puris intellectibus consistunt*¹⁶⁵. Pour devenir connaissables et recevoir leurs définitions, les choses créées doivent être, en quelque sorte, « déifiées »¹⁶⁶ par l'intellect humain qui les ramène à leur *esse primum*, d'où rayonnent leurs quiddités incréées.

Sur cette remarque nous abandonnerons la question de la connaissance des choses créées, pour y revenir plus tard, quand nous aurons à examiner la nature de l'intellection humaine chez Maître Eckhart. Ce qui a été dit sur la « distension » de cette connaissance entre l'être créé des choses, dans leurs natures propres, et leur être incréé, dans l'Intellect divin, nous

(163) *Exp. in Ex.*, LW II, p. 18, n. 13 : ' tenebrae ' — abscondita dei ' super faciem abyssi ' — super rationem omnis creaturae. Cf. *Exp. in Io.*, LW III, p. 193 s., n. 195.

(164) *Lib. Parabol. Gen.*, C, f. 29^{ra}, ll. 17-22 : ... notandum quod res ex primo et in primo modo habent veritatem et sunt vere id quod sunt essentialiter constitute ex generibus et speciebus, plene esse indiviso et impermixto omni alieno quomodolibet; extra vero non habent esse plenum indivisum et impermixtum.

(165) *Ibidem*, ll. 28-33. — Porphyre, *Isagoge* (Introduction aux Catégories d'Aristote), éd. A. Busse, in *Commentaria in Aristotelem graeca* (Acad. de Berlin, 1887), IV, 1 : texte grec, p. 1, ll. 10-11 ; traduction latine de Boèce, p. 25, ll. 10-11. — Au début de son Introduction, Porphyre déclare qu'il traitera la question des genres et des espèces uniquement en logicien, sans se demander s'ils subsistent réellement en eux-mêmes ou s'il ne s'agit que de simples conceptions de notre esprit (ἐν μόναις ψιλᾶς ἐπινοίας). Boèce a traduit ce passage : ... mox de generibus ac speciebus illud quidem, sive subsistunt, sive in solis nudisque intellectibus posita sunt... La réserve méthodologique de Porphyre s'est transformée, chez Maître Eckhart, en une position doctrinale : les genres et les espèces appartiennent au niveau des intelligences « nues et pures ». Il est inutile d'ajouter que ceci n'a rien à voir avec les « simples pensées » du texte de Porphyre. Dans la phrase qui suit immédiatement la référence à Porphyre, Eckhart traite avec la même liberté un passage du *De anima* d'Aristote, en identifiant les *species* intentionnelles avec les espèces logiques : Ipse etiam philosophus dicit quod anima est locus specierum non tota, sed intellectus (*Lib. Parabol. Gen.*, ubi supra). — Cf. Aristote, *De anima*, III, 4, 429 a 27.

(166) Cette expression se trouve dans les *rationes Equardi*, citées par le maître franciscain Gonzalve de Balboa, dans une *Quaestio* dirigée contre les thèses d'Eckhart. V. in LW V, p. 63, n. 18.

permettra, en revenant à la doctrine de l'être du dominicain thuringien, de voir plus clairement ce que voulait dire, pour Maître Eckhart, la distinction entre *esse ab alio* et *essentia non ab alio* dans les êtres créés.

8. La quiddité et l'«esse secundum».

Depuis H. Denifle¹⁶⁷, l'opinion de plusieurs critiques s'accorde à trouver chez Maître Eckhart la « distinction thomiste » entre l'*essentia* et l'*esse* dans les êtres créés¹⁶⁸. Même parmi ceux qui cherchent à opposer la pensée

(167) H. Denifle, *Meister Eckharts lateinische Schriften und die Grundanschauung seiner Lehre*, in *Archiv für Literatur- und Kirchengeschichte des Mittelalters*, II (1886), pp. 417-615. — Dans son étude sur la distinction réelle entre l'essence et l'existence dans la philosophie du Moyen Age, Denifle ne différencie pas suffisamment sur ce point les doctrines d'Avicenne, de Guillaume d'Auvergne, d'Albert le Grand et de Thomas d'Aquin (pp. 486-488). Sous cette forme généralisée, qui n'est plus proprement thomiste, il trouve chez Maître Eckhart une distinction dans les créatures entre la quiddité ou l'essence et l'*esse* ou l'existence, identiques en Dieu (pp. 439-441 ; 489-491). Très importante dans la pensée d'Eckhart, cette distinction, dit Denifle, « bildet... gerade den Ausgangspunkt für seine Grundanschauung » (488). Mais le grand érudit dominicain a bien vu que la « distinction réelle chez Maître Eckhart se met en relief davantage précisément là où il se sépare de la doctrine de ses devanciers (489). Malheureusement, au lieu de conclure à une différence radicale d'avec saint Thomas dans la conception de l'être, chez le dominicain thuringien, H. Denifle n'a voulu trouver chez ce dernier rien d'autre qu'un manque de discernement : « Eckehart mag wohl nicht im Stande gewesen sein sich eine Antwort zu geben auf die Frage, was das esse im Gegensatz zur essentia eigentlich sei » (490). L'*esse* que, d'après Denifle, Maître Eckhart n'aurait pas su concevoir clairement, tout en étant distinct des essences créées qui le reçoivent (comme chez saint Thomas), n'est pas distingué cependant de l'Être divin qui le communique. Très justement, Denifle rapproche cet *ipsum esse* d'Eckhart, distinct de l'*id quod est* concret, avec l'*esse* abstrait de Boèce, en citant ce passage du *De hebdomadibus* (PL 64, col. 1311c) : « Id quod est habere aliquid praeter quam quod ipsum esse potest ; ipsum vero esse nihil aliud praeter se habet admixtum ». Mais, entravée par le désir de Denifle d'examiner la doctrine de l'être chez Eckhart dans la lumière de l'orthodoxie thomiste, cette recherche, qui semblait un moment s'orienter vers la vraie « Grundanschauung » de l'ontologie eckhartienne, n'aboutit qu'à une dépréciation de la pensée du Maître thuringien : « ... Eckehart... schied zu wenig zwischen esse und esse... Weil Eckehart die Begriffe nicht scharf aus einander hielt, hatte er nur einen Schritt zur Identifizierung des esse der Creatur mit dem esse dei » (p. 491).

(168) H. Denifle, qui a eu le mérite de découvrir une partie des œuvres latines de Maître Eckhart, est le chef de lignée des critiques « thomistes » de la pensée du mystique thuringien. Cette famille a deux branches, dont l'une est représentée par les défenseurs de l'orthodoxie thomiste (et de l'orthodoxie tout court) de Maître Eckhart contre les reproches de Denifle (MM. O. Karrer, W. Bange), l'autre — par des critiques moins indulgents, tel le R. P. G. Théry, O. P., qui renchérit sur les expressions peu flatteuses de H. Denifle, en traitant son confrère dominicain d'« esprit confus » incapable de comprendre l'enseignement lucide du Docteur angélique. Pour les uns comme pour les autres le caractère thomiste de la distinction d'essence et d'existence chez Maître Eckhart ne laisse aucun doute. Ainsi M. Otto Karrer se contente-t-il d'une note à ce sujet, dans son *Meister Eckhart : Das System seiner religiösen Lehre und Lebensweisheit* (München

du dominicain allemand à celle du Docteur angélique, quelques-uns se croient obligés de reconnaître sur ce point une dépendance d'Eckhart vis-à-vis de Thomas d'Aquin¹⁶⁹. Cependant, au cours de nos recherches¹⁷⁰, plus d'une fois nous avons dû nous demander si cette distinction, chez Maître Eckhart, joue le même rôle qu'elle pouvait avoir, dans la structure de l'être créé, chez saint Thomas. S'il en était ainsi, si sur ce point précis le Maître thuringien eût été un vrai thomiste, il ne pourrait s'agir simplement d'un détail commun à deux ontologies différentes. La distinction réelle entre l'acte d'exister et l'essence dans les êtres créés est une prémisse fondamentale de toute la métaphysique de saint Thomas : en l'acceptant ou en la rejetant on adhère ou on s'oppose à toute sa doctrine de l'être, dans laquelle le moment « existentiel » reste prépondérant, sans exclure ni diminuer pour autant le rôle qui revient aux essences. Or nous avons pu remarquer la prédominance du caractère « essentialiste » dans la

1926), Anmerkungen, p. 211, note 34. Le R. P. Théry, dans son annotation de l'*Exp. in Sap.*, ne fait que déclarer cette vérité évidente dans une seule phrase (*Archives...*, IV, p. 255, note 4) qui a provoqué une critique sévère mais juste de M. Muller-Thym (*op. cit.*, p. 12 ; p. 78, note 33). M. Wilhelm Bange est plus explicite, car, après avoir déclaré au début de son ouvrage (*op. cit.*, p. 30) que Maître Eckhart professait la distinction réelle entre l'essence et l'existence, il a consacré à ce problème tout un chapitre (II^e partie, chap. I) : « Der reale Unterschied zwischen Sosein und Dasein » (pp. 117-140). Ayant réduit la question de l'*ipsum esse* et l'essence créée chez Eckhart à celle de *quo est* et *quod est*, M. Bange s'efforce de trouver chez Maître Eckhart un *quo est* existentiel créé qui répondrait à l'*ipsum esse* de saint Thomas, afin de décliner le reproche de confusion entre l'*esse commune* et l'*Esse divinum*, formulé par Denifle. Mais le texte tiré des actes du procès de Cologne (*Archives...*, I, p. 193, 4), sur lequel M. Bange veut surtout s'appuyer contre Denifle, ne permet pas encore de voir dans l'*esse formaliter inhaerens un quo est* créé distinct de la forme qui confère au composé l'*esse hoc vel illud*. Cependant M. Bange n'hésite pas de conclure au sens thomiste de la « distinction réelle » chez Eckhart : « Das Sein ist die Aktualität des Soseins ; es ist vom Sosein formal mitbedingt, insofern es durch das Sosein auf ein bestimmtes Subjekt determiniert wird » (pp. 139-140). — Cf. la critique très juste de M. Hans Hof, dans *Scintilla animae* (Lund-Bonn, 1952), p. 151.

(169) Tel est le cas de M. Heinrich Ebeling, pour qui la tâche de Maître Eckhart aurait été de transformer quelque peu la doctrine de l'être de saint Thomas, afin de la rendre invulnérable aux critiques des scotistes. Pour la question qui nous intéresse en ce moment, voir le chapitre III. A., Das Verhältnis von göttlichem und kreatürlichem Sein in der Lehre Eckharts, pp. 35-83 du livre de M. Ebeling, *Meister Eckharts Mystik. Studien zu den Geisteskämpfen um die Wende des 13. Jahrhunderts* (Stuttgart 1941). M. H. Ebeling note plusieurs passages où, d'après lui, « lehrt Eckhart wörtlich mit Thomas den realen Unterscheid zwischen Sosein und Dasein » (p. 50 et note 67). Mais il ne tardera pas à déclarer que même ces passages montrent « dass die Lehre des Thomas zum Seinsmonismus umgebogen wird » (p. 54). — M. Erich Seeberg, dans *Eckhartiana I*, in *Zeitschrift für Kirchengeschichte*, 56 (1937), pp. 87-105 croit trouver chez Maître Eckhart « das Sein als Existenz » autre que l'*Esse* divin et distinct de l'essence créée. Il ajoute : « Dem Platoniker Eckhart kommt es wenig auf das Sosein an ; aber er vermeidet mit dieser Scheidung den Vorwurf des Pantheismus » (p. 92).

(170) Voir surtout les pp. 36 et 120 ss.

métaphysique de Maître Eckhart¹⁷¹. En effet, sa définition même exclut du domaine propre à la « science de l'être en tant qu'être » la cause efficiente conférant l'exister aux créatures¹⁷². Dans ces conditions, on aura beau augmenter le nombre de citations, pour présenter des textes d'Eckhart où il distingue l'essence et l'existence des créatures, en répétant les formules thomistes, on ne prouvera qu'une chose : en distinguant l'essence et l'*esse* dans sa doctrine de l'être créé, Maître Eckhart croyait trouver les mêmes idées chez Thomas d'Aquin. Or la seule tâche qui incombe ici à l'historien, c'est de rechercher le sens que le dominicain thuringien prêtait à la distinction qu'il voulait faire avec le grand Docteur de son Ordre.

Un passage du *Liber Parabolarum Genesis*, où Eckhart veut montrer que la préexistence des créatures dans la pensée divine est nécessaire aussi bien pour leur cognoscibilité que pour leur production extérieure, nous introduira au cœur du problème qui nous intéresse. « La raison des choses qui doivent être produites, — dit Maître Eckhart¹⁷³, — est dans le Producteur ; elle y est intellectuellement ; c'est une semence et il lui convient, selon sa nature, d'être le 'premier' et le 'principe'. Jean le dit dans son premier chapitre : 'Le verbe était dans le principe'. Or en grec (logos) veut dire 'raison'. C'est donc par rapport à cette raison, par elle et d'après elle que les choses produites sont connues et sont ce qu'elles sont. Sans elle, ce qui est connu et ce qui est fait est néant. En effet, la quiddité ou raison des choses est la racine et la cause première de tout ce qui est affirmé ou nié au sujet d'une chose. C'est pourquoi, en commentant le VII^e livre de la Métaphysique, Averroès dit que la connaissance de la quiddité des choses sensibles fait que l'on connaît en même temps la Cause première de tout ce qui est, la quiddité étant cette cause même. Mais, une fois produite en dehors du Producteur, la chose tombe et descend à l'extérieur, en dehors de l'être de Celui qui la produit, en dehors

(171) *V. supra*, pp. 129 ss.

(172) *V. supra*, pp. 119 et 120-121.

(173) *Liber Parabol. Gen.*, C, f. 29^{va}, ll. 13-31 : Sexto sic : rerum producendarum (ratio) intra producentem est et intellectu est, semen est, et ipsi convenit ex sui natura esse primum et principium, Io. 1^o : *in principio erat verbum*. Grecus — 'ratio'. Ad ipsam enim, per ipsam et secundum ipsam res producte et cognoscuntur et sunt id quod sunt ; et sine ipsa cognitum et factum est nichil. Quidditas enim rerum, que et ratio, est radix et causa prima est omnium que de re quacumque vel affirmantur vel negantur. Propter quod commentator, super 7^o metaphysice, dicit quod scita quidditate rerum sensibilium scitur causa prima omnium. Res autem iam producta extra producentem cadit et descendit foris, extra esse producentis et extra ipsius vivere et intelligere, obumbratum (*sic*) umbra temporis (*sic* ; peut-être pour ipsius) vel saltem factionis et creati, facti scilicet et suppositi, positi scilicet sub et infra producentem, extra et sub ratione principii, cadens in ordine(m) et sub ordine(m) princip(i)ati ultimi et finis et, per consequens, in ordinem boni. Propter quod, secundum philosophum, bonum est non in anima sed extra, in rebus.

de sa Vie et Intellection. Elle se trouve ainsi enténébrée par l'ombre du temps, ou du moins, par l'ombre de la création et du créé, du 'fait' et du 'suppôt', c'est-à-dire de ce qui est 'posé sous', étant inférieur au Producteur. Posée en dehors et au-dessous de la raison de son Principe, (la chose créée) tombe dans l'ordre et sous l'ordre de la dernière détermination par le Principe (*sub ordine principiati ultimi*), qui est celle de la fin ; par conséquent, (elle tombe) dans l'ordre du bien. C'est pourquoi, d'après le Philosophe, le bien n'est point dans l'âme mais à l'extérieur, dans les choses ».

La causalité intérieure, séminale, que Maître Eckhart appelle ailleurs « essentielle »¹⁷⁴, appartient à la quiddité dans l'intellect du « Producteur », où les contenus quidditatifs des choses sont réductibles à une seule Raison. Identiques avec le Verbe dans le principe paternel, les quiddités (ou plutôt la quiddité unique) des choses, raisons de leur cognoscibilité et de leur être, exercent par rapport aux créatures la fonction du Logos johannique : *sine ipsa (ratione = quidditate) cognitum et factum est nihil*¹⁷⁵. En tant que *radix et causa prima omnium*, la quiddité est antérieure, pour ainsi dire, à la production *ad extra* dans laquelle la chose produite se rend « inférieure » à l'Intellect divin, « tombe » ou « descend » dans l'ordre du créé qui est une région ténébreuse du changement, du *fieri*, « ombre de l'*ipsum esse* »¹⁷⁶. Le *factum* ou *creatum*, produit par la cause efficiente dans sa nature propre, en dehors du « principe » intellectuel, reçoit l'être déficient d'un *suppositum* qui échoit à tout ce qui est « posé sous » le Producteur¹⁷⁷. Le domaine de l'être créé est donc caractérisé par les « suppôts » ou substances individuelles, parties multiples de l'ensemble de l'univers, du *totum* qui, étant extérieur à l'Intellect, relève de l'ordre de la finalité, c'est-à-dire du Bien qui n'est pas l'objet de l'intellect mais celui de la volonté. Cet « être second »¹⁷⁸ de la substantialité individuelle est l'« être créé » (*esse factum*), ce par quoi une chose produite en dehors, dans sa nature, est « bonne » car le bien est dans la réalité extérieure. Lorsque le Dieu de la Genèse, en contemplant ses créatures, dit qu'elles sont « bonnes », il affirme en même temps que, produites par sa volonté et douées de « suppôts », elles n'appartiennent plus à l'Intellect. Étant « bonne », une chose créée « certainement n'est plus vraie », puisqu'elle n'est plus « complète » mais divisée en suppôts ou fractionnée dans la matière. « Car la division et le nombre sont propres aux suppôts et sont

(174) *V. supra*, p. 123.

(175) Voir la note 173.

(176) *Exp. in Sap. (Archives..., III, p. 413)* : *Omnis enim mutacio, utpote fieri, umbra est ipsius esse.*

(177) *V. supra*, p. 51.

(178) Sur la distinction entre *primum esse* et *secundum esse* des choses, *v. supra*, pp. 47 ss.

dans les suppôts »¹⁷⁹. L'*esse factum* est donc l'existence des natures ou substances individuelles et, puisque « la première chose créée est l'être »¹⁸⁰ et que *creatio est collatio esse*¹⁸¹, créer c'est produire l'être divisible des natures singulières qui font partie de l'univers. Ceci revient à dire que la cause efficiente, l'acte créateur de Dieu, produit des existants particuliers, des contenus essentiels individualisés dans les substances propres à chaque être créé. Par contre, dans leur « être premier », où elles « ont la vérité et sont vraiment ce qu'elles sont par essence » (*essentialiter*), les choses sont constituées par les genres et les espèces et possèdent la plénitude de l'être non divisé, « non mélangé d'une manière quelconque à quoi que ce soit d'autre »¹⁸². L'exemple allégué par Maître Eckhart est assez suggestif pour que nous le citions. Le mot « or » (*li aurum*), dit-il, désigne toute l'espèce (*plenitudo*) et uniquement l'espèce (*puritas, impermixtio*) de ce métal que l'on appelle or. Mais l'or ne se trouve jamais, selon ce mode d'être, dans les choses produites à l'extérieur. Dans le domaine de l'être créé il ne se présente que « sous » l'espèce, dans les suppôts singuliers, où il se divise et perd ainsi sa plénitude, se mélange et, n'étant plus « pur », cesse d'être « vrai »¹⁸³.

(179) Maître Eckhart commente ici l'« autorité » de la Genèse (I, 34) : *Dixit quoque Deus : fiat lux. Et facta est lux. Et vidit Deus lucem quod esset bona et divisit lucem a tenebris*. Dans le texte que nous citons la lumière sert d'exemple d'une réalité qui, avant d'avoir été produite *ad extra*, dans sa propre nature, devait préexister dans l'intellect du Créateur (*Lib. Parabol. Gen.*, C, f. 29^{ra}, l. 61-29^{rb}, l. 9) : *Igitur, lux erat antequam fieret et facta esset. Adhuc autem, quomodo facta esset sine esse quo facta est ? Hoc est ergo secundum esse rerum, creaturarum, extra, in natura, per quod esse factum res est bona. Propter quod philosophus ait quod bonum est in rebus. Et hoc, postquam dicitur facta est lux, sequitur : vidit deus lucem, quod esset bona ; certe iam non vera, utpote non plena sed divisa in suppositis vel in materia. Hoc etiam est quod hic sequitur : divisit lucem. Divisio enim et numerus suppositorum et in suppositis est, indivisio et unitas ex forma et specie est.*

(180) *Exp. in Sap.* (*Archives...*, III, p. 345). — *De causis*, prop. 4 : *v. supra*, p. 45, note 14.

(181) *V. supra*, pp. 44-46.

(182) *Lib. Parabol. Gen.*, C, f. 29^{ra}, ll. 17-23 : *Quantum vero ad presens, notandum quod res ex primo modo habent veritatem et sunt vere id quod sunt essentialiter constitute ex generibus et speciebus, plene esse indiviso et inpermixto omni alieno quomodolibet. Extra vero non habent esse plenum et impermixtum.*

(183) *Ibidem*, ll. 23-28, : *Exempli causa, li aurum significat totam speciem et ipsam solam huius metalli quod dicitur aurum. Tale autem non est nec invenitur in rebus extra factis, sub specie ; in suppositis singularibus vere semper et dividitur, ut non sit plenum, et permiscetur, ut iam non sit verum. Propter quod in omni creato differt suppositum et natura, ut docet Thomas in secundo quolibet. — Dans le Quodlibet II (1269, Noël), saint Thomas, après avoir distingué l'essence et l'existence dans les anges (3), répond à une autre question (4) : *Utrum in angelis sit idem suppositum et natura*. C'est l'art. 4 de la quaestio 2^a dans l'édition P. Mandonnet, *Quaestiones quodlibetales* (Paris 1926), pp. 43-46. Cf. P. Glorieux, *La Littérature quodlibétique de 1260 à 1320* (*Bibl. thomiste*, V, 1925), p. 278. — Saint Thomas répond : dans les anges, natures immatérielles, comme dans tous les autres êtres créés, le suppôt est différent*

La plénitude et la pureté de l'esse correspond ici, pour Maître Eckhart, à l'universalité de l'espèce, opposée à l'être particulier, celui d'un « suppôt » Dans les deux cas l'esse est conçu dans l'esprit d'une philosophie des essences : il ne s'agit pas d'existence, mais de *ce qui est* à deux niveaux différents d'essentialité. L'être « plein, non divisé et non mélangé » ne se trouve que dans l'intellect qui a pour objet la quiddité, formée de genres et d'espèces¹⁸⁴. Cet être intègre est donc la quiddité ou la raison idéale des choses dans l'intellect divin ou humain, pour autant que ce dernier est un *locus specierum*, étant capable de saisir l'universel. Au niveau de l'être créé (particulier), comme nous l'avons vu, la quiddité de la chose se divise, « se dit »¹⁸⁵ dans les suppôts ; elle perd aussi sa pureté, en se mélangeant avec ce qui lui est étranger et, n'étant plus « vraie », n'appartient plus à la « région intellectuelle » mais à la « nature », inférieure à l'intellect dans la mesure où elle est « effectuée » (*effecta et extra facta*) en dehors de l'espèce¹⁸⁶. Il est évident que la quiddité — qu'elle reste indivise et pure dans l'intellect ou qu'elle soit divisée et « mélangée » dans l'être extérieur — appartient toujours à l'ordre des essences. La cause efficiente qui la projette, pour ainsi dire, au dehors, ne fait que modifier son mode d'être une essence, en le réduisant à celui d'un être particulier, *hoc et hoc ens*, dont le degré de réalité amoindrie se rapproche du néant¹⁸⁷.

de la nature. Puisqu'il se réfère spécialement au Quodlibet II, Maître Eckhart devait admettre des « suppôts » créés non matériels. D'ailleurs, cet article 4 de la question de saint Thomas, consacrée à la « composition » des anges, devait faire double emploi, pour le dominicain thuringien, avec la question traitée dans l'article précédent : *Utrum angelus componatur ex essentia et esse*. En effet, l'esse secundum qui établit les choses dans leurs « natures propres » est l'être singulier des suppôts, produits par l'efficiencie créatrice de Dieu.

(184) *Ibidem*, II, 28-33 (suite du texte cité dans la note précédente). V. *supra*, p. 136.

(185) Cf. la différence entre le caractère intérieur du Verbe, « silencieux » dans l'intellect du Père, et son aspect extrinsèque, celui du Verbe « prononcé », dans la création, vide *supra*, pp. 51 ss.

(186) *Lib. Parabol. Gen.*, C, f. 29^{ra}, II, 32-42 (suite du passage cité à la p. 198) : Ipse etiam philosophus dicit quod anima est locus specierum non tota, sed intellectus. Verum est in anima, non extra in rebus : illic enim quidditas rei dividitur, dicitur in suppositis et permiscetur alieno, ut iam non sit vera nec pertineat ad regionem intellectus, sed foris et extra speciem nature sue effecta et extra-facta in materia vel supposito, in natura que est inferior intellectu, ut patet ex *de causis*, ut sic competit ipsi ratio boni et ratio facti, secundum illud : *vidit deus cuncta que fecerat, et erant valde bona*, Genesis primo. — Aristote, *De anima*, III, 4, 429 a 27. — *Lib. de causis*, prop. 9, comm. (Steele, p. 169 ; Bardenh., prop. 8, p. 172).

(187) M. Ét. Gilson, en opposant les doctrines où « être un être » veut dire « exister » aux ontologies essentialistes, remarque très justement que pour les premières « entre exister vraiment et ne pas exister du tout, il n'y a pas de moyen terme ». Dans la caractéristique qu'il donne de la conception essentialiste on reconnaîtra les traits typiques pour l'ontologie de Duns Scot, par exemple, moins saillants cependant dans celle de Maître Eckhart : « Il en va tout autrement dans une doctrine où l'être se réduit à l'essentialité. On peut, et même on doit alors distinguer des ' degrés d'être ' proportionnels à ceux de la pureté de l'essence. C'est ainsi que Platon peut dire du monde

9. Le niveau de la substantialité.

Dans les textes des « Parables de la Genèse » que nous avons examinés, nous n'avons pas encore rencontré une notion d'existence qui se distinguerait vraiment de celle de l'essence. Lorsque Maître Eckhart parle de l'*esse*, complet ou divisé, pur ou mélangé, il prête à ce terme le sens généralisé de *οὐσία* ou de « ce qui est ». Cependant, contrairement à Aristote pour qui *οὐσία* première était une substance individuelle, « ce qui est » réellement, tandis que les « secondes ousies » n'avaient d'autre réalité que celle du « prédicable », l'*esse* premier de Maître Eckhart désigne les quiddités ou raisons idéales pour leur prêter toute la plénitude du réel, ne laissant à l'*esse secundum* des substances individuelles qu'une « ombre de l'être même ». Cette attitude anti-aristotélicienne correspond à la perspective dans laquelle Eckhart se place, dans les passages que nous venons de citer, quand il veut prouver la préexistence des créatures dans l'Intellect divin¹⁸⁸. Dans ce raccourci l'être créé, considéré en soi, s'efface jusqu'à devenir parfois « un pur néant ». Mais lorsque le dominicain thuringien, ayant à traiter d'autres problèmes, se placera sur le niveau de l'être formel des créatures, sa perspective changera brusquement : sans reléguer les raisons idéales dans la pénombre des *praedicabilia*, il leur refusera l'*esse*, qui sera avantageusement remplacé par le *vivere* et l'*intelligere*. Avec le *Liber de causis*, il considérera alors l'être comme *prima rerum creaturarum* et, en partant de cette définition néo-platonicienne, traitera la réalité concrète des substances individuelles dans les termes aristotéliciens, en se réclamant constamment de l'autorité du « Philosophe ». Certes, Maître Eckhart n'était pas le premier à « réconci-

sensible qu'il est, mais pas tout à fait, sans s'engager pourtant dans aucune contradiction... On reconnaît de telles ontologies à ce que l'être s'y présente comme une valeur variable, proportionnelle à l'essence dont il dépend » (*L'Être et l'Essence*, pp. 30-31). — L'ontologie de Maître Eckhart, quoiqu'elle connaisse aussi les modes différents de l'*ipsum esse*, typiques pour les philosophies des essences, tendra cependant à rejeter ces degrés variables de l'être dans le « non-être », en prêtant à l'« Être-même » un sens absolu qui exclut tout moyen terme entre « être » et « ne pas être ». Cette transposition d'un trait caractéristique de l'« existentialisme » thomiste sur le plan d'une ontologie essentialiste donnera une tournure originale à la doctrine de l'analogie de Maître Eckhart.

(188) *Liber Parabol. Gen.*, C, ff. 29^{rb}, l. 34-30^{ra}, l. 23. Ce passage qui appartient à l'exposition du texte *Et dicit Deus: ' fiat lux ' ; et facta est lux*, commence ainsi : Postremo, quia multi luctabuntur, ut estimo, quod lux et cetera producta in esse non erant absque omni esse antequam foris in natura producerentur, declaretur hoc (quamvis preter hic intentum) primo ratione, secundo ex sacro canone, tertio ex dictis sanctorum. — Parmi les « saints » cités dans la troisième série de preuves, à côté d'Augustin, Boèce, Jean Chrysostome et Denys, on trouve Platon et Avicenne. La première série contient six arguments de la raison. Nous avons reproduit, en partie, le sixième (*v. supra* pp. 139-140, note 173).

lier » ainsi Platon et Aristote¹⁸⁹, en leur assignant deux niveaux différents de la réalité. Il a dû hériter cette manière de voir de Proclus¹⁹⁰ et d'autres sources de tradition plotinienne¹⁹¹, sans jamais avoir à poser, pour lui-même, le problème de la conciliation entre deux philosophies discordantes¹⁹². C'est sur le terrain de cet aristotélisme admis au rez-de-chaussée d'un édifice néo-platonicien, au niveau inférieur de l'*esse secundum*, qu'il faudra chercher la distinction entre l'essence et l'existence chez Maître Eckhart, pour pouvoir comparer sur ce point précis sa doctrine de l'être créé avec celle de saint Thomas d'Aquin.

Comme nous l'avons vu, en commentant l'autorité du Livre de la Sagesse (1, 14) : *creavit enim Deus, ut essent omnia*, — Maître Eckhart traite dans huit « expositions » ce texte scripturaire *secundum communionem acceptionem*, qui est : « Dieu fit toutes choses, afin qu'elles existassent »¹⁹³. C'est-à-dire : « afin qu'elles eussent l'être à l'extérieur (*esse extra*), dans leur nature », bien qu'étant éternellement en Dieu comme « raisons », en tant que *vivere et intelligere*. Eckhart ajoute, pour préciser dans quel sens il entend l'*esse* des créatures :

*Eterna enim facta non sunt ; facta vero, creata scilicet per ipsum Deum, sunt, id est habent esse formale extra, in rerum natura, sub formis propriis quibus sunt ; sed in ipso nondum sunt, ut sunt, puta : leo, homo, sol, et huiusmodi. Sunt autem in ipso, non sub ratione esse talium rerum, sed sub ratione vivere et intelligere*¹⁹⁴.

Voulant rester au niveau de l'être créé, Maître Eckhart considère ici l'*esse* comme une « raison de créabilité » des choses qui, en Dieu, « ne sont pas encore en tant qu'elles *sont* ». Or les choses créées « *sont* par leurs formes propres ». L'« être de *telles* choses », celui d'un lion, d'un homme du soleil, etc., dépend donc de leurs formes individuelles qui les situent

(189) Voir l'étude de M. Endre von Ivanka, *Die neuplatonische Synthese. Ihre Bedeutung und ihre Elemente*, dans *Scholastik*, XXIV (1949), I, pp. 30-38.

(190) Celui-ci se fondait, à son tour, sur la synthèse, traditionnellement néoplatonicienne, de son maître Syrianus, auteur d'un Commentaire sur la Métaphysique d'Aristote. Voir E. R. Dodds, *op. cit.*, p. xviii.

(191) Il ne faut pas oublier la « Théologie d'Aristote », source plotinienne qui influença indirectement, par l'intermédiaire des philosophes arabes, la pensée chrétienne de l'Occident médiéval.

(192) Voir cependant la remarque curieuse d'Eckhart dans l'*Exp. in Ex.*, C, f. 50^{vb}, ll. 29-35 : *Tercium est, quod significata predictorum nominum (dei) non sunt accipienda secundum planum sermonis, sed iuxta secretum et abditum eius quod significa(n)t. Verbi gratia, apud alchimistas nomine solis aurum intelligitur, nomine lune argentum, et sic de aliis. Sic etiam planum sermonum platonis, potius quam sensum, improbat aristoteles frequenter.* — Le sens « mystique » de l'enseignement de Platon aurait échappé à Aristote, dont les critiques ne pouvaient atteindre le platonisme que sur le plan extérieur, celui de la « lettre ».

(193) *Exp. in Sap.*, dans *Archives...*, III, pp. 351 ss.

(194) *Ibidem*, p. 352.

dans l'ordre de la substantialité¹⁹⁵, et, par conséquent, dans l'ordre du créé, puisque, comme nous l'avons vu, pour Maître Eckhart créer c'est conférer l'être aux natures particulières. Nous nous retrouvons ici dans un monde aristotélicien, où les formes substantielles et la matière, l'acte et la puissance concourent pour donner lieu à des êtres individuels.

Dans le même *Liber Parabolarum Genesis* qui nous a fourni des textes si éloquents sur les deux niveaux de l'être, Maître Eckhart traite la question des deux principes de l'univers, l'actif et le passif, en la limitant, pour un moment, à celle du rapport entre la forme et la matière dans les substances¹⁹⁶. Avec Aristote et saint Thomas, il dira que la forme et la matière ne sont pas deux êtres (*duo entia*), mais deux principes des êtres sensibles¹⁹⁷; que dans les substances matérielles la forme ne peut exister sans matière, pas plus que la matière sans forme¹⁹⁸. Enfin, après un long développement sur le caractère immédiat de l'union entre la matière et la forme dans un composé, il conclura en disant : « la matière et la forme sont deux principes des choses de telle manière (*sic sunt rerum duo principia...*) que néanmoins elles soient *unum in esse* et que leur être et opération soient un »¹⁹⁹. Si la forme confère l'être au composé, elle n'existe pas cependant par elle-même, en dehors de la substance dont elle est le principe. L'être appartient donc en propre à la substance et veut dire ici « être une substance » ou avoir l'acte de la forme par lequel une substance est ce qu'elle est, c'est-à-dire — cet être individuel.

Cette doctrine aristotélicienne de la substantialité, chez Maître Eckhart, reste en dehors de la question de l'existence proprement dite : comme pour le Stagirite lui-même, il s'agit pour Eckhart uniquement de *ce qui*

(195) Cf. *ibidem*, p. 349 : ' Creavit ', inquit, ' ut essent '. Esse autem per formam substantialem est et generationem.

(196) *Lib. Parabol. Gen.*, C, f. 27^{va}, l. 14-27^{vb}, l. 26. — C'est la troisième « exposition » de l'autorité : *In principio creavit Deus cælum et terram*. Voici son résumé dans la *Tabula libri parabolarum Genesis*, C, f. 24^{vb}, ll. 13-24 : In Tertia Expositione habes proprietates sex forme et materie. Prima, quod non sunt duo entia (ms. : essentie, à corriger d'après le texte de 27^{va}, l. 17), sed sunt duo entium principia. Secunda, quod materia est propter formam, non e converso. Tercia, quod hoc non obstante forma non plus potest esse sine materia quam materia sine forma. Quarta, quod materia est ipsa sua potentia passiva et forma est ipse suus actus per essenciam. Quinta, quod materia unitur forme, et e converso, sine omni medio et dispositione qualibet, et plura circa hoc. Sexta, quod, licet materia et forma sint duo principia, sunt tamen unum in esse et unum operari et operatio una.

(197) *Ibidem*, f. 27^{va}, ll. 16-20 : Sciendum ergo primo, quod materia et forma non sunt duo encia, sed sunt duo entium creatorum principia. Et hoc est quod hic dicitur : *In principio creavit deus celum et terram*. Id est formam et materiam, que sunt duo rerum principia.

(198) *Ib.*, ll. 24-30 : Maître Eckhart se réfère ici à Avicenne, *Métaphysique*, III (= tr. II, cap. 4, f. 77^{ra}, ll. 26-29, de l'édition Venise 1508) et à l'autorité scripturaire (I Cor. II, 11) : *neque vir sine muliere, neque mulier sine viro*.

(199) *Ib.*, f. 27^{vb}, ll. 18-26. Eckhart cite à ce propos *Gen.* 2, 29 : *erunt duo in carne una*. Il commentera cette autorité plus loin (f. 33^{va}, ll. 27-53).

existe²⁰⁰. Mais le monde éternel d'Aristote, étranger à l'idée d'une création *ex nihilo*, doit être transcendé d'une manière ou d'une autre, pour répondre aux exigences de la théologie chrétienne ; c'est dans ce contexte que la question philosophique de l'existence s'est posée devant le Docteur angélique. Pour aborder, comme l'avait fait saint Thomas, le problème de l'existence, il faudra dépasser l'ontologie d'Aristote où la forme est le complément ultime d'une substance, la constituant dans son actualité. Alors le *quo est* que la forme représente dans le composé apparaîtra comme « secondaire » par rapport au *quo est* « premier », à l'acte d'exister, à cet *ipsum esse* qui est *actualitas omnium, et etiam ipsarum formarum*²⁰¹. Maître Eckhart a-t-il suivi la même voie, en franchissant les limites de la substantialité aristotélicienne ? Le *quo est* autre que la forme, « actualité des formes, mêmes », qu'il a dû trouver au delà des essences « indigentes », potentielles vis-à-vis de l'*esse*²⁰², est-il l'acte d'exister fini que saint Thomas distinguait de l'essence dans chaque existant créé ?

10. **Essentia et Esse.**

Dans le texte qui suit immédiatement le passage que nous venons d'examiner, la question des deux principes, actif et passif, est traitée sur un plan qui déborde largement le domaine des substances matérielles et s'étend à l'ensemble des êtres créés, car il s'agit à présent de définir la condition ontologique de la créature comme telle. Cette nouvelle « exposition » du premier verset de la Genèse est annoncée par le *tabulator* dans les termes qui pourraient être ceux de saint Thomas : *In quarta expositione habes, quomodo in omni creato differat esse et essentia, sive quo res est et quod res est ; secus autem in deo*²⁰³. Il est évident que la réponse à la question qui nous intéresse doit être cherchée ici. Nous citerons donc ce passage en entier :

Adhuc autem quod dicitur 'in principio creavit deus celum et terram', id est creavit duo principia, 'quo est' scilicet et 'quod est'. Omnium encium que creata sunt, hoc ipso quod creata sunt, sunt enim hec duo : duo, non unum in omni creato et in solo creato. Racio est : omne enim quod ab alio est et creatum est habet esse sive quo est ab alio ; id autem quod est sive quiditatem non habet ab alio, ut ait Avicenna. Quod enim homo sicut animal, non habet

(200) De même pour Boèce (auquel Maître Eckhart se réfère en passant, 27^v, II. 6-7), malgré les formules comme « diversum est esse et id quod est (*De hebdomadibus*, PL 64, col. 1311b) ou « omni composito aliud est esse, aliud ipsum est » (*ib.*, 1311c) et la distinction entre le *quo est* et le *quod est*, il ne s'agit que du principe de l'être substantiel, c'est-à-dire de la forme par laquelle la substance est ce qu'elle est. Cf. M.-D. Roland-Gosselin, *op. cit.*, pp. 142-145.

(201) I^a, q. 4, a. 1, ad 3^{um}. — Cf. Ét. Gilson, *Le Thomisme* (5^e éd.), p. 49.

(202) *V. supra*, pp. 105-108 et p. 124, sur la potentialité des essences créées.

(203) *Tabula libri parab. Gen.*, C, f. 24^v, ll. 25-27.

*ab alio : quocumque enim posito vel non posito, semper verum est quod homo est animal. Quod autem homo sit, habet ab alio. Sic ergo in omni creato et solo creato 'quo est' et 'quod est' duo sunt et proprietates et principia creatorum sunt. Et hoc est : 'In principio creavit deus celum et terram'*²⁰⁴.

Notons avant tout cette définition du créé, difficilement traduisible dans son expression lapidaire : *omne quod ab alio est*, — « tout ce qui est (en provenant) d'un autre ». Cette dépendance vis-à-vis de l'« autre » qui affecte un être créé dans la mesure même où il existe, se traduit par le fait qu'il possède l'*esse* ou ce par quoi il est en le recevant de Dieu comme d'une cause extérieure. Que l'on traduise ici *esse* par « existence » ou par le terme plus vague d'« être », la formule qui veut que l'*esse sive quo est* provienne de l'extérieur, contrairement à l'*id quod est* d'une chose créée, n'en reste pas moins un obstacle insurmontable, comme il nous paraît, à toute tentative d'interpréter ce passage de Maître Eckhart dans le sens précis de la distinction thomiste entre l'existence et l'essence. En effet, la « composition métaphysique » d'*ipsum esse* et d'essence dans un *sens* créé présente, chez saint Thomas, un certain parallèle avec la « composition physique » de forme et de matière dans une substance matérielle : ici comme là le *quo est* et le *quod est* n'existent en acte que dans l'unité de l'être concret qu'ils constituent. Si l'on peut dire que l'*esse* s'ajoute à l'essence comme un « influx divin »²⁰⁵ qui l'actualise, leur distinction reste néanmoins intrinsèque à l'être créé²⁰⁶. Les deux sont, dans ce sens, *non ab alio*, puisque l'acte d'exister n'est concevable comme un acte déterminé que dans la mesure où il est spécifié par l'essence, tandis que l'essence, à son tour, pour exister réellement, doit être actualisée par son *esse*. Mais, d'autre part, les deux sont *ab alio*, si on les considère du point de vue de la causalité divine : les essences ne sont pas moins des effets de la cause créatrice que l'*ipsum esse* par lequel elles existent²⁰⁷. Chez Maître Eckhart nous trouvons une opposition plutôt qu'une distinction entre l'*esse* et l'*id quod est* : il insiste sur la dualité de ces principes dans les

(204) *Lib. Parab. Gen.*, C, f. 27^vb, ll. 26-38.

(205) *Ia*, q. 104, a. 1, ad 1^{um}.

(206) Le fait qu'on ait pu se référer au passage du *Lib. Par. Gen.* que nous venons de citer (W. Bange, *op. cit.*, p. 30 s. ; H. Ebeling, *op. cit.*, p. 50, note 67), comme à un exemple évident de la distinction thomiste chez Maître Eckhart, fait penser que les critiques n'ont pas toujours une idée très claire sur la nature de cette distinction chez saint Thomas.

(207) C'est ce que Siger de Brabant remarque à propos de la distinction entre l'essence et l'existence qu'Albert le Grand fait dans son commentaire sur le *De causis*. (v. *supra*, note 11, à la p. 161), où l'existence est considérée comme un effet de Dieu. La question de Siger, *Utrum ens vel esse in rebus causalibus pertineat ad essentiam causarum vel sit aliquid additum essentiae illorum*, contenant la critique d'Albert de Cologne par l'« averroïste » parisien, a été publiée par M. Grabmann : *Neuaufgefundene 'Quaestiones' Sigers von Brabant zu den Werken des Aristoteles* (Cln. 9559), dans *Miscellanea Fr. Ehrle*, vol. I (Rome 1924), pp. 103-147. Le passage qui nous intéresse se trouve à la p. 135.

créatures (*duo, non unum in omni creato*), après avoir expressément souligné l'unité de forme et de matière, ces deux autres *entium principia* qu'il distinguait dans les substances matérielles²⁰⁸. Il semble donc que, contrairement à cette unité du composé hylémorphique qui appartient aux substances actuellement existantes, il n'y ait aucune unité actuelle d'*esse* et d'essence dans un *ens* créé : dans la mesure où il est créé, ce « composé »²⁰⁹ ontologique reste divisé en deux et ne peut trouver son unité que sur un plan transcendant à son être de créature, où il n'est plus un « composé », mais la quiddité qui est par elle-même.

Il est à noter également que le terme « essence », quoiqu'il figure dans la table, n'apparaît guère dans l'exposé même. Pour désigner l'*id quod est* des êtres créés, Maître Eckhart a choisi le terme « quiddité », qui exprime mieux ce qu'il veut dire ici²¹⁰. Or, comme nous l'avons vu, *quidditas* pour Eckhart est presque toujours synonyme de *ratio*, « principe » éternel des créatures dans l'Intellect divin, « cause première »²¹¹ ou plutôt condition primordiale des choses qui exclut tout rapport causal avec Dieu. L'exemple qui suit montre bien qu'il s'agit ici de cet « être vrai » et immuable des choses considérées dans leurs « principes ». Si l'homme est un animal, il ne le doit qu'à la vérité essentielle exprimée dans la définition, sans aucune intervention d'une cause étrangère à « ce qu'il est », car la proposition *homo est animal* reste vraie indépendamment de l'existence ou de la non-existence de l'homme. L'homme ne saurait être « homme », si cette vérité essentielle ne lui appartenait en propre (*non habet ab alio*)²¹². Par contre, le fait qu'un homme existe est dû à une cause extérieure (*habet ab alio*). Le même exemple, avec la même référence à Avicenne pour la formule *aliud est esse et ab alio, aliud essentia et non ab alio*²¹³, comme nous avons pu le remarquer déjà, revient assez souvent dans les œuvres latines de Maître Eckhart²¹⁴. L'essence ou la quiddité signifie donc ici la raison idéale qui « est ce qu'elle est » et ne le doit à rien d'autre qu'à elle-même.

(208) Voir à la p. 145 la note 196 (sixième propriété de forme et de matière).

(209) Si l'on peut parler de « composition » là où il n'y a pas d'unité des deux principes distincts

(210) Il est vrai qu'ailleurs (*Exp. in Ex.*, LW II, pp. 23-24, n. 18), dans un contexte analogue, où il s'agit de quiddité, Maître Eckhart dit : ... *in omni creato aliud est esse et ab alio, aliud essentia et non ab alio*.

(211) *V. supra*, p. 125 s.

(212) *Exp. in Sap.*, in *Archives...* III, p. 340 : ... *quod autem homo sit animal, corpus et substantia, a nullo prorsus habet, nisi a se ipso : aut enim non est homo, aut est animal, si est homo*.

(213) Sur l'origine avicennienne de cette formule, *v. supra*, p. 100, note 10. On pourrait y ajouter d'autres textes d'Avicenne qui vont dans le même sens. Par ex., dans la même éd. de la *Métaphysique*, tr. 1, c. 6, f. 72^{va}, ll. 32-34.

(214) *Prol. gen. in op. tripart.*, LW I, p. 159, n. 13 (cf. p. 39) ; *Exp. in Ex.*, LW II, p. 24, n. 18 ; *Exp. in Sap.*, in *Archives...*, III, p. 340, etc.

Ces deux remarques suffisent pour faire comprendre en quel sens le dominicain thuringien distingue l'*essentia* et l'*esse* dans les créatures : contrairement à la distinction thomiste, trouvée dans la structure même du créé, celle de Maître Eckhart s'établit à deux niveaux différents de l'être. Comme la connaissance humaine²¹⁵, les choses créées sont « distendues » par leur *esse* double²¹⁶ : elles sont vraiment ce qu'elles sont dans leur *esse primum*, où elles n'existent²¹⁷ pas en tant que créatures ; dans leur *esse secundum* elles existent comme êtres créés, sans être vraiment ce qu'elles sont. Puisque l'être second est l'*esse formale*, dû à la forme substantielle, on reste sur le plan aristotélicien de la substantialité toutes les fois que l'on parle des choses dans leurs « natures propres ». Le *quo est* signifie alors l'extériorité de la cause divine qui produit les « suppôts » créés. Mais quand on se demandera ce qu'est la chose²¹⁸, il faudra chercher son *quod est* au delà du niveau de l'être créé et, en transcendant le monde d'Aristote, entrer dans les régions sublimes des cosmologies néoplatoniciennes. Saint Thomas d'Aquin n'a pas trahi Aristote lorsqu'il a dû dépasser son ontologie en y introduisant une nouvelle distinction, pour faire de l'univers éternel régi par l'Être nécessaire un monde créé par le Dieu de la théologie chrétienne. On peut dire aussi bien que Maître Eckhart n'a pas trahi la tradition plotinienne en assignant au monde des substances concrètes d'Aristote le degré infime d'essentialité, celui de la quiddité divisée et mélangée dans les « suppôts », produits par une cause efficiente à laquelle le théologien allemand voudra prêter un caractère de contingence, pour l'assimiler à la volonté d'un Dieu créant toutes choses *ex nihilo*²¹⁹. Si Eckhart a privé de vérité le monde créé

(215) *V. supra*, pp. 135-136.

(216) *Exp. in Gen., I^a ed.*, LW I, p. 62, n. 77 : Nota quod omnis creatura dupliciter habet esse : unum in causis suis originalibus, saltem in verbo dei ; et hoc est firmum et stabile... Aliud esse rerum extra in rerum natura, quod habent res in forma propria. Primum... virtuale, secundum... formale..., infirmum et variabile. — Cf. *ibidem*, sur les eaux supérieures et inférieures au firmament, p. 63, n. 81 : aque super celos et sub celo dicuntur propter duplex esse rerum, etc. — Voir plus haut, pp. 47-48.

(217) Rappelons-nous que le terme *existentia*, pour Maître Eckhart, signifie l'être extrinsèque, propre aux créatures. *V. supra*, p. 124, note 110.

(218) Ce qui répond, chez Maître Eckhart, à la *quiditas*, distincte de l'*anitas*. *V. supra*, pp. 99-104.

(219) Maître Eckhart se réfère à saint Hilaire de Poitiers (*De Synodis*, n. 58 : PL 10, col. 520c) et à saint Jean Damascène (*De fide orth.*, I, 8 : PG 94, col. 813a) voulant montrer le caractère contingent et gratuit de l'acte par lequel Dieu a « doté de substances » les choses créées (*Lib. Parab. Gen.*, C, f. 28^{rb}, ll. 42-52) : *Omnia quecumque voluit dominus fecit in celo et in terra* (Ps. 134, 6), quantum ad omnia creata. Unde hilarius, de Synodis, dicit 'omnibus creaturis substantiam dei voluntas attulit, sed naturam filio dedit perfectam nativitas'. Generatio autem est opus nature, ut ait damascenus. Ex hiis dicamus quod 7^o dictum est : *Spiritus dei ferebatur super aquas*, id est creaturas que possunt sic et aliter fieri. Item 8, dicitur *Spiritus dei ferri super aquas*, id est creaturas, quia sunt producte amore, non natura sive naturaliter. Spiritus enim dei, Spiritus sanctus, procedit a patre et filio per modum voluntatis et amoris.

considéré en lui-même, sur le plan aristotélicien des substances individuelles, c'est qu'il cherchait, comme saint Augustin, à diminuer l'autonomie des créatures : voulant que l'on connût les *entia* créés dans leurs causes essentielles, il croyait les lier plus intimement à l'Essentialité première qui « se suffit à elle-même et à toutes choses »²²⁰.

Nous voyons à présent que la distinction entre l'essence et l'existence, chez Maître Eckhart, au lieu de le rapprocher de la doctrine de l'être thomiste, l'en éloigne davantage. Ce n'est sûrement pas une distinction faite dans l'être créé, mais la même opposition entre deux niveaux d'être que nous avons déjà rencontrée : l'*esse primum* et l'*esse secundum* des choses. Cette discrimination (allégorisée par le firmament séparant les eaux célestes des eaux terrestres) pourra se faire indifféremment en termes d'« exister »²²¹ — *esse plenum* et *esse divisum* — comme en termes d'essence — *quidditas* et *suppositum* — le « suppôt » étant une quiddité divisée et mélangée. Même lorsqu'il se sert expressément du terme *existentia*²²², pour désigner le *quo est* d'une chose, Maître Eckhart veut dire simplement par ce mot qu'un être tire son origine d'une cause extérieure²²³. L'extériorité des créatures transforme leur *esse primum* incréé en *ipsum esse* qui advient *ab alio*, comme cause divine de leur « existence » ; mais lorsqu'on veut connaître leur quiddité, cette perspective de dualité qui s'attache aux créatures est dépassée : le même *esse primum* apparaît comme l'être vrai, *non ab alio*, dans l'Intellect divin. Rappelons que la « similitude » éternelle des choses, leur « verbe » ou « raison », a deux fonctions dans la cause analogique ou créatrice : par rapport aux créatures, leurs quiddités (que Maître Eckhart rapproche des idées de Platon) sont en même temps le principe de cognoscibilité et celui d'existence « en dehors », « dans la nature des choses ». Le terme même d'« existence » désigne cette condition externe des créatures, leur *extra-stantia*²²⁴.

Devant les textes où Maître Eckhart oppose l'essence ou quiddité incréée des choses à leur « existence » ou être créé, on aurait pu se demander s'il a jamais admis, à part ces quiddités éternelles, des essences créées. Lorsqu'il veut montrer la nécessité de la préexistence idéale des créatures

(220) *V. supra*, p. 106.

(221) Si l'on veut traduire *esse* par « exister ».

(222) Rappelons le vieux sens du mot *ex-sistere* (= *ex aliquo esse habere*), familier à Richard de Saint-Victor (*De Trinitate*, l. IV, c. 12 ; c. 19. — PL. 196, coll. 938 a et 942). Cf. A.-M. Ethier, *Le De Trinitate de Richard de Saint-Victor* (Paris-Vrin 1939), pp. 97-98. — M. Ét. Gilson remarque que saint Thomas évite le terme *existere* pour désigner l'acte d'exister, car « *existere* n'avait pas à cette époque le sens d'existence actuelle que nous lui attribuons » (*Le Thomisme*, 5^e éd., p. 44, note).

(223) Ainsi, par exemple, lorsqu'il dit, en se référant à Avicenne (*Exp. in Sap.*, dans *Archives...*, III, p. 341) : ... nullo homine existente, hec non est minus vera : homo est animal. Secus autem est de rerum existentia, sive de ipso esse rerum. Hoc enim respicit causam extra, ut sit.

(224) *Lib. Par. Gen.*, C, f. 29^{ra}, ll. 2-16. Cité plus haut, p. 129, note 130.

ex dictis sanctorum et sapientium, après avoir mentionné le « monde intelligible » de Platon²²⁵ et la « quiddité » d'Avicenne, vraie en soi, indépendamment de l'existence de la chose créée, Eckhart se réfère également à l'opinion de l'« un des modernes célèbres » qui considérait que les essences des choses sont éternelles²²⁶. On n'a pas l'impression que le dominicain de Thuringe approuvât pleinement cette doctrine bizarre, dont il ne fit mention que pour mettre en relief sa propre thèse, celle de l'« être premier » que les choses ont par elles-mêmes dans les « raisons ». Cependant ce point de vue, que Maître Eckhart veut attribuer à l'un de ses contemporains, correspond à la perspective dans laquelle il se place lui-même lorsque, en distinguant l'essence de l'existence, il situe le *quod quid est* à un niveau supérieur, pour faire de la chose créée une « ombre de l'*ipsum esse* ». On ne sait pas si le *modernus famosus* a jamais professé la doctrine de l'éternité des essences, mais on peut être presque certain, d'après le passage que nous venons de signaler, que Maître Eckhart a compris dans ce sens la « neutralité » des essences chez Avicenne. S'il en est ainsi, le « moderne fameux » n'aurait été personne d'autre que Duns Scot, vu par le dominicain thuringien sous l'angle de sa propre conception de l'être créé²²⁷. En effet, ce qui est « indifférent » vis-à-vis de l'existence singulière chez Avicenne ou le Docteur subtil, ne pouvait être qu'incréd et éternel pour un théologien qui a voulu voir dans la création une production de substances individuelles²²⁸. Il était facile, dans ces conditions, d'augustiniser le philosophe arabe, en identifiant ses essences indifférentes au fait de l'existence avec les raisons idéales des créatures dans l'Intellect divin. C'est ce que faisait sans doute le théologien de Thuringe, toutes les fois qu'il avait sous les yeux les textes d'Avicenne où l'existence est distinguée de l'essence, comme un accident venant s'y ajouter *ab alio* pour poser en tant que réel un être possible. Albert le Grand avait dit quelque chose d'analogue, en se servant des mêmes formules avicenniennes

(225) D'après saint Augustin, *De academicis*, III, c. 17, n. 37 (PL 32, col. 954), et Boèce, *De consolatione philosophiae*, III, metre 9.

(226) *Lib. Par. Gen.*, C, f. 29^v, ll. 27-31 : Avicenna etiam ponit quod quid est sive quidditatem, que et ratio est, non esse ab alio ; hec enim : ' homo est animal ', vera est, quocumque alio circumscripto. Ad hoc etiam facit quod unus ex famosis modernis essentias rerum ponit eternas.

(227) Sur la doctrine des essences chez Duns Scot, voir Ét. Gilson, Jean Duns Scot. Introduction à ses positions fondamentales (Paris-Vrin 1952), pp. 84-115 (« L'être commun ») et *passim*. Cf. à la p. 185, note 2, ce passage curieux des *Report. Paris.*, Prol., III, quaestiuncula 4 : ' si poneretur, per impossibile, quod Deus non esset, et quod triangulus esset, adhuc habere tres angulos resolveretur ut in naturam trianguli '. M. Gilson remarque à ce sujet : « Il y a donc eu vraiment... un théologien pour soutenir la thèse contestée par Descartes... : Si Deus non esset, nihilominus istae veritates essent verae ».

(228) *V. supra*, pp. 140-142 ; 144-145.

dans son commentaire sur le *De causis*²²⁹. Mais il semble bien que le Docteur de Cologne, maître de Thomas d'Aquin²³⁰, en distinguant avec Avicenne l'essence que les choses ont par elles-mêmes de l'existence qui leur advient du dehors, n'ait voulu parler que d'essences créées ; du moins, c'est ce qu'avait compris Siger de Brabant en lui reprochant ce *non ab alio*. Ce n'est pas le cas de Maître Eckhart, dans le passage des « Paraboles de la Genèse » que nous avons analysé. Ici, comme à maints autres endroits où il parle de l'être créé en se plaçant au niveau de l'*esse primum*, Eckhart transforme à sa façon la doctrine avicennienne de l'accidentalité de l'existence. Par rapport à la quiddité éternelle qui se suffit dans son *esse plenum*, étant par elle-même, tout ce qui est créé doit être considéré comme quelque chose d'accidentel, de surajouté et d'extérieur : c'est un être provenant *ab alio* et ayant dans l'efficace divine qui produit son *esse formale*, principe de l'existence singulière, le *quo est* d'un *ens* créé du néant²³¹. Une telle distinction entre l'essence et l'existence, séparées comme deux modes différents d'être une chose, ne pouvait guère se réclamer de saint Thomas d'Aquin, ce dont Maître Eckhart devait de temps en temps se rendre compte mieux que certains critique modernes. En effet, quand le dominicain thuringien eut à défendre, au procès de Cologne, l'article incriminé : *Item, in omni creato aliud est esse et ab alio, aliud essentia et non ab alio*, — ce n'est pas à saint Thomas, mais à Avicenne et à Albert le Grand qu'il se référa²³².

Dans les textes que nous avons examinés, le *quod est* considéré comme quiddité éternelle de la chose créée ne pouvait avoir d'autre *quo est* que lui-même ; il apparaissait donc comme un principe supérieur au *quo est* ou existence formelle que la chose reçoit dans son existence propre de créature. Il est naturel que dans cette perspective, celle de la quiddité increée, les essences créées s'estompent et que la créature, en tant que *quod est* produit extérieurement, s'assimile au néant. Quant à son *quo est*, il signifie la

(229) *De causis et processu universitatis*, tr. I, c. 8 (éd. Borgnet, X, p. 377 a et b) : *Quod enim animal sit animal vel homo sit homo, quod est pro certo, non habet ex alio : hoc enim aequaliter est hoc existente et non existente secundum actum... Patet ergo quod omne quod est, id quod est habet a se ipso.* — Ce sont ces expressions avicenniennes d'Albert qui ont été critiquées par Siger de Brabant. Cf. *supra*, p. 100, note 11 et p. 148, note 209.

(230) V. un passage du *De ente et essentia*, cité à la p. 161. Cf. Ét. Gilson, *Le Thomisme*, 5^e éd., p. 57 : « A l'époque du *De ente et essentia*, les formules se ressentent encore fortement de la méthode avicennienne d'analyse des essences ».

(231) Les ambiguïtés terminologiques de Maître Eckhart ont sans doute donné lieu à quelques malentendus au sujet des formes créées. Dans un sermon latin de la fête de la Trinité, Eckhart proteste contre l'« imagination grossière et fautive » de ceux qui prétendent que sa doctrine de la triple causalité divine — efficiente, formelle et finale — priverait les choses créées de leurs actions, de leurs formes et de leurs fins. — *Sermo IV*, 2, LW IV, p. 29, n. 29.

(232) Actes du procès de Cologne, in *Archives...*, I, p. 195 : ... *dicendum quod hoc verum est ; et est verbum Avicenne et Alberti in De causis.*

dépendance des formes substantielles vis-à-vis de l'Être par soi, le seul qui *est* vraiment. Les substances créées, qui n'existent pas par elles-mêmes, viennent s'ajouter extérieurement à l'*esse primum* comme une sorte d'accidents. Maître Eckhart cite dans ce sens la 6^e proposition des « 24 philosophes » : *Deus est cuius comparatione substantia est accidens et accidens nihil*²³³. Mais la division de l'être en *primum* et *secundum esse* permet un renversement de perspective, un de ces changements subits de point de vue qui constituent, il faut bien le reconnaître, la difficulté majeure pour la compréhension de la pensée de Maître Eckhart. Lorsqu'on se place au niveau des créatures pour parler de l'être qu'elles reçoivent de Dieu, le *quod est* d'une chose devient l'équivalent de son essence créée, tandis que le *quo est* correspond à l'*ipsum esse*²³⁴, dans lequel Eckhart voudra voir, presque toujours, l'*Esse* qui est Dieu dans son rapport aux *entia* créés. *Omne quod quid est, id quod est, laudat et praedical suum quo est*, dit-il en prêchant sur le texte de saint Paul : *Gratia Dei sum id quod sum* (I Cor. 15, 10)²³⁵. Et le Maître dominicain ajoute que le *quo est*, qui n'est jamais le sujet mais toujours le prédicat, désigne ici Dieu sous trois aspects de sa causalité : '*Ex ipso*' enim efficienter, '*per ipsum*' formaliter, '*in ipso*' finaliter est quod est et quod quid est. Par contre, le *quod est* est le sujet créé, toujours en puissance vis-à-vis du *quo est* divin qui l'actualise. Il est donc considéré comme la cause matérielle, le *materiale* ayant ici un sens très large qui s'attache à l'*ὄπλοξείμεινον* : c'est la potentialité des essences créées par rapport à l'*Esse* qu'elles participent²³⁶.

Dans cette nouvelle perspective les formules avicenniennes, ayant trait à l'accidentalité de l'*esse*, seraient déplacées. Contrairement à l'*existentia* ou *esse secundum*, qui doublait extérieurement la quiddité éternelle, l'*ipsum esse* (ainsi que les transcendentaux convertibles avec lui) ne vient pas s'ajouter aux essences créées comme une sorte d'acci-

(233) *Exp. in Sap.*, in *Archives...*, III, p. 411. Cf. sermon allemand 9 (Pf. 84), DW I, p. 142 (Pf., p. 268). — V. la 6^e prop. dans Baeumker, *op. cit.*, p. 32.

(234) C'est le sens propre du rapport entre le *quo est* et le *quod est*. Le 12^e traité de l'*Opus propositionum* devait être consacré à ces deux notions réciproquement complémentaires : de quo est et quod est, ei condiviso (*Prol. gen. in op. trip.*, LW I, p. 150). Maître Eckhart s'y réfère dans *Exp. in Ex.* (C, f. 47^{rb}, ll. 4-6) : Sed 'quo est' deo est proprium, 'quod quid est' proprium creature, ut patet tractatu de 'quo est'. Cf. *ibidem*, LW II, p. 52, n. 49 : Omnis dispositio est accidens vel manat de genere accidentis et accidentis sapit naturam. Sed hoc repugnat divinae simplicitati et formalitati. Et enim 'quod est' aliquid accidere potest; ipsi autem esse sive 'quo est' nihil accidit, ut ait Boethius. Propter quod secundum ipsum 'forma simplex subiectum esse non potest'. — Boèce, *v. supra*, p. 102, note 13.

(235) *Serm. lat.* XXV, I, LW IV, pp. 230-231, nn. 251-252.

(236) *Ibidem* (suite du même texte) : Propter hoc 'id quod est' semper materiale est, potentiale est et subiectum est; ipsum vero 'quo est' nunquam est materiale, nunquam est subiectum, semper est praedicatum. — Cf. *supra*, p. 124, note 109, sur la potentialité des essences créées.

dent : *nec advenit nec supervenit alicui, sed praevenit et prius est omnium*²³⁷. Pour caractériser l'immédiation de la « Cause première et universelle de toutes choses », l'*Esse omnium*, les formules de saint Thomas d'Aquin prêtant à l'acte d'exister la primauté sur l'essence dans les êtres créés remplaceront donc celles d'Avicenne. En effet, à condition d'être référés à l'actualité absolue de Dieu, les termes dans lesquels l'Aquinatense parle de l'*ipsum esse* répondent mieux à la pensée de Maître Eckhart quand il veut considérer l'Être en partant de la notion des essences créées. Ainsi, dans le prologue général à l'*Opus tripartitum*, le dominicain thuringien reproduit-il presque littéralement les paroles de saint Thomas : *Ipsum enim esse comparatur ad omnia sicut actus et perfectio et est ipsa actualitas omnium, etiam formarum*²³⁸. Le *quo est* d'un être créé n'est plus sa forme substantielle agissant par la vertu de la Cause première, mais l'*ipsum esse* qui actualise la forme même et fait exister la substance. Car à présent c'est l'« exister » qui semble tenir le premier rang, celui de l'*esse primum*, tandis que l'essence appartient à l'ordre du créé. C'est en se plaçant dans cette perspective que Maître Eckhart dira : *esse intimius est unicuique etiam quam ipsa essentia illius*²³⁹. En côtoyant toujours la doctrine thomiste de l'acte d'exister, il assimilera, avec saint Thomas, le rôle de l'*esse* dans les êtres créés à l'action de la lumière sur le milieu diaphane. Contrairement à la chaleur, la lumière ne prend jamais racine dans l'air qu'elle illumine ; par conséquent, avec la disparition du corps lumineux, l'air qui ne reçoit plus de lumière sera aussitôt plongé dans les ténèbres. De même les créatures ne pourraient subsister un moment sans l'influx existentiel de la Cause divine²⁴⁰. Constitué par son essence

(237) *Prol. gen. in op. trip.*, LW I, p. 153, n. 8.

(238) *Ibidem*. — En défendant cette proposition, censurée par les accusateurs trop zélés (*Archives...*, I, p. 171), Maître Eckhart se réclame de saint Thomas (*ibid.*, p. 193) : *Ad tertium, cum dicitur quod esse est ipsa actualitas etiam omnium formarum, et quod esse est quod desiderat omnis res, etc., dicendum quod verum est. Primum est verbum sancti Thome ; secundum est verbum Avicenne, sicut hic in articulo ponitur.* — Le R. P. Théry se trompe quand il déclare que « cet article n'est pas de saint Thomas » (*ibid.*, note 2), après avoir cité (*ib.*, note 1) la formule « *esse est actualitas omnis formae vel naturae* » (I^a, q. 3, a. 4). Une formule très proche de celle d'Eckhart se trouve, par ex., dans I^a, q. 4, a. 1, ad 3^{um} : *Dicendum quod ipsum esse est perfectissimum omnium. Comparatur enim ad omnia ut actus : nihil enim habet actualitatem, nisi inquantum est. Unde ipsum esse est actualitas omnium rerum, et etiam ipsarum formarum.*

(239) *Exp. in Io.*, LW III, p. 199, n. 238. *V. supra*, p. 124, note 112. Cf. note 108.

(240) *Exp. in Eccli.*, in Denifle, *op. cit.*, pp. 584-585 (d'après E) — C, ff. 81^v-82^{ra} ; *Exp. in Sap.*, in *Archives...*, IV, p. 385 ; *Exp. in Io.*, LW III, p. 15, n. 18 ; pp. 58-59, n. 70 ; *Daz buoch der goellichen troestunge*, DM V, p. 36, ll. 14-20 : le même exemple de la lumière qui n'adhère pas au milieu est appliqué ici au bien, convertible avec l'être. Cf. *ibidem*, la note 119 (pp. 85-86), où on trouvera d'autres textes de Maître Eckhart. Cet exemple, fréquent chez saint Thomas, se trouve, par ex., dans I^a, q. 104, a. 1, *ad resp.*

créée, un être (*ens*) est nu par rapport à l'esse qui l'actualise : il n'est qu'une *potentia ad esse*²⁴¹. « Sans lumière, c'est-à-dire sans *esse*, les essences des choses créées ne sont que ténèbres : c'est l'*ipsum esse* qui les forme, en les rendant lumineuses et agréables »²⁴². On voit bien que l'essence ne joue pas ici le même rôle que celui que Maître Eckhart prêtait à la quiddité lorsque, avec Avicenne, il distinguait le *quod quid est* d'une chose, objet de la métaphysique, et l'existence qui s'y ajoute comme une modalité accidentelle et extrinsèque par rapport à ce que la chose représente par elle-même, indépendamment de l'acte créateur qui la fait « exister ». C'est en opérant ce renversement de la perspective « avicennienne » que Eckhart semble se rapprocher le plus de la distinction thomiste entre l'essence et l'existence. Cependant, de même que dans le premier cas la quiddité — idée divine n'était pas, chez Maître Eckhart, le possible qui devient nécessaire ou l'essence d'Avicenne, pas davantage dans cet autre aspect de l'ontologie du dominicain thuringien, que l'on voudrait appeler « thomiste », l'être actualisant les formes elles-mêmes n'est l'acte d'exister ou l'*ipsum esse* de Thomas d'Aquin.

On peut être tenté de trouver une composition métaphysique selon l'esprit de saint Thomas partout où Maître Eckhart distingue, en parlant d'une substance matérielle, le composé de matière et de forme et l'*ipsum esse* qui la constitue en tant qu'*ens*. Ainsi, quand nous lisons la déclaration d'après laquelle *totum compositum, puta lapis, habet esse lapidis a forma lapidis, esse vero absolute a solo deo, utpole a prima causa*²⁴³, il n'y a pas de doute que Maître Eckhart ne distingue l'*ipsum esse*, actualité première par laquelle la pierre *est*, et l'« être-pierre » qu'elle tient de sa « forme essentielle »²⁴⁴. Mais l'*ipsum esse* d'Eckhart, malgré les apparences, n'a pas la même valeur que l'acte d'exister de saint Thomas. Le contexte du « Prologue », où le théologien allemand développe sa première proposition, *Esse deus est*²⁴⁵, nous oblige de prêter ici à l'expression *esse absolute* une signification très définie, celle de l'« être absolu » qu'on ne saurait distinguer de l'« Être qui est Dieu ». D'ailleurs, en défendant les articles

(241) *Exp. in Eccli*, in Denifle et in C, *loc. cit.*

(242) *Exp. in Gen.*, I^a ed., LW I, p. 211, n. 33 (cf. p. 59) : *Essentiae enim rerum creatarum sine luce, id est sine esse, tenebrae sunt, per ipsum autem esse formantur, lucent et placent.*

(243) *Prol. in op. prop.*, LW I, p. 180, n. 23 (cf. p. 47). — Dans C, Nicolas de Cuse écrivit en marge du f. 5^{vb} : *nota, in lapide esse absolutum a deo, esse hoc a forma.*

(244) Voir *ibidem*, pp. 174-175, n. 14 (cf. p. 45) : *Igitur, si forma omnis essentialis totam materiam essentiali penetratione immediate totam se tota investit et informat, potissime hoc verum erit de ipso esse, quod est actualitas formalis omnis formae universaliter et essentialis.* — Cf. *ibid.*, p. 171, n. 11 (cf. p. 43) : *Forma enim ignis non dat igni esse, sed hoc esse.* — La forme est désignée ici par Maître Eckhart comme une *causa secundaria* par rapport à l'*esse*, cause première.

(245) *Ibidem*, pp. 166-182 (cf. pp. 41-47).

incriminés tirés de l'exposé ontologique du Prologue²⁴⁶, Eckhart dit expressément : *Distinguendum lamen de esse formaliter inherente et de esse absoluto, quod est deus*²⁴⁷. C'est Dieu qui est l'*ipsum esse*, l'Être proprement dit, et c'est à ce titre qu'Il est le seul à descendre dans les essences des choses, car il n'y a rien qui Lui soit extérieur : Il est l'*Esse* plus intérieur que l'essence même des créatures²⁴⁸. Les expressions que Maître Eckhart emprunte à Saint Thomas pour parler de l'*esse* comme d'une actualité universelle ne désignent pas l'acte d'exister conféré à une essence par l'efficace divine, un acte fini par lequel l'essence existe, mais l'action même de Dieu, la présence active de la Cause première dans le fond secret des êtres créés²⁴⁹.

L'utilisation des formules thomistes dans la doctrine de l'être du dominicain thuringien ne doit pas nous tromper. Ainsi la métaphore de la lumière qui n'adhère pas formellement au milieu diaphane reçoit un sens très différent de celui qu'elle avait chez saint Thomas, quand l'*ipsum esse*, au lieu d'être un acte d'exister créé, distinct mais inséparable de l'essence, désigne l'*Esse infini* qui revient sur sa propre Essence dans l'acte intellectuel par lequel Dieu s'affirme comme Être suffisant à Soi-même et à toutes choses²⁵⁰. Ce n'est pas la composition non-formelle de l'existence avec l'essence dans les êtres créés qui est signalée par cet exemple physique, mais l'*impermixtio* de l'action absolue et incréée, totalement présente dans tout ce qui est. Comme la lumière dans l'air illuminé, cette activité du Supérieur exercée sur son inférieur restera « non mélangée » au milieu créé qu'elle traverse en l'actualisant ; elle sera donc *tota intus, tota foris*. Qu'on l'appelle *Ipsum Esse*, par rapport aux essences « indigentes »²⁵¹, *sine luce, id est sine esse*²⁵², ou qu'on lui donne le nom de *quidditas*, par rapport aux « suppôts » privés de vérité, il s'agit toujours du principe incréé d'être et de cognoscibilité que les créatures n'ont pas en elles-mêmes, « en tant que créatures ». L'*esse* par lequel elles sont des *entia* n'entre pas dans la « composition métaphysique des créa-

(246) Dans les actes du procès de Cologne, éd. du P. Théry, ces textes tirés du Prologue général se trouvent dans la « Liste des articles du premier commentaire d'Eckhart sur la Genèse » : *Archives...*, I, p. 170 ss.

(247) *Ibidem*, p. 193. Cf. l'article suivant (5) : cum dicitur : esse est deus, dicendum quod hoc verum est de esse absoluto, non de esse formaliter inherente. Voir dans le texte même du *Prol. in op. prop.*, l'*esse absolutum* mis en opposition à l'*esse huius et huius* (LW I, p. 166-167, n. 3 ; cf. p. 42).

(248) *V. supra*, note 112, à la p. 124.

(249) B. J. Muller-Thym (*op. cit.*, p. 82, note 31) cite un cas typique de formule thomiste transformée, où l'*ipsum esse* est substitué à *Deus sapientia*. *V. Exp. in Sap.*, in *Archives...*, IV, p. 287 : Deus autem sapientia ipse est actualitas et forma actuum omnium et formarum.

(250) *V. supra*, pp. 107-109.

(251) *V. supra*, pp. 105 ss.

(252) *V. supra*, p. 155, note 242.

tures. Il ne peut y avoir de métaphysique du créé comme tel pour Maître Eckhart, puisque cette philosophie première doit considérer les êtres créés dans leurs principes essentiels, en faisant abstraction des causes extérieures qui les constituent dans leur *esse secundum* de créatures. On ne pourra donc parler d'un *ens* créé que sous un rapport d'analogie qui est, comme nous le verrons²⁵³, très différent de l'analogie thomiste, étant une réplique fidèle de la doctrine de l'être du dominicain thuringien.

On n'a pas à chercher l'acte d'exister de saint Thomas dans les expressions « existentielles » de Maître Eckhart : ce n'est pas dans la structure métaphysique du créé comme tel, mais dans le rapport immédiat entre l'Être increé et l'être créé qu'il faut situer les expressions comme *ipsum esse*, *esse omnium inlimior*, *actualitas omnium*, *etiam formarum*, etc. Partout où l'on croit reconnaître la distinction réelle entre l'essence et l'acte d'exister, il s'agit, en fin de compte, de la double réalité des êtres : *esse primum* et *esse secundum* ; *esse virtuale* et *esse formale* ; *esse absolutum* et *esse formaliter inhaerens* ; l'être intérieur ou la « vie » dans la Cause première, au delà du rapport causal, et l'être extérieur des effets de la cause analogique ; l'Être qui est Dieu et l'être qui est « la première des choses créées ». Même quand il manifeste son intention de distinguer dans les êtres créés l'essence et l'existence comme le *quod est* et le *quo est*²⁵⁴, Maître Eckhart ne distingue que deux manières d'être une essence : l'être « plein » en Dieu et l'être « divisé » dans les suppôts créés²⁵⁵, ce dernier étant *ab alio*, en dépendance absolue vis-à-vis du premier. En d'autres termes, l'être veut dire toujours « ce qui est », qu'il le soit par soi-même (*esse primum*) ou par la Cause qui le produit à partir du non-être (*esse secundum*).

11. Deux niveaux d'essentialité.

Dans les cadres d'une ontologie « essentialiste » l'*Esse* ou *quo est* divin (lorsque Maître Eckhart le considère en partant du *quod est* créé) peut revêtir les caractères de l'*ipsum esse* thomiste. Cependant ce terme, comme d'autres expressions « existentielles » qu'Eckhart applique le plus souvent à Dieu²⁵⁶, ne désigne pas l'Acte pur d'exister, créateur des actes

(253) Voir le chapitre suivant.

(254) *V. supra*, p. 146.

(255) *V. supra*, pp. 140-141.

(256) En dehors des *Quaestiones parisienses*, les cas où Maître Eckhart applique le terme *ipsum esse* à l'être créé sont assez rares. Tel est, par ex., ce passage de l'*Exp. in Sap.* (in *Archives...*, III, p. 341) : *Secus autem est de rerum existencia, sive de ipso esse rerum. Hoc enim respicit causam extra, ut sint (le P. Théry a lu : ut sic).* — Chez saint Thomas, le terme *ipsum esse*, sans autres qualificatifs, désigne l'acte d'exister créé — *quoddam commune et indefinitum* (*Exp. in lib. Boethii De hebdomadibus*, c. 2, éd. Mandonnet, p. 171). En parlant de Dieu, il dira *ipsum esse subsistens* (I^a, q. 4, a. 2 ; *C. Genl.* III, 19, etc.) ou *ipsum esse infinitum* (*In Librum de causis*, lectio VII, éd. Mandonnet, *Opuscula...*, I, p. 236).

finis par lesquels les êtres créés existent sous la causalité seconde de leurs formes, mais, d'une manière plus générale, la Cause première qui produit tout ce qui est, en exerçant la triple fonction : efficiente, formelle et finale²⁵⁷. *Ipsum autem 'quo est' ad maius et ad minus triplex est, puta efficiens a quo est, forma per quam est, finis ad quem est, secundum illud : 'ex quo omnia, per quem omnia, in quo omnia' (Augustinus)*²⁵⁸. Il ne faut pas oublier cependant que, pour Maître Eckhart, la notion de cause implique l'extranéité de l'effet ; ce terme ne saurait donc désigner, au sens propre, que l'efficience et la finalité, causes « extérieures » dont le métaphysicien doit faire abstraction en considérant l'être (*ens*) en lui-même, indépendamment du fait de son « existence » (*extra-stantia*). Comme nous l'avons vu²⁵⁹, cet aspect abstrait (ou « absolu ») des êtres répond, pour Eckhart, à leurs « raisons idéales », raisons en vertu desquelles les choses sont immuablement ce qu'elles sont dans leur « quiddité » ou « cause essentielle ». Or « être dans la cause » c'est « ne pas être un effet » produit par la cause : être dans sa cause essentielle serait donc ne pas avoir de forme créée qui constitue l'essence propre à un homme, à un lion, au soleil²⁶⁰, mais être virtuellement en tant que raison intellectuelle de telle ou telle forme physique, « raison » qui n'a d'autre principe qu'elle-même. C'est pourquoi Maître Eckhart disait que la Cause première des êtres n'est pas Dieu mais leur « quiddité » ou raison idéale, principe dans lequel Dieu créa toutes choses²⁶¹. Ceci revient à dire que le véritable être des choses dans leur quiddité exclut toute action de la cause formelle prise au sens aristotélicien, « hylémorphique » de ce terme. Les choses sont vraiment ce qu'elles sont là où elles sont sans cause, où elles sont « vie », jaillissement spontané, « bouillonnement » intérieur dans la plénitude de l'Être qui revient sur lui-même²⁶². L'imprécision terminologique de Maître Eckhart rend ambiguë l'expression « cause formelle », ce qui nous met en présence d'une de ces fausses apories que les interprètes thomistes du mystique thuringien se plaisent à relever dans ses œuvres : pour être vraiment ce qu'elle est, une chose doit ne pas être ce qu'elle est en tant qu'*effet* de sa cause formelle ; or le rôle de cette cause, la seule qui

(257) *V. supra*, p. 153.

(258) *Sermon lat.* XXV, 1, LW IV, p. 231, n. 252. — La formule de saint Augustin est dans *De vera religione*, c. 55, n. 113 (PL 34, col. 172). — Eckhart utilise dans le même sens la formule de Rom. II, 36 : *ex ipso, et per ipsum, et in ipso sunt omnia*. *V.* le même sermon, p. 230, n. 251 et le sermon lat. IV, 2 (*ibid.*, p. 29, n. 29) ; aussi *Exp. in Io.* (C, f. 108^b, ll. 61-64) : *In principio erat verbum. Li in notat causam finalem, principium causam efficientem, verbum formalem*. Ro. XI^o : *Ex ipso, per ipsum et in ipso sunt omnia, ipsi gloria*. — Cf. chez saint Thomas, I^a, q. 39, a. 8, *ad resp.* : *Secundum vero quartam considerationem...*

(259) *V. supra*, pp. 127-131.

(260) *Exp. in Sap.*, in *Archives...*, III, p. 352.

(261) *V. supra*, p. 126, note 120

(262) *V. supra*, pp. 116-120.

soit intérieure selon Eckhart²⁶³, est justement de former le *quod est* de la chose, son essence créée. Cette difficulté disparaît quand on veut reconnaître que la causalité formelle chez Eckhart, toutes les fois qu'elle est attribuée au *quo est* divin à un caractère paradigmatique qui est étranger à la cause intérieure d'Aristote et de Thomas d'Aquin. Étant donné que l'intériorité de la cause formelle chez Eckhart exclut le rapport dans lequel Dieu apparaît comme Cause efficiente et finale, extérieure aux créatures, la Cause formelle absolue se trouve au delà de l'opposition du créé et de l'incrédé : elle n'est pas « cause » mais « principe essentiel » ou quiddité. Dans les choses créées son rôle ne pourra donc se traduire que par l'action de la cause extérieure, celle qui crée du néant, en produisant de l'être. La cause efficiente assume ainsi le caractère de la cause formelle : elle la charrie, pour ainsi dire, dans son flux *ad extra*, dans cet acte ou « actualité de toutes choses, même des formes », qui est le *quo est* divin des êtres créés. Mais on peut dire aussi bien que c'est la Cause formelle incréée qui remplit la fonction de l'efficiencia, en s'écoulant en dehors de l'Un, dans cette *ebullitio* par laquelle la fermentation intérieure (*bullitio*) s'extériorise pour produire, au delà de l'identité dynamique de l'Être revenant sur lui-même, l'être formel des créatures qui les détermine dans leurs natures propres. Il est évident que le principe formel de la quiddité ou raison idéale, principe essentiel que les choses n'ont pas *ab alio*, ne pourra se manifester ni être connu sans l'acte de la création, qui est une *collatio esse post non esse*²⁶⁴ par l'*Ipsum Esse* ou Dieu²⁶⁵.

Maître Eckhart parle parfois de Dieu ou de l'*Esse* comme du « premier acte formel »²⁶⁶, aussi — comme de l'*ipsum esse* « qui atteint et pénètre toutes choses en les formant »²⁶⁷. Cette pénétration de tout ce qui est par l'« être même » n'a pas, chez le dominicain allemand, le sens « existentiel » qu'elle aurait dû recevoir sous la plume du grand Docteur de son Ordre. Saint Thomas, ayant découvert par delà l'essence l'existence de la créature, l'avait désignée par le mot « acte » parce qu'il ne pouvait trouver d'autre terme pour caractériser l'« exister » qui dépasse l'acte de la forme dans la substance. En effet, l'influx existentiel, chez l'Aquinat, est

(263) *Exp. in Sap.*, in *Archives...*, IV, pp. 268-269.

(264) *Ibidem*, III, p. 338.

(265) B. J. Muller-Thym, *op. cit.*, pp. 79 ss., parle d'« une sorte de causalité formelle exercée par l'*esse* ».

(266) *Exp. in Eccli* (Denifle, pp. 586-587 ; C, f. 82^{ra}, l. 58-82^{rb}, l. 1) : *Rursus tertio, forme, per quas agunt secunda agentia, illud (C : id) quod sunt forme et actus, a deo sunt, qui est primus actus formalis. Exp. in Sap.* (in *Archives...*, III, p. 401) : *primus actus formalis qui est esse. Ibidem*, IV, p. 309 : *ipse (Deus) est primus movens, et primus actus formalis, et finis ultimus in omni opere artis et nature.* — Cf. ce texte très expressif, cité plus haut (note 249) : *Deus... actualitas et forma actuum omnium et formarum.*

(267) *Prol. in op. prop.*, LW I, p. 173, n. 13 (cf. p. 44) : *Quidquid enim rei cuiuslibet ab ipso esse immediate non attingitur nec penetratur et formatur, nihil est.*

se distingue de tout ce qui appartient à la causalité de la forme par le fait même qu'il n'a rien de formel : c'est une sorte d'« énergie ». Il est évident que le « premier acte formel » de Maître Eckhart exprime une autre idée et relève d'une conception toute différente de l'esse. Ce qu'il veut montrer au delà des essences créées n'est pas leur acte d'exister distinct de la forme, mais l'action de l'Être absolu qui est l'*Esse omnium*. Quoiqu'elle n'appartienne pas aux *entia* créés, la Forme qui la commande restant extérieure à la créature, cette action formelle qui ne s'enracine pas se communique néanmoins immédiatement et totalement à tout être singulier, « comme cela apparaît dans toute forme essentielle », voire dans l'âme présente dans la totalité du corps animé qu'elle informe *se tota sine medio*, et aussi dans la forme du feu qui investit totalement chaque partie de la matière ignée²⁶⁸. Ce qui est vrai de la « pénétration essentielle » de la forme qui « revêt » et informe directement, sans autres degrés formels intermédiaires, la matière d'un composé, l'est d'autant plus quand il s'agit de l'*Ipsum Esse*, « actualité formelle » de toute forme et essence²⁶⁹. Il y a donc un certain parallèle entre l'immédiation de l'acte de la forme dans la matière et celle de l'action formelle de Dieu dans les êtres créés²⁷⁰ : c'est toujours une réalité essentielle qui se fait présente, dans le premier cas par l'information, dans le second par la participation analogue à celle de la lumière. Aussi, dans l'exemple de la pierre, que nous avons cité²⁷¹, l'esse absolu que la pierre reçoit de Dieu seul, sans intermédiaire de la forme créée qui donne au composé l'être déterminé de la pierre, n'est pas une énergie existentielle spécifiée par l'essence, mais une pénétration *essentielle*, semblable à celle de la forme, par l'*esse plenum* que la pierre a en Dieu, où elle est *intellectualiter* et *virtualiter* et n'était pas en tant que « pierre » avant d'avoir été produite en dehors par la cause efficiente²⁷². Cette pénétration du niveau inférieur, celui de

(268) *Ibidem*, pp. 173-174, n. 14 : Rursus, quia deus se toto est simplex et unus sive unum esse, necesse est ut se toto immediate assit toti singulo, quod non est parti post partem, nec parti per partem... Est autem hoc ipsum videre in omni forma essentiali. Anima enim se tota immediate adest et informat totum corpus animatum, se tota sine medio. Similiter forma ignis totam essentiam simul investit et format penetrando, non partem post partem, sed partes singulas per totum. Propter quod esse totius est et totum unum est.

(269) *Ibidem*, pp. 174-175 (texte cité à la p. 155, note 244).

(270) La différence (notée plus haut, pp. 156-157) consiste en ce que la forme substantielle appartient à la structure intrinsèque d'un *ens* créé, tandis que l'esse, en tant que Forme divine d'essentialité, pénètre les *entia* par son action, sans y adhérer, tout comme la lumière qui ne s'enracine pas dans le milieu qu'elle illumine.

(271) *V. supra*, p. 155, note 243.

(272) *Exp. in Sap.*, in *Archives...*, III, p. 342 : Domus enim in mente, domus non est, calor in sole, calor non est. Esse autem domus vel esse calor formale accipit in quantum extra producitur et educitur a causa et per causam efficientem. Omnia autem sunt in Deo, tamquam in causa prima, intellectualiter, et in mente artificis. Igitur non habent esse suum aliquod formale, nisi causaliter educantur et producantur extra, ut sint.

l'« être formel », par le niveau supérieur, qui est l'Être divin, doit communiquer l'*esse* au *quod est* de la créature. Cependant, tant qu'on n'a pas fait intervenir le principe de l'analogie, la situation demeure paradoxale : ou bien la pierre possède l'*esse* qui ne peut être qu'absolu, mais alors elle n'est pas une pierre, ou bien, si elle l'est, sous la forme qui lui est propre, elle n'est plus identique avec l'Être absolu et, en tant qu'elle s'en distingue, n'est qu'un « pur néant ». Pour que la pierre puisse être « quelque chose », un *ens* situé entre le « néant des créatures » et l'*esse absolute* que les choses ont en Dieu, il faut qu'elle soit en même temps dans le rapport de causalité extérieure et de participation intérieure vis-à-vis du « principe essentiel » qui la produit.

Si l'on voulait rester ici dans la ligne « existentielle » du thomisme, en prêtant à l'*esse absolute* le sens de l'acte d'exister, il faudrait faire dire à Maître Eckhart que la pierre existe par l'exister même de Dieu. Mais la pensée d'Eckhart échappe à ce panthéisme grossier justement parce qu'elle reste foncièrement « essentialiste », même quand il nous semble que le théologien allemand distingue, à sa manière, entre l'essence créée et l'« exister », en situant ce dernier à un niveau supérieur aux créatures, celui de l'Être qui est Dieu. En réalité il s'agit, pour Eckhart de deux essentialités distinctes : d'une part — l'Essence divine qui se montre dans l'Un ou l'Intellect comme « suffisante » à soi-même et aux *omnia*, d'autre part — la « mendicité » des essences créées qui ne sont jamais, par elles-mêmes, ce qu'elles sont, tant qu'elles restent inférieures à leur quiddité ou « cause essentielle », en dehors de l'Intellect divin. L'influence exercée par le niveau supérieur de l'être sur le niveau inférieur n'est pas une actualisation du *quod est* créé par l'Exister absolu, mais un rapport actif de l'Essence divine aux *omnia* qu'elle produit *sub ratione Unius*, sans les dépouiller de leur extériorité de créatures : tout en créant les *entia* multiples, cette Essentialité unique les affecte par son unité dans leur fond secret, en se laissant participer sous les espèces et les genres, connaissables dans la lumière de la quiddité qui luit au milieu des ténèbres de l'être particulier²⁷³.

Il n'y a donc, à proprement parler, aucune distinction entre l'*essentia* et l'*esse* (= « exister ») chez Maître Eckhart : c'est un mirage thomiste que l'on poursuit en vain à travers ses textes latins sur le *quod est* et le *quo est* des créatures. En effet, dans le cas du *quod est* créé il s'agit d'un être (*ens*) qui ne l'est pas pleinement, car il dépend de la Cause analogique qui le fait subsister en tant qu'*ens*. Quant au *quo est* des créatures, leur Cause ou Principe, c'est l'Être qui est pleinement être, l'*Ipsum Ens*²⁷⁴ subsistant par soi-même et faisant subsister toutes choses. La

(273) V. *supra*, pp. 77-84.

(274) A noter cette expression qui remplace ici l'*Ipsum Esse* (*Prol. in op. prop.*, LW I, p. 175, n. 15 ; cf. p. 45), ainsi que d'autres passages, dans le même Prologue, où les expressions *esse* et *ens* alternent pour désigner l'« Être qui est Dieu » : *Nihil ergo entitatis universaliter negari potest ipsi enti sive ipsi esse* (*loc. cit.*).

relation entre l'*Ens* absolu et les *entia* s'établit par l'*esse* qui est une définition abstraite de l'*ens*, la raison par laquelle il est un « étant », comme la blancheur est la raison ou qualité abstraite qui détermine un « être blanc » concret²⁷⁵. Être un *ens* signifie donc avoir la raison la plus générale, celle d'être quelque chose, en participant à l'essentialité ou à l'*esse*.

Si l'*Esse* divin est le *Quo est* qui détermine les créatures dans la mesure où elles sont des *entia*, les êtres créés n'en restent pas moins distincts, dans leur *quod est*, de l'*Esse* absolu auquel tout ce qui est participe en s'y attachant extérieurement²⁷⁶. Cependant il ne faut pas oublier que l'*Esse* qui est Dieu, raison d'entité et *Quo est* conférant aux créatures leur titre analogique des *entia*, n'est pas une auto-détermination intérieure par laquelle Dieu, l'*Ens* absolu, serait ce qu'Il est. Dieu n'a pas de *quo est*, étant Lui-même son *Esse*, sa propre raison d'être. Si, dans son rapport aux êtres créés, Dieu n'est rien d'autre que le *Quo est*²⁷⁷, par contre, considéré en Lui-même Il est uniquement le *Quod est*. Tel est son premier nom, d'après Jean Damascène. Les textes de l'Écriture — *Ego sum qui sum* de l'Exode (3, 14) et *Tu qui solus es* de Job (14, 4) — témoignent que Dieu est le seul *Ens* proprement dit. Donc Parménide et Mélissos avaient raison quand ils ne voulaient admettre qu'un seul *Ens* au sens absolu²⁷⁸. Cette référence aux Éléates, associée aux autorités scripturaires et patristiques citées par Eckhart, ne suppose, certes, qu'une connaissance très vague d'une ontologie qui a été critiquée par le « Philosophe ». Cependant encore une fois²⁷⁹, en dépit des remarques critiques d'Aristote, le mystique thuringien approuva un point de vue dont il a dû pressentir la parenté intellectuelle avec sa propre intuition de l'Être, conçu comme identité

(275) L'utilisation de l'exemple d'*albedo et album* dans la doctrine de l'être est très fréquente chez Maître Eckhart : *Prol. gen.*, LW I, p. 157, n. 12 (cf. p. 38) ; p. 158, n. 13 (p. 39) ; p. 160, n. 16 (cf. p. 39) ; *Prol. in op. prop.*, *ibid.*, p. 166, n. 2 (cf. pp. 41-42) ; p. 170-171, n. 9 (cf. p. 43) ; p. 179-180, n. 23 (cf. pp. 46-47) ; *Exp. in Io.*, LW III, p. 142, n. 172, etc.

(276) *Exp. in Ex.*, LW II, p. 28, n. 21 : ... *singulum horum in se et ex se, id quod est, modus est ipsius esse, ipsi innititur, ipsi inhaeret.* — Cf. l'expression *fixio*, emprunté au *De causis* : v. *supra*, note 17 à la p. 102.

(277) V. *supra*, pp. 101-102.

(278) *Prol. in op. prop.*, LW I, p. 168, n. 5 (cf. p. 42) : *Primum inter quattuor, scilicet quod solus deus ens proprie est, patet Exodi 3 : ' ego sum qui sum ' ; ' qui est misit me ' et Iob ' tu qui solus es ' . Item Damascenus primum nomen dei dicit ' esse quod est ' . Ad hoc facit quod Parmenides et Melissus, I Physicorum, ponebant tantum unum ens ; ens autem hoc et hoc ponebant plura, puta ignem et terram et huiusmodi, sicut testatur Avicenna in libro suo Physicorum, quem Sufficientiam vocat. Ad hoc rursus facit Deut. 6 et Gal. 3 : ' deus unus est ' . Et sic iam patet veritas propositionis *praemissae, qua dicitur : esse est deus. Propter quod quaerenti de deo : quid aut quis est ?* respondetur : esse, Exodi 3 : ' sum qui sum ' et ' qui est ' , ut prius. — Saint Jean Damascène, *De fide orth.*, I, 9 : PG 94, col. 836. Pour les références à Aristote et Avicenne, au sujet des Éléates, v. la note 6 à la p. 98.*

(279) V. plus haut (pp. 126-127) : l'orientation de la pensée de Maître Eckhart vers la dialectique de Platon, critiquée par Aristote.

de « ce qui est ». Vue *ex parte Dei*, la pénétration immédiate de toutes choses par l'*Ipsum Esse* chez Maître Eckhart, revêt un caractère élatique de l'indistinction des *omnia* dans l'Un. Entre l'*Ens* absolu et les *entia* le rapport est le même qu'entre l'Un et le multiple. Après avoir dit : *Quidquid enim rei cuiuslibet ab ipso esse immediate non attingitur nec penetratur et formatur, nichil est*, — Maître Eckhart répète les mêmes expressions au sujet de l'Un : *Similiter quidquid ab uno non attingitur nec penetrando formatur seu investitur, unum non est*. Il dit la même chose des deux autres transcendentaux, du vrai et du bon, « convertibles » avec l'être²⁸⁰. Dans les cadres de cette ontologie nettement essentialiste, les *entia* créés, distincts de l'*Ipsum Esse* absolu, ne sauraient être conçus, dans leur condition paradoxale d'*existentia = extra-stantia*, sans une doctrine de l'analogie qui permettrait de prêter un mode d'être au non-être. Inévitable pour un théologien chrétien comme Eckhart, une telle solution aurait sans doute paru absurde à Parménide d'Elée. Cependant il y a des chances que cette transformation de l'élatisme eût été acceptable pour Parménide le dialecticien, celui que Platon avait imaginé dans le dialogue qui porte le nom du vieil Eléate.

Nous avons longuement erré à la poursuite d'une « composition métaphysique » d'essence et d'existence réellement distinctes, trompés par les expressions pseudo-thomistes de Maître Eckhart. Finalement, puisqu'il nous faut renoncer à toute interprétation « existentielle » de l'esse chez Eckhart, la notion de l'existence créée se présentera surtout comme une participation de « ce qui est » à l'Être unique et universel. Malgré le caractère analogique et extrinsèque que cette participation recevra chez le dominicain allemand, nous nous trouverons toujours devant un aspect « parménidien » de l'être, conçu en termes d'identité. Cette première intuition ontologique de Maître Eckhart répondait, dans son esprit, à la révélation de l'Exode : *Ego sum qui sum*.

12. *Intelligere et esse.*

« Être » c'est rester absolument identique avec soi-même, se suffire exclusivement en tant qu'essence, sans que cette exclusivité (ou « pureté ») reçoive un caractère négatif ; en effet, ceci limiterait le « ce qu'on est » en l'opposant à « ce qu'on n'est pas ». Un être qui se distingue des autres en ce qu'il est renferme nécessairement un moment de négativité, de non-identité, c'est-à-dire — de « non-être ». Son identité n'est que relative : cet « être-soi-même » suppose une série de négations d'identité, une

(280) *Prol. in op. prop.*, LW I, p. 173, n. 13 (cf. p. 44). — Eckhart ajoute : *Similiter de vero et bono*. Cf. *ibid.*, pp. 175-176, n. 15 (cf. p. 45) : *Et sicut se habet de ente ad entia, sic se habet de uno ad omne quod unum est quocumque modo sive differentia unius, et de vero ad vera omnia, et de bono ad bona omnia et singula.*

multitude de déterminations négatives vis-à-vis de tout ce qui est « autre ». Un tel être n'a pas d'identité exclusive avec soi-même, car ce « soi-même » inclut dans sa définition positive tous les rapports négatifs à ce qu'il n'est pas. Pour être exclusivement soi-même, sans dépendance aucune vis-à-vis d'une altérité quelconque, il faut que l'identité de « ce qui est » puisse s'exprimer négativement comme exclusion de toute négativité. Or l'*Unum negative dictum*, la *negatio negationis esse, est*, comme nous l'avons vu²⁸¹, l'affirmation la plus pure, la positivité absolue de l'« être qui est être » : *Ego sum qui sum*.

Puisque l'être est l'identité avec soi-même, dire que Dieu est Être ou qu'Il est Un, c'est exprimer de deux manières différentes la même vérité qui a été révélée à Moïse. Dans ces conditions doctrinales, l'être ne peut convenir qu'à Dieu seul ; d'où cette proposition, la première de l'« Œuvre tripartite » : *Esse est Deus*²⁸². Ce n'est pas une définition de Dieu (Il n'en a pas), mais celle de l'être, qui est le sujet dans cette proposition insolite. Si l'être est Dieu, on ne peut être que dans ce sens absolu, en s'identifiant avec Dieu. On ne saurait être identique avec soi-même en restant distinct de cet *Ipsum Esse* qui est indistinctement Lui-même et tout ce qui est. Le caractère absolu de l'*ipsum esse* ou « exister » thomiste, qui exclut tout moyen terme entre l'existence et la non-existence, s'attache ici à ce qui est ou n'est pas identique avec l'Être-même. Avec une rigueur éléatique, Maître Eckhart dira : *Omne autem ens divisum a Deo, dividitur et distinguitur ab esse, quia Deus est ipsum esse: divisum autem ab esse et distinctum, necessario nichil est*²⁸³.

Cependant l'indistinction de l'Être qui est Dieu, chez Eckhart, n'est pas la sphère homogène et finie du réel de Parménide, ni même l'unité de l'être illimité de Mélissos. Le « ce qui est » des Eléates, qu'il soit limité ou non, est identique avec soi-même dans le sens qui conviendrait le plus à la matière indistincte des choses. Par contre, chez le mystique thuringien, le « ce qui est », s'il est vraiment identique avec soi-même, n'a rien de matériel : c'est la quiddité purement intellectuelle, indistincte de l'*Intelligere* par lequel l'Être-Un revient sur sa propre Essence en affirmant l'identité de l'Être-sujet avec l'Être-prédicat : *Ego sum qui sum*²⁸⁴. La même quiddité-semence, présente dans le fond intime de chaque être particulier sans se mélanger avec le créé (comme la lumière qui ne s'enracine pas dans le milieu diaphane), est le principe de la cognoscibilité (« être vrai ») et la cause de l'« existence » extérieure (« être bon ») des créatures. Les deux « présences intimes », celle de Dieu-Vérité illuminatrice de saint Augustin et celle de l'*ipsum esse* de saint Thomas, sont fondues

(281) *V. supra*, pp. 67-68.

(282) *Prol. gen. in Op. tripart.*, LW I, p. 156 (cf. p. 38).

(283) *Exp. in Sap.*, in *Archives...*, III, p. 412.

(284) *V. supra*, pp. 104-109.

ensemble²⁸⁵ et constituent l'unique présence inaccessible de la cause essentielle ou principe intellectuel dans lequel Dieu créa toutes choses²⁸⁶. Que ce *Principium* soit le Fils-Logos²⁸⁷, concentrant en Lui les raisons idéales des créatures, ou qu'il s'agisse de l'Intellect paternel²⁸⁸ qui conçoit le Fils comme la « Raison » unique de tout ce qu'Il produit, il n'en reste pas moins vrai que la « quiddité » ou essentialité première des choses s'identifie avec l'*Intelligere* divin — *Ipsum Intelligere et Ipse Intellectus*²⁸⁹.

Le Dieu « Acte pur d'exister » de saint Thomas doit correspondre, dans la théologie de Maître Eckhart, à l'acte intellectuel par lequel l'Un, Principe d'opération, revient sur sa propre Essence inopérante et inconnaissable, en manifestant son identité absolue avec soi-même et avec tout ce qui est. L'*Ipsum esse* est donc l'*Ipsum intelligere*, l'actualité divine dans laquelle les choses « sont ce qu'elles sont » virtuellement selon leur *esse primum*. Mais les créatures n'ont pas l'identité avec elles-mêmes et avec Dieu dans leur « existence » ou « nature propre », extérieure à l'Intelligence. En tant que créées, elles sont marquées par la dualité qui oppose leur quiddité incréée ou essence *non ab alio* à leur être créé ou *esse ab alio*, l'être particulier des substances individuelles produites par la Cause efficiente en dehors du *vivere et intelligere* divin. Cette opposition de la « raison » éternelle et de la substantialité créée des choses, de l'*esse primum* et de l'*esse secundum* entre lesquels les créatures sont distendues, reçoit son expression la plus nette quand elle est formulée sur deux registres différents : celui de l'*intelligere* et celui de l'*esse*. Dans cette perspective d'opposition, que Maître Eckhart poussera jusqu'au bout dans ses « Questions parisiennes », ce qui correspond, chez le dominicain thuringien, à la distinction entre l'essence et l'existence dans les êtres créés apparaît clairement sous un jour nouveau.

Dans le sermon latin *Deus unus est* (texte de *Deut.* 6. 4 et *Gal.* 3, 20)²⁹⁰, dont la copie manuscrite est couverte de notes marginales de Nicolas de Cuse, l'unité veut dire identité. Elle est réservée exclusivement à l'Intellect ce dernier étant approprié à Dieu-Un. L'*esse unum cum Deo*, l'identité

(285) *V. supra*, pp. 28-32.

(286) *V. supra*, pp. 125-127.

(287) *Exp. in Gen.*, I^a ed., LW I, pp. 186-189, nn. 3-5 (cf. pp. 49-50).

(288) *Ibidem*, p. 189, n. 6. *V. supra*, pp. 50-51.

(289) *Exp. in Io.*, LW III, p. 33, n. 36.

(290) C, ff. 150^{va}, l. 9-151^{ra}, l. 22. — Mgr M. Grabmann a raison lorsqu'il rapproche ce sermon des *Quaestiones Parisienses*, en montrant (contre M. Otto Karrer) son caractère manifestement non thomiste. Pour le mettre en évidence, il lui a suffi d'opposer quelques larges extraits du texte original de ce sermon inédit aux citations traduites et interceptées de coupures chez M. Karrer. Voir M. Grabmann, *Neuaufgefundene Pariser Quaestionen Meister Eckharts...*, pp. 80-82. — M. Galvano della Volpe (*op. cit.*, pp. 145-148) (—) voit dans ce sermon une transition entre les « Questions Parisiennes », avec leur négation de l'être en Dieu, et la thèse positive de l'« Œuvre tripartite ».

avec Dieu, appartiendra donc à tout être créé dans la mesure où il aura part à l'intellect ou à l'intellectualité²⁹¹. Le rapport entre l'Un indistinct et les *omnia et singula*, soumis à la division et au nombre, mais conservés dans l'unité par la participation à l'Un, correspond ici, pour Maître Eckhart, à la dépendance ontologique des créatures vis-à-vis de Dieu. Identique avec soi-même et avec Dieu uniquement dans l'*Intelligere* divin, un *ens* créé ne l'est pas dans sa nature propre, pour autant qu'il est en dehors de l'Intellect²⁹². Les êtres créés sont donc simultanément *unum et non unum*, identité et non-identité, car il faut les considérer en même temps en Dieu et en eux-mêmes. Eckhart se réfère ici au dernier chapitre du *Liber de causis*, où il s'agit des substances partagées entre l'éternité et le temps, appartenant à l'être et au devenir : elles reçoivent une *unitas ex alio*, « acquise », « créée », *praeler unum primum verum*²⁹³. Mais le schéma de Proclus est repris par Maître Eckhart sur une base nouvelle, où l'unité-identité est attribuée à ce Dieu-Un qui est *Intellectus se toto*, en qui l'*intelligere* et l'*esse* coïncident indistinctement. Il n'est pas difficile d'établir, avec Proclus et le *De causis*, la non-identité qui affecte un être sensible : puisqu'il est changeant, il est soumis au devenir et au temps, donc — à la quantité, étrangère à l'Un « premier et vrai ». On peut également

(291) C, f. 150^vb, l. 58-f. 151^ra, l. 7 : *extra intellectum semper invenitur et occurrit diversitas et difformitas (ms. : deiformitas) et huiusmodi, etc., Psalmus) 101, 28) : Tu autem idem ipse es. Ydemptitas est enim unitas. Ex dictis potest colligi, quis sit modus quo qui adheret deo unus spiritus est, (1) Cor. 6 (,17). Intellectus enim proprie dei est, deus autem unus. Igitur, quantum habet unumquodque de intellectu sive de intellectuali, tantum habet dei et tantum de esse unum cum deo. Deus enim unus est intellectus et intellectus est deus unus. Unde deus nunquam et busquam est ut deus nisi in intellectu.*

(292) *Ibidem*, f. 150^vb, ll. 4-10 : *Undecimo, quia deus eo dives profusivus est quia unus ; primum enim et supremus est ratione qua unus. Propter quod unum descendit in omnia et singula, manens semper unum et divisa uniens. Propter quod sex non sunt bis tria, sed unum sexies. Audi, ergo, Israel : deus tuus deus unus est. Ubi nota quod unitas sive unum videtur proprium et proprietatis intellectus solius. — Nicolas de Cuse a noté en marge : unitas proprietatis intellectus.*

(293) *Lib. de causis*, prop. 32 et comment. (éd. Steele, pp. 186-187 ; Bard., pr. 31, pp. 19-19) : *Omnis substantia cadens in quibusdam dispositionibus suis sub eternitate et cadens in quibusdam dispositionibus suis sub tempore est ens et generatio simul. — (Commentaire :) ... Et si unum eorum non est simile alteri in omnibus dispositionibus suis, tunc procul dubio unum eorum est primum et alterum secundum. Illud ergo in quo est unitas fixa, non dependens ex aliquo, est unum primum verum, sicut ostendimus ; et illud in quo est unitas inventa ex alio est preter unum primum verum. Si ergo est ex alio, est ex uno primo adquisita unitas. Provenit ergo inde, ut uni puro vero et reliquis unis sit unitas iterum, et non sit unitas nisi propter unum verum, quod est causa unitatis. Iam ergo manifestum est et planum quod omnis unitas post unum verum est adquisita, creata ; verumtamen unum verum purum est creans unitates, faciens acquirere, non acquirens, sicut ostendimus. — La prop. 32 du *Lib. de causis* dépend étroitement de Proclus ; c'est une paraphrase de la prop. 107 des « Éléments de Théologie » (Dodds, *op. cit.*, p. 94) : « Tout ce qui est éternel dans un sens et temporel dans un autre est à la fois être et devenir ».*

constater le caractère créé de ces natures matérielles en se référant simplement à la dualité de forme et de matière. Un être composé est « un et non-un » ; il n'a pas de vraie unité ou d'identité pure, propre à l'Intellect. On sera obligé de procéder autrement pour découvrir la dualité qui marque les créatures dans les êtres immatériels, étrangers au temps et au devenir, tels — les anges, natures intellectuelles²⁹⁴. Si ces substances simples n'ont rien de la composition hylémorphique, elles ne sont pas moins privées de la vraie unité, car leur essence n'est pas l'être ou, plutôt, parce que leur *esse* n'est pas l'*intelligere*. Les êtres intellectuels sont donc constitués *ex esse et essentia, vel ex esse et intelligere*²⁹⁵.

Telle qu'elle est exprimée ici, cette distinction entre l'*esse* et l'*intelligere* pourra être comprise de deux manières différentes, car la conjonction *vel* peut marquer aussi bien l'assimilation que l'alternative. Dans le premier cas il faudra voir dans l'essence distincte de l'être la quiddité incréée des créatures, leur « raison » intelligible qui, en Dieu, n'est rien d'autre que l'*intelligere* même ; l'*esse* désignera alors « la première chose créée », le supposé sensible ou intelligible²⁹⁶ produit en dehors de l'Intellect divin. Quoiqu'elle cadre très bien avec les grandes lignes de la doctrine d'Eckhart²⁹⁷, cette interprétation a cependant l'inconvénient d'étendre à tous les êtres créés un mode de non-identité qui devait caractériser spécialement les *intellectualia*. Dans le second cas, s'il s'agit d'alternative entre les deux distinctions, la première exprimera la dualité d'*esse* et d'essence (*ab alio* et *non ab alio*) qui suffit pour définir tout être créé, matériel ou immatériel, tandis que la deuxième se rapportera proprement à la non-identité des natures intellectuelles, dont le supposé « existant » reste distinct de l'*intelligere*. L'Intellect ou l'intellection désignera alors une faculté de se détacher de son propre être déterminé, faculté qui permet de rejoindre l'identité avec Dieu et avec soi-même dans la « région de l'Intellect », où il n'y a aucune distinction mais « tout est en tout »²⁹⁸, comme dans la deuxième hypostase plotinienne. C'est certainement dans

(294) Il semble que Maître Eckhart a ici en vue aussi bien les anges que les hommes qui, étant doués d'Intellect, sont capables de l'union, où ils trouvent l'identité avec Dieu et avec eux-mêmes. Dans la deuxième question parisienne, où il devait traiter spécialement de l'*intelligere* angélique, Eckhart n'en dit presque pas un mot ; il reste dans les considérations générales sur l'action intellectuelle, dont l'opposition à l'*esse* doit caractériser aussi bien l'*intelligere* humain. Cf. *Utrum intelligere angeli, ut dicit actionem, sit suum esse*, LW V, pp. 49-54.

(295) *Opus sermonum*, C, f. 150^{vb}, ll. 11-17 : Entia siquidem materialia constat quod sunt unum et non unum, utpote quanta vel saltem composita ex forma et materia. Entia vero immaterialia, puta intellectualia, sunt non unum vel quia ipsorum essentia non est esse, vel potius fortassis quia ipsorum esse non est intelligere. Sunt ergo ex esse et essentia, vel ex esse et intelligere. Vide in *De causis* commentum ultime propositionis.

(296) Sur les supposés angéliques chez Maître Eckhart, v. la note 183, à la p. 141.

(297) *V. supra*, pp. 148-151.

(298) *V.* le passage final du sermon *Deus unus est*, cité plus loin (p. 171, note 314).

ce dernier sens qu'il faut entendre la distinction entre l'*intelligere* et l'*esse* dans les créatures supérieures, proposée ici par Maître Eckhart. L'*intelligere* est une faculté d'union, une vertu de l'*esse unum cum Deo* accordée aux êtres créés à l'image de Dieu ; par contre l'*esse*, dans sa distinction d'avec l'*intelligere*, marque la division, la non-identité qui affecte même les créatures intellectuelles, capables d'union déifiante.

Dans le même sermon Maître Eckhart s'interroge une fois de plus sur l'identité ou la non-identité de l'être, en partant à présent de la pureté de l'*intelligere*. On se demande, avant tout, s'il y a de l'intellect ou de l'intellection dans tel ou tel être. S'il s'agit des êtres privés d'intellect, il est clair qu'ils ont été produits par la Cause première qui les détermina naturellement en les ordonnant à des fins certaines. En d'autres termes, ce sont les créatures inférieures à l'homme, régies uniquement par leurs formes substantielles, privées de tout moyen de s'élever vers l'identité de l'être. En revanche, si l'on se trouve devant un être intellectuel, capable de se déterminer par lui-même, il faudra se demander s'il y a en lui quelque chose d'autre (*aliquid esse aliud*) que son *intelligere*. S'il a un *esse* différent de l'*intelligere*, s'il n'est pas son acte même d'intellection, cet être n'est pas *simpliciter unum*, comme Dieu, mais une sorte de composé d'*intelligere* et d'*esse*, d'« incréable » et de créé. Il s'ensuit que Dieu seul *est* proprement, qu'Il est l'Intellect ou l'Intellection, qu'Il est uniquement *intelligere*, par exclusion pure et simple de tout autre *esse*²⁹⁹.

Dans le sermon *Deus unus est*, comme on le voit, l'acte d'intellection par lequel une créature angélique ou humaine peut atteindre l'identité de l'être en Dieu est opposé à l'être non-identique des natures créées. Si l'*intelligere* et l'*esse*, pris dans ce sens, s'excluent réciproquement et dénotent le défaut de vraie unité dans les créatures douées d'intellect, ceci ne veut pas dire que l'*esse* doit être entendu dans ce sermon uniquement comme « raison de créabilité » et, par conséquent, refusé à Dieu —

(299) *Op. serm.*, C, f. 150^v, ll. 27-44 : Adhuc autem de quocumque quero, utrum in ipso sit intellectus sive intelligere aut non. Si non, constat quod non est deus sive prima causa omnium sic ordinatorum in fines certos, quod intellectu carent. Si vero in ipso est intellectus, quero, utrum in ipso sit aliquid esse preter intelligere aut non. Si non, iam habeo quod est (ms. : sit) unum simplex, et item quod est increabile, primum et similia, et est deus. Si vero habet aliquid esse aliud quam intelligere, iam est compositum, non simpliciter unum. Patet ergo manifeste, quod deus est proprie solus, et quod ipse est intellectus sive intelligere, et quod solum intelligere, preter esse aliud, simpliciter. Iterum, solus deus per intellectum producit res in esse, quia in ipso solo esse est intelligere. Iterum etiam, quod nichil preter ipsum potest esse purum intelligere, nec aliter esset creatura, sed habent aliquid esse differens ab intelligere, nec aliter esset creatura : tum quia intelligere est increabile, tum quia prima rerum creaturarum est esse. — Nicolas de Cuse a accompagné ce passage de quatre notes marginales : a) in deo non est aliud esse preter intelligere ; b) deus est proprie solus ; c) per intellectum producit res, quia in ipso solo esse est intelligere ; d) intelligere est increabile.

Intelligere pur³⁰⁰. Contrairement à ce qu'on trouve dans les « Questions Parisiennes », l'être et l'intellection, distincts dans les créatures, apparaissent ici comme identiques en Dieu, sans laisser de place à l'opposition des deux qui obligerait d'exclure l'esse de la notion de la Cause première : *in Deo ipsum est esse quod intelligere solum*³⁰¹. Cette identité, comme celle de l'essence et de l'existence, trouve sa raison dans l'Un, « Intellect paternel », qui manifeste l'indistinction de l'Être, ineffable et inconnaisable dans l'essence divine considérée en elle-même. Dans les termes que nous avons déjà rencontrés³⁰², Maître Eckhart dira que « l'Un concerne essentiellement l'Être-même ou l'Essence »³⁰³; supérieur à tous les attributs, l'Un est plus simple que les autres propriétés transcendentales sur lesquelles il a la primauté en vertu de son immédiation vis-à-vis de « l'Être-même et de Dieu »; comme son nom l'indique bien, il est l'« être-un » avec l'*Ipsum Esse*³⁰⁴. Aucune propriété divine autre que l'unité ne saurait être aimée pour elle-même; ni la puissance, ni la sagesse, ni la bonté, ni même l'être, ne sont aimés qu'en raison de l'union identifiante. Donc, ce qu'on aime vraiment, c'est l'Un, l'identité de l'être³⁰⁵. Si l'être convient à Dieu, c'est parce qu'Il est un; il faut donc que Dieu soit son propre être, l'Être premier, l'Être de tout ce qui est³⁰⁶. En tant qu'esse, ce Dieu est l'être-identité de Parménide, avec cette différence que l'être-un d'Eckhart est réservé à l'Intellect seul : *unitas sive unum videtur proprium intellectus solius*³⁰⁷. En effet, rien d'autre que Dieu n'est vraiment un, car rien de créé n'est jamais « pur », il n'est jamais purement « ce qu'il est », sa quiddité étant toujours mêlée d'altérité dans une substance particulière. Pour avoir la pureté de l'être, le créé devrait, comme Dieu, être *se toto intellectus*, un acte pur d'intellection subsistant par lui-même, où le contenu intelligible n'est rien d'autre que l'*ipsum*

(300) Au début de la 1^{re} Question Parisienne Maître Eckhart admet également l'identité d'esse et d'intelligere en Dieu.

(301) *Op. serm.*, C, f. 150^{vb}, l. 53.

(302) *V. supra*, pp. 56-74, *passim*.

(303) *Op. serm.*, C, f. 150^{va}, ll. 49-50 : *Nono nota, quod unum respicit per essentia esse ipsum sive essentiam.*

(304) *Ibidem*, f. 150^{va}, l. 58-150^{vb}, l. 3 : *Decimo nota, quod unum altius est, prius est et simplicius est ipso bono et immediatius ipsi esse et deo, aut potius, iuxta nomen suum, unum esse ipsi esse sive cum ipso esse.*

(305) *Ibid.*, f. 150^{va}, ll. 33-40 : *Et quarto, quia nec potentia, nec sapientia, nec bonitas ipsa, sed hec esse amaretur, nisi quia nobis unitur et nos illi. Quinto, quia vere amans non potest amare nisi unum. Propter quod, premissis deus unus est, sequitur : diliges dominum deum tuum ex toto corde tuo. Et procul dubio nollet esse nisi unum quod se totum amat. — Note marginale de Nicolas de Cuse : nollet esse nisi unum quod se toto amat.*

(306) *Ibid.*, f. 150^{vb}, ll. 22-24 : *Deus unus est. Nam hoc ipso quod unus ipsi competit esse, id est quod sit suum esse, quod sit primum esse, quod sit omnium esse.*

(307) Voir le passage cité dans la note 292.

intelligere. Il est évident que dans ces conditions la créature ne serait plus « créable »³⁰⁸.

Les créatures non-intellectuelles, inférieures à l'homme, sont nettement scindées en deux dans leur être, dans la mesure où leur vraie essentialité reste toujours divisée de la « nature propre » qu'elles ont sous les formes substantielles. Il en est autrement pour les créatures intellectuelles, puisque dans leur nature même elles sont dotées d'un principe dynamique d'unité, d'une faculté de se dépasser pour atteindre cette identité avec Dieu et avec soi-même qui reste transcendante à tous les autres êtres. Cependant ce privilège, qui rend « déifiables » les créatures supérieures, ne suppose aucunement que leur nature soit composée de deux parties, dont l'une serait créée, l'autre — incréée³⁰⁹. Comme nous le verrons plus loin, l'« incréabilité » de l'intellect, ou, plus précisément, de l'*intelligere*, est une expression assez ambiguë pour ne pas être prise toujours au pied de la lettre chez Eckhart. Mgr Grabmann, dans son analyse du sermon *Deus unus est*, est allé trop loin, à notre avis, en simplifiant ce problème délicat : il n'a pas hésité à attribuer à Maître Eckhart une doctrine sur le caractère proprement incréé et divin de l'intellect humain³¹⁰. Pour le moment il suffit de remarquer que l'« incréabilité » de l'*intelligere* des créatures faites à l'image de Dieu pourrait avoir, chez le mystique thuringien, un sens uniquement négatif : elle répondrait ainsi à l'abandon de l'être déterminé, à la « sortie de ce monde et de soi-même »³¹¹, à l'« Abgeschiedenheit » sans laquelle on ne saurait atteindre l'« être un avec Dieu ». S'il est ainsi, il faudra que l'on interprète ce sermon latin en tenant compte de la doctrine eckhartienne de l'union mystique. Dans cette perspective dynamique, où l'identité et la non-identité des natures intellectuelles sont visées simultanément, les êtres « à l'image de Dieu » pourront se présenter en même temps, quoique sous des rapports différents, comme totalement créés et totalement « incréables », libres de leur condition de créatures. La dualité qui les affecte se traduira donc par l'opposition de leur *aliquid esse*, supôt créé déterminé à n'être que « ceci ou cela », et de leur *intelligere*, principe d'indétermination, source de liberté vis-à-vis de la nature propre à chacun. *Ascendere igitur ad intellectum, subdi ipsi, est uniri deo ; uniri, unum esse, est unum cum deo esse : 'deus enim unus est'*³¹².

(308) *Op. serm.*, C, f. 150^{vb}, ll. 24-27 : *Deus iuus, deus unus est, quasi nichil aliud est vere unum, quia nec quidquam creatum est purum et se toto intellectus : iam enim non esset creabile.*

(309) Maître Eckhart a énergiquement protesté contre cette interprétation statique de sa doctrine de l'intellect humain, lors du procès de Cologne. Voir dans *Archives...*, I, p. 201, n° 6 ; p. 211, n° 3 : si putetur et ponatur quasi aliqua particula anime sit increata et increabilis, error est.

(310) M. Grabmann, *op. cit.*, p. 82.

(311) Voir plus loin, note 314.

(312) *Op. serm.*, C, f. 151^{ra}, ll. 9-11. Cf. la suite de ce passage (ll. 11-15) : *Omne esse preter intellectum, extra intellectum, creatura est, creabile est, aliud est a deo, deus*

Plus que toute autre créature, un être doué d'intellect est *unum et non unum* : non seulement il participe, dans les genres et les espèces, à l'Unité dont il se sépare dans sa nature propre, comme tous les autres *entia* particuliers qui forment l'ensemble de l'univers, mais encore il possède, dans sa particularité même d'individu intellectuel, la faculté de se détacher de soi-même, de transcender l'univers créé pour atteindre, au delà de l'être divisible, l'unité de l'être avec Dieu. En d'autres termes, la dualité d'*esse primum* et d'*esse secundum*, ou plutôt cette « distension » entre les deux qui caractérise toutes les créatures, se trouve présente dans la structure même des êtres intellectuels. Dans ce sens, les créatures supérieures sont les seules à nous montrer une sorte de « composition métaphysique », car l'*intelligere* et l'*esse*, identiques dans l'*Ipsum Intelligere* divin, sont distincts quoique réunis dans les êtres créés à l'image de Dieu. Leur condition est d'autant plus paradoxale que les deux principes qui les composent semblent s'exclure mutuellement : en tant qu'*esse* ou *ens*, une nature intellectuelle appartient aux *omnia* qui forment l'univers, elle fait partie de ce « tout » créé qui *per se et primo cadit sub causalitate et aspectu primae causae*³¹³ ; mais par son *intelligere* et son *intellectus* le même individu, ne trouvant pas de place dans le « tout », s'en détache, sort de l'univers, n'en fait plus partie, pour autant qu'il rejoint dans l'union avec Dieu l'identité des *omnia* avec l'Un³¹⁴.

Qu'est-ce que cette *regio intellectus*, où *sunt omnia in omnibus*³¹⁵, sinon la « sphère intellectuelle infinie, dont le centre est partout et la circonférence nulle part »³¹⁶ ? Si un être individuel doué d'intellect possède la faculté d'atteindre « l'être-un-avec-Dieu », il peut donc trouver sa coïncidence avec le Centre omniprésent de la sphère intellectuelle infinie et rassembler ainsi les *omnia* en lui-même dans son union personnelle

*non est. In deo enim non est aliud. Actus scilicet et potentia sunt divisiones esse, entis universaliter creati. Esse aut(em) primus actus est, prima divisio est. In intellectu aut in deo nulla divisio est. — Nicolas de Cuse a noté ici : omne esse extra intellectum creatura est. — Mgr Grabmann (op. cit., p. 81), qui a cité le début de ce passage, avait lu : In deo enim non est aliud actus et potentia. Cette distribution inutile et rend inintelligible la phrase qui suit, non reproduite d'ailleurs par l'éruudit allemand. — Le sens de ce passage est clair, si l'on se rappelle que la production de l'être, l'acte créateur, en donnant lieu à la dualité d'action et de passion, implique, pour l'être créé, un moment de séparation d'avec Dieu, la première division qui est à la base de l'être divisible des créatures (v. supra, pp. 80-82). Ce principe de division, d'altérité, qui s'attache ici à l'*esse*, ne peut être surmonté que dans l'intellect, où la créature *non est aliud*.*

(313) *Exp. in Sap.*, dans *Archives...*, III, p. 394. *V. supra*, p. 79.

(314) *Op. serm.*, C, f. 151^{ra}, ll. 15-22 : Hinc est quod scriptura semper hortatur ad exitum ab hoc mundo, ad exitum a semetipso, oblivisci domus sue et domus generationis sue, exire de terra sua et de cognatione, ut crescat in gentem magnam, ut in ipso benedicantur omnes gentes, quod optime fit in regione intellectus, ubi procul dubio, in quantum huius (modi), nec aliter, sunt omnia in omnibus.

(315) Voir le texte cité dans la note précédente.

(316) *V. supra*, p. 72, note 119.

avec l'Un. En effet, l'identité des *omnia* avec l'Un, l'unité de toutes choses entre elles et avec Dieu, ne saurait être trouvée en dehors de l'Intellect, dans le « tout » de l'univers qui est toujours plus grand que ses parties. L'être identique n'est accessible que dans une région secrète, transcendante au créé, région où tout être particulier est dans tout autre, le plus grand dans le plus petit, le tout dans la partie, le fruit dans la fleur. « Marie a choisi la meilleure part » (Luc 10, 42), parce qu'elle n'a pas préféré le « plus » et le « tout » au « moins » et à la « partie », sachant que Dieu est « totalement dans chaque créature, aussi bien dans une seule que dans toutes ensemble »³¹⁷. *Vus ex parle Dei*, tous les points dans la sphère finie, celle de l'univers créé, coïncident avec le centre de la sphère infinie qui est Dieu. Il y aura donc autant de centres personnels et « uniques », réunissant dans leur unité les *omnia* de la périphérie créée, qu'il y a d'êtres faits à l'image de Dieu, susceptibles de trouver le point d'identité avec le Centre absolu en pénétrant par leur *intelligere* dans la sphère intellectuelle infinie. Cette sphère sans circonférence, sans extériorité créée, est l'Omni-unité divine, l'identité de toutes choses avec

(317) Maître Eckhart dira dans les Sermons sur l'Écclésiastique (Denifle, p. 571 ; C, f. 80^{ra}, ll. 8-21) : *Rursus terciò, in divinis quodlibet est in quolibet, et maximum in minimo, et sic fructus in flore. Racio : quia deus, ut ait sapiens, ' est spera intellectualis infinita, cuius centrum est ubique cum circumferentia ', et ' cuius tot sunt circumferentie quot puncta ', ut in eodem libro scribitur. In cuius figura Exo. 16^o dicitur de manna divino : nec qui minus paraverat reperit minus. Luc. X^o : Maria optimam partem elegit ; quia optimum et totum est in parte, fructus in flore. Sic deus totus in qualibet creatura, in una sicut in omnibus. Igitur opus dei et divinum, in quantum huius(modi), fructificat in flore et in florem et odoris suavitatem. — Cf. *Exp. in Io.*, C, f. 124^{vb}, ll. 29-32 : *Partem* ait et *optimam*, quia in parte est totum et optimum. Est enim deus, ut ait sapiens, ' spera intelligibilis, cuius centrum unique et circumferentia nusquam ', et ' tot sunt circumferentie quot puncta '. — Voir aussi *Exp. in Ex.*, C, f. 47^{va}, ll. 13-35 : *Terciò*, quia in deo non est dare plus aut minus, quoniam, que in se ipsis habent plus et minus, in ipso, utpote in uno, et per ipsum fiunt et accipiunt esse unum. Et hoc est quod hic signanter dicitur : *qui plus colligerat, non habuit amplius, nec qui minus, minus*. Quod enim in se videtur amplius aut minus, in deo fit et est unum, tum quia divisa inferius semper sunt unum superius, tum quia omne quod est in uno et unum in ipso utique unum est. Sic ergo vir iustus, amans deum in omnibus, cum deus sit se toto totus et tantus in minimo sicut in maximo, fruitur (ms. : frustra) habens minimum et in ipso totum deum quem solum amat, et preter ipsum nichil quereret maius sive maxima. Maius enim et minus non cadunt in deo, nec cadunt in uno, sed sunt citra deum et extra deum, utpote citra unum et extra unum. Et sic, per consequens, videns, querens et amans plus et minus non est divinus, in quantum huiusmodi. Et hoc est quod in libro 24^{or} philosophorum dicitur : ' Deus est (ms. : in) spera intellectualis infinita, cuius tot sunt circumferentie quot puncta ' ; et ' cuius centrum est ubique et circumferentia nusquam ' ; et ' qui totus est in sui minimo '. — M. D. Mahnke, *Unendliche Sphäre und Allmittelpunkt* (Halle 1937), remarque très justement, à la p. 150, que Maître Eckhart, en utilisant cette image géométrique des « 24 philosophes », n'a pas en vue, comme la source qu'il cite, les « parties » de la Divinité, mais les parties minimales du monde créé : dans tout être particulier toute la sphère divine, avec son centre et sa périphérie infinie, est présente. Cf. *op. cit.*, p. 178.*

l'Un dans la région de la transcendance intériorisée, plus « intime » à chacun que son être-propre, non-identique, de créature. Tourné vers l'intérieur, l'intellect créé a pour objet l'« être-un » de toutes choses dans l'Un, leur essentialité incréée ou *quiddité*, non distincte du Verbe dans l'Intellect paternel. Mais pour atteindre la « raison » de tout ce qui est dans sa vraie intériorité, comme le « Logos » silencieux qui ne procède pas en dehors³¹⁸, il faut que l'intelligence créée, au lieu de revenir sur sa propre nature, se transcende elle-même et dépasse dans l'*intelligere* son « être » intellectuel. Consciente de son néant de créature, elle pourra rejoindre, dans la négativité d'une intellection détachée de tout être déterminé, l'Acte pur de l'*Ipsum Intelligere* qui revient sur son Essence en affirmant l'identité absolue de « Celui Qui Est ».

Le sermon *Deus unus est* devait tenir pour Eckhart une place assez importante dans l'ensemble de ses écrits latins. Ainsi, en complétant son premier commentaire sur la Genèse, lorsqu'il eut à toucher au problème de l'unité divine et de la dualité créée, le Maître dominicain s'est référé à la pièce de son œuvre exégétique que nous venons d'examiner³¹⁹. Ce sermon sur l'Un-intellect réunit les éléments essentiels de la spéculation métaphysique d'Eckhart avec sa doctrine de l'union mystique, où viennent culminer l'ontologie et la noétique du Thuringien. On devine déjà les grandes lignes du « retour » par l'intellect et la grâce vers l'identité de l'être en Dieu, d'où toutes les choses sont « sorties » par la création. En tant qu'il est doué d'intellect, l'homme est créé à l'image de Dieu : s'il n'est pas vraiment un, il a néanmoins la faculté de l'union. En effet, l'*intelligere* sera la cheville ouvrière de sa « conversion », de cette ἐπιστροφή qui dépasse la dualité de Créateur et de créature pour découvrir, au delà de leur opposition, l'identité initiale de toutes choses avec elles-mêmes et avec Dieu. Le terme de l'union coïncide avec le principe de la procession dans le fond secret de la transcendance intériorisée, où la Monade engendre sans cesse la Monade et revient sur elle-même, en ramenant dans cette opération triadique tout ce qu'elle produit vers l'indistinction de l'Essence inopérante, inexprimable et inconnaissable.

(318) *V. supra*, pp. 50-56.

(319) *Exp. in Gen.*, I^a ed., in LW I, p. 205, n. 26 (deest in E) : Ultimo hoc est advertendum quod dicitur *deus creasse in principio caelum et terram*, duo quaedam, non plura, puta tria, quattuor et sic de aliis, nec etiam dicit creasse unum. Ratio est, quia hoc ipso quod aliquid creatur et creatum est, cadit ab unitate et simplicitate. Deo enim proprium est et eius proprietas est unitas et simplicitas, sicut notavi diffuse super illo : ' *Deus unus est* ', Deut. 6 et Gal. 3. — Voir l'article de Dom H. Bascour, La double rédaction du premier commentaire de Maître Eckhart sur la Genèse, dans *Recherches de Théologie ancienne et médiévale* (Louvain 1935), VII, pp. 294-320. Le R. P. Bascour voit dans le texte que nous avons cité une référence au sermon latin *Deus unus est*, « sermon de grande importance doctrinale » (p. 297, note).



Nous retrouvons de nouveau l'*Esse innominabile* de l'apophase mystique, cet aspect suprême de la théognosie d'Eckhart que nous avons perdu de vue en étudiant les noms divins prédicables à partir des créatures³²⁰. A ce niveau inférieur de la connaissance de Dieu, en deçà de la causalité créatrice, la voie négative n'était qu'une correction des concepts formés par notre pensée, une purification de tout ce qui peut être affirmé « par éminence » au sujet de la Cause première. Cependant, comme nous l'avons vu, le nom de l'Un, « au-dessus de tous les noms », ramenait tous les attributs à l'unité indistincte du Principe de l'action divine. La négation de toute multiplicité — « réelle » ou « de raison » — dans l'Un, conçu comme *negatio negationis esse*, nous orientait vers une notion « parménidienne » de l'être-identité, révélée dans l'« affirmation pure » de l'*Ego sum qui sum*. Dans cette perspective nouvelle, étrangère au thomisme, l'Être-Dieu nous apparaissait avec le caractère absolu d'identité de « ce qui est », opposé au « néant » des créatures, entachées de non-identité ou nullité ontologique. Ayant trouvé, en dernier lieu, la tension entre l'identité et la non-identité dans les créatures supérieures, en qui l'*intelligere* et l'*esse* s'opposent mutuellement, nous avons entrevu la voie du retour vers l'« être-un-avec-Dieu ». Avant de résoudre cette tension, avec Maître Eckhart, dans une apophase mystique, qui transcende la dualité Créateur-créature, il nous faut considérer le moment d'opposition dialectique, qui introduira dans la connaissance de Cause première une vie négative conçue sur un mode nouveau et qui marquera d'une empreinte particulière la doctrine de l'analogie propre à Eckhart.

(320) *V. supra*, p. 44.

CHAPITRE IV

REGIO DISSIMILITUDINIS INFINITAE

1. La dissemblance créée, l'intellect et la grâce.

Lorsque saint Augustin, après avoir lu quelques extraits des Ennéades, médita sur la Divinité « rendue visible à l'intelligence par la création » (Rom. 1, 20), l'Être qui est vraiment lui apparut comme l'Identité immuable. *Et inspexi cetera infra te et vidi nec omnino esse nec omnino non esse : quidem, quoniam abs te sunt, non esse aulem, quoniam id quod es non sunt*¹. Le rayonnement de la Vérité qui fit entendre de loin sa voix : *immo vero Ego sum qui sum*, — éclipsa la vue infirme d'Augustin et, conscient de sa condition de créature, il tressaillit plein d'amour et de terreur. « Et je me suis trouvé être loin de Toi, dans la région de la dissemblance... »²

Cette expression, tirée de ses lectures plotiniennes³, est venue tout naturellement sous la plume du théologien chrétien qui savait que l'homme a été créé à l'image et à la ressemblance de Dieu. Cependant la *regio dissimilitudinis* augustinienne, dans le contexte des Confessions, ne répond pas uniquement à l'état de la nature humaine privée de « ressemblance » après le péché d'Adam⁴ ; il semble que la dissemblance doit signaler ici, avant tout, l'inadéquation ontologique des créatures à Dieu. L'éloignement de l'Être vrai voudrait donc caractériser pour Augustin la condition des êtres qui ne *sont* pas vraiment ; la « vertibilité » vers le néant, l'instabilité propre à tout ce qui n'est pas univoquement « être »,

(1) *Confessions*, l. VII, c. XI, n. 17 (éd. « Belles-Lettres », I, p. 162).

(2) *Conf.*, l. VII, c. X, n. 16 (*ibidem*).

(3) Voir la notice de A. E. Taylor, *Regio dissimilitudinis*, dans *Archives...*, VII, 305-306. — L'origine de cette expression est due à une leçon corrompue du passage du *Politique* où Platon disait, au sujet de la barque du monde prête à faire naufrage (273d) : εἰς τὸν τῆς ἀνομοιότητος ἄπειρον ὄντα πόντον δύη - - - (éd. « Belles-Lettres », p. 28). Plotin aurait connu ce texte dans la leçon où πόντον a déjà été remplacé par τόπον. De là cette phrase dans les *Ennéades* (I, 8, 13) : - - ἐν τῷ τῆς ἀνομοιότητος τοπῷ (éd. « Belles-Lettres », I, p. 127).

(4) Comme c'est le cas chez saint Bernard, dans le sermon 42, 2 (PL 183, col. 661d), où l'expression *regio dissimilitudinis*, empruntée à saint Augustin, avait attiré l'attention de M. Ét. Gilson. Cf. *La théologie mystique de saint Bernard* (1934), p. 63, note I. Saint Bernard parle souvent de la « région de dissemblance », toujours dans le sens de la nature déçue. Par ex., dans *De gratia et libero arbitrio* (PL 182, col. 1018c), dans les *Lettres* (coll. 106a, 501cd), dans les *Sermons* (183, col. 649a, etc.).

relègue les créatures dans le domaine qui correspond au « devenir » platonicien. Affectés d'une dissemblance congénitale, non-identiques à Dieu par définition, les êtres créés « sont et ne sont pas » ou, comme le dira à son tour Maître Eckhart, en exprimant la même idée en termes d'unité, ils sont « un et non-un »⁵.

L'expression *regio dissimilitudinis*, empruntée à saint Augustin, reçoit chez Maître Eckhart une signification ontologique et noétique encore plus prononcée, car elle doit désigner la distance qui sépare Dieu, « innommable » dans son immensité, de ses « œuvres extérieures » à partir desquelles Il se fait connaître et nommer. On pourra se faire quelque idée de cette inadéquation de l'œuvre créée à Dieu, si l'on considère dans le domaine qui nous est plus familier, l'éloignement des opérations par rapport aux substances dont elles sont des accidents, aussi — tout ce qui distingue, dans nos actions, l'œuvre extérieure de l'œuvre intérieure⁶. Pour illustrer le recours aux *naturalia* dans le premier exemple, on peut rappeler son expression plus concrète, souvent utilisée par Eckhart dans les cas analogues : l'exemple du feu et de la chaleur. Propriété accidentelle du feu, la chaleur est son action *ad extra* qui apparaît dans la passion du corps échauffé ; l'essence ou la forme substantielle du feu et la chaleur, son opération, quoiqu'elles coïncident dans le temps et le lieu, sont cependant « tout à fait dissemblables et prodigieusement éloignées l'une de l'autre selon la nature »⁷. Maître Eckhart dit la même chose au sujet de l'opération intérieure et extérieure, *in moralibus*, ou, dans l'ordre plus proprement spirituel, de l'homme intérieur et de l'homme extérieur : malgré leur simultanéité apparente dans un lieu déterminé, le premier est plus éloigné du second que le dernier ciel ne l'est du centre de la terre⁸. Puisque dans l'ordre créé il y a une telle dissemblance entre la forme substantielle

(5) *V. supra*, p. 167 et note 295.

(6) *Serm. lat. IX* (Deus omnis gratiae...), LW IV, p. 92, n. 96 : Nota primo quod deus, cum sit innominabilis pro immensitate sui, ex operibus suis solet nobis innotescere. Quae tamen opera exteriora quam sint 'longe in regione dissimilitudinis', patet primo ex operatione omnis creaturae, quae distat ut accidens a substantia; et iterum operatio exterior ab interiori distat quam plurimum.

(7) *Von dem edeln menschen*, DW V, p. 118 : Hitze des viures und wesen des viures sint gar unglfch und wunderliche verre von einander in der natüre, aleine sie gar nâhe sint nâch der zit und nâch der stat. — Cf. Pf., *serm.* 20, p. 85, ll. 14-17 : Daz enmachtet nicht gelchnüsse, daz mir nâhe bi ist als ich bi ime sitze oder in einer stat wêre. Dâ von sprichet Augustinus : herre, dô ich mich verre von dir vant, daz kam nicht von der verri der stat, mêr : ez kam von der unglfcheit, dâ ich mich inne vant.

(8) *Serm. lat. VII* (Homo quidam erat dives), LW IV, p. 79, n. 82 : Secundo nota quod interior homo ab homine exteriori, quamvis simul videntur loco, plus tamen distant quam caelum ultimum a centro terrae. Sicut etiam est de calore et forma substantiali ignis. — Cf. *ibidem*, note 1, d'autres textes d'Eckhart sur l'homme intérieur et l'homme extérieur et sur l'essence du feu et la chaleur. A noter cette formule, dans *Paradisus anime intelligentis*, *serm.* 51 : fiur und hitze ist ein und ist doch verre fon ein (éd. Ph. Strauch, dans *Deutsche Texte des Mittelalters* XXX, 1919, p. 114).

et son action, entre l'acte intérieur et l'opération extérieure de la volonté, à plus forte raison on trouvera une dissemblance radicale entre la Cause essentielle incréée et ses effets « extérieurs » et créés. Dans une doctrine où l'être est conçu comme identité essentielle avec soi-même, où *l'esse primum* des créatures correspond à leur quiddité qui ne se distingue pas de *l'ipsum intelligere* divin⁹, quelle sera la situation des « œuvres extérieures » de Dieu? Dans leur nature propre, « inférieure à l'intellect »¹⁰, elles doivent se définir par l'exclusion de tout ce qui est « ressemblance », pour autant que la ressemblance suppose un moment d'identité. Puisqu'il est impossible d'être « plus » ou « moins » identique à l'Être-même, l'altérité ontologique des êtres créés les éloignera infiniment de l'Être proprement dit, en les situant, par une sorte d'opposition, dans une région de dissemblance absolue, celle du néant des créatures. En effet, en elles-mêmes les créatures ne sont que dissemblables, car la ressemblance, aussi bien que l'égalité, l'image, la relation et d'autres conséquences de l'unité ou identité, appartiennent proprement à Dieu et ne sauraient être trouvées en dehors de l'intellect¹¹. Dans la mesure où ils restent étrangers à la « région de l'intellect », les êtres créés — *foris stantes et longe, in regione dissimilitudinis* — seraient incapables de saisir la vérité d'une définition (par exemple, celle de la justice) : « en entendant, ils n'entendent ni ne comprennent » (Mat. 13, 13)¹². La « région de la dissemblance » se définit donc comme l'être non-identique, la créature considérée en elle-même, dans sa nature propre. Cette région privée de vérité doit, par conséquent, être opposée à celle de l'intellect, où règnent l'identité et tout ce qui l'accompagne, rendant possible la connaissance des choses créées non en elles-mêmes, mais dans leurs principes, sur un niveau supérieur. Cependant, pour connaître Dieu autrement que par ses effets créés, la faculté intellectuelle de l'homme ne saurait lui suffire sans la grâce.

Le sermon latin de Maître Eckhart, où nous l'avons vu repousser les « œuvres extérieures » de Dieu « loin dans la région de la dissemblance », a pour objet la question de la grâce et de la gloire. Il a pour « autorité » ce texte de l'Épître (I Pierre 5, 10) : *Deus omnis gratiae, qui vocavit vos in aeternam suam gloriam in Christo Iesu, modicum passos ipse perficiet, confirmabit, solidabitque*. « Le Dieu de toute grâce » reçoit son nom à

(9) *V. supra*, pp. 164-166.

(10) *V. supra*, p. 142, note 186.

(11) *Serm. lat. XXIX* (Deus unus est), LW IV, p. 268, n. 302 : *Iuxta praemissa nota quod omnia consequentia unum sive unitatem, puta aequalitas, similitudo, imago, relatio et huiusmodi, universaliter non sunt proprie nisi in deo sive in divinis... Ibid.*, p. 269, nn. 303, 304 : *extra intellectum semper invenitur et occurrit diversitas, difformitas et huiusmodi, etc. Psalmus : ' Tu autem idem ipse es ' . Identitas est enim unitas... Intellectus enim proprie dei est, deus autem unus.*

(12) *Exp. in Io.*, LW III, p. 39, n. 48. — Cf. *ibid.*, pp. 37-38, nn. 45-46 : les choses, ne peuvent être connues que dans leurs « principes », dans l'intellect qui est supérieur à la nature.

partir d'un effet : la grâce. Mais la grâce est l'effet d'une opération intérieure de Dieu qui reste dissimulé *in abdito animae*, dans l'essence même, plus « intime » que toutes les puissances ou facultés de l'âme raisonnable. Or, puisque cette opération secrète de Dieu confère à l'homme « l'être-un et la vie en Dieu et avec Dieu », son effet dans l'âme, la grâce ou la justification du pécheur, a plus de valeur dans un seul individu humain que tout le bien de « nature » ne pourrait en avoir dans l'univers entier¹³. Maître Eckhart se réfère ici à saint Thomas qui disait que la justification de l'impie, pour autant qu'elle trouve son accomplissement dans le bien éternel de la participation divine, est une œuvre plus grande que la création du ciel et de la terre, dont le terme n'est que le bien temporel de la nature changeante ; d'où l'Aquinat tirait cette conclusion : *bonum gratiae unius maius est quam bonum naturae totius universi*¹⁴. Mais, à côté du grand docteur de son Ordre, le prédicateur thuringien cite également Moïse Maïmonide, pour qui un individu humain était l'équivalent de toute l'espèce de la nature sensible. Eckhart soumet cette opinion de l'aristotélicien juif à une règle générale, formulée dans l'esprit du néoplatonisme proclien : *Universaliter enim unum superioris habet omnia inferioris*¹⁵. Un individu humain, en tant qu'il est doué d'intellect, possède donc sur un plan plus élevé tout ce qui appartient à la nature créée inférieure à l'intellect. La prééminence de l'œuvre de justification dans un seul homme sur toute l'œuvre extérieure de création de l'univers

(13) *Serm. lat. IX*, LW IV, pp. 92-94, nn. 97-99.

(14) *I^a II^{ae}, q. 113, a. 9, resp. et ad 2^m*. S. Thomas développe la sentence d'Augustin, citée dans *sed contra* : *maius opus est ut ex impio iustus fiat, quam creare caelum et terram* (*In Ioh.*, tr. 72, n. 3 : PL 35, col. 1823). — Maître Eckhart se réfère aussi à ce passage de S. Augustin, par ex. dans le *serm. lat. II, 2* (LW IV, p. 16, n. 10). Voir (cité *ibid.*, p. 93, note 4) le passage parallèle du sermon allemand d'Eckhart dans *Parad. an. intell.* : *daz minniste werc der gnadin ist hohir dan alle engile in der nature. Sente Augustinus spricht, etc.* — Citons un texte encore inédit de l'*Exp. in Io.* (C. f. 124^{ra}, ll. 5-26), où Maître Eckhart commente la même « autorité » (Jean 14, 12) que S. Augustin, en citant ce dernier : *In hoc opere, ut ait Augustinus, ' facimus opera Christi, quia et ipsum credere in Christum opus est Christi ; hoc operatur in nobis, non utique sine nobis. Que opera, nisi ut ex impio iustus fiat, prorsus hoc maius esse dixerim quam est celum et terra et que cernuntur in celo et in terra. In celis sedes, dominaciones, principatus, potestates, archangeli, angeli opera sunt Christi. Numquid his operibus maiora facit, qui operante in se Christo cooperatur eternam salutem ac iustificationem suam ? Non hic audeo precipitare sententiam. Intelligat qui potest, utrum maius est iustos creare quam impios iustificare '. Verba sunt Augustini. Ex quibus convenienter assumitur quod maius est impium iustificare quam celum et terram creare. In cuius verbi intellectu multi palpitant et laborant. Sed dicendum est breviter quod verbum hoc verum est sicut sonat. Cum enim gratia, secundum illud quod est, sit supernaturalis, hoc ipso quod iustificatio impii est opus gratie maius est omni opere nature in celo sive in terra. Alioquin enim gratia non esset nec diceretur supernaturalis. Patet hoc manifeste in tractatu nostro de natura superioris. Thomas, I^a parte 2ⁱ libri, questione 113, articulo 1^o (*sic, pour 9^o*), de hoc pulchre tractat et plene.*

(15) *Serm. lat. IX*, LW IV, p. 93, n. 97. Voir, *ibidem*, la note de M. Joseph Koch sur le sens de l'expression *singulare hominum* chez Maïmonide.

sensible trouverait ainsi sa raison non tellement dans le caractère « surnaturel » de la grâce¹⁶, mais plutôt dans le fait que la grâce n'est réservée qu'aux *intellectualia*, aux créatures supérieures, faites à l'image de Dieu¹⁷.

On pourra se demander cependant si la grâce est « surnaturelle » parce qu'elle opère dans un être doué d'intellect et supérieur, dans ce sens, à la « nature » du cosmos, ou bien si c'est l'intellect humain qui reçoit de la grâce sa supériorité sur l'œuvre extérieure de Dieu? Dans ce dernier cas il faudrait attribuer à Maître Eckhart une doctrine de l'inhérence de la grâce à l'intellect, doctrine qui l'aurait obligé d'étendre la « justification de l'impie » à tous les hommes, à moins qu'il n'eût voulu refuser aux non-chrétiens l'intellect supérieur à la nature. Une erreur aussi manifeste sur la grâce n'a pas été reprochée au théologien de Thuringe lors de son procès à Cologne. Il semble donc que la première supposition réponde mieux à la pensée d'Eckhart. Si la grâce d'un seul individu de la nature intellectuelle est plus précieuse que le bien de toutes les substances individuelles de la nature cosmique inférieure à l'intellect, c'est que l'essence de l'âme humaine, aussi bien que la grâce qui lui est destinée, se place à un niveau « surnaturel ». Certes, il faut écarter ici l'acception spéciale que ce mot recevra chez les théologiens¹⁸, pour se tenir au sens plus général (et originel) du terme *supernaturalis*, réplique latine de *ὑπερφυσῆς*, qui est presque un synonyme de *ὑπερχόσμιος* dans le néo-platonisme¹⁹. Qu'un saint Albert, commentateur de Denys et du *Liber de causis*, ait parlé dans ce sens de l'âme élevée *supra naturam*, il n'y a aucun doute²⁰. Quant à Maître Eckhart²¹, il avait une raison de plus pour

(16) Comme Maître Eckhart le dit ailleurs, par ex. dans l'*Exp. in Io.* (voir la note 14).

(17) *V. supra*, pp. 167-173.

(18) C'est ce que le R. P. Théry n'a pas voulu faire. Ainsi, au sujet de la déclaration d'Eckhart — *est superior natura, et per consequens supernaturalis*, il remarque : « nous sommes ici en pleine imagination verbale » (*Archives...*, IV, pp. 362-3, note).

(19) Voir, par ex., ce texte de Proclus dans le *Commentaire sur le Timée* (Teubn., éd. E. Diehl, 1906, t. III, p. 275) : *Αἱ ψυχὰ κατ' οὐσίαν μὲν εἰσιν ὑπερφυσεῖς καὶ ὑπερχόσμοι* - - -. Cf. *ibidem*, II, 153 : l'âme tient le milieu entre le naturel et le surnaturel ; III, 229 : *ὑπερφυσῆς* est opposé à *ἐγχοσμιος*. — Dans le *Liber de causis*, cf. les propositions 7 (St. p. 167 ; Bard. 6, p. 170), 9 (S. p. 169 ; B. 8, p. 172 s.), 30 (S. p. 184 ; B. 29, p. 189).

(20) *Summa theologiae*, p. 11, tr. 13, q. 77, membr. 3 (solutio), éd. Borgnet, t. 33, p. 94 : *Ad solutionem autem eorum quae inducunt, praenotandum est, quod anima rationalis sive intellectualis substantia est, quae stat in esse et substantialitate per causam primam cuius est imago : et ideo elevata est supra materiam, et non immersa sub ipsa sicut forma naturalis. Nec agitur a natura sicut anima vegetabilis et sensibilis, sed potius agit in ipsam naturam sicut substantia elevata super eam, et ordinans et regens et movens eam.* — Cf. *ibid.*, memb. 5 (solutio), p. 105 ; *In I Ethic.*, tr. 3, c. 8 (t. 7, p. 40).

(21) La grâce est dans l'intellect parce que, comme lui, elle est « surnaturelle » : *Exp. in Sap.*, dans *Archives...*, IV, pp. 360-362. Cf. *Exp. in Io.* (inédit), C. f. 118^{rb}, ll. 13-17 : *Precipue enim, quia gratia est superior tota natura, propter quod gratia gratum faciens est in solo intellectu. Intellectus autem, secundum genus suum, superior est omni natura, ut patet in De causis et in Proclo.*

insister sur la supériorité du pôle intellectuel de l'âme humaine par rapport à la nature du cosmos. En effet, comme nous l'avons vu, l'unité et l'identité ne sont pas de ce monde²² ; avec tout ce qui les suit (égalité, image, similitude, relation), elles appartiennent en propre à Dieu et ne se trouvent nulle part en dehors de la « région intellectuelle »²³. Si l'homme n'était rien d'autre qu'une partie de l'univers, c'est-à-dire d'une nature où les formes sont plongées dans la matière, où l'intelligible est voilé par le sensible, il appartiendrait totalement à la « région de la dissemblance », à la multiplicité des êtres particuliers qui n'est que « diversité et difformité ». La condition « surnaturelle » ou extra-cosmique de l'intellect ne peut être étrangère à l'âme raisonnable, sans quoi la connaissance discursive, cette *cognitio a posteriori, cognitio in phantasmale et per phantasma*²⁴, nous serait impossible. L'âme humaine avec ses facultés cognitives relève donc des deux régimes opposés : celui de l'identité, dans la *regio intellectus*, et celui de l'être non-identique, dans l'« œuvre extérieure » de Dieu qui est la région de la dissemblance. C'est ce que nous avons rencontré plus haut²⁵ : les *entia intellectualia*, composés d'*esse* et d'*intelligere*, sont ontologiquement distendus entre leur « nature » propre, qui fait partie de l'ensemble cosmique, et une sorte de « surnature » intellectuelle, dans laquelle la grâce vient opérer pour amener l'homme qu'elle justifie *ad unum esse et vivere in deo et cum deo*²⁶.

L'intellect humain qui excède l'ensemble de l'univers, pour autant qu'il s'en détache et participe à la *regio intellectus*, ne suffit cependant, à lui seul, qu'à nous donner une connaissance de Dieu *per speculum et in aenigmata*. Pour avoir ici-bas, *in via*, l'expérience de l'Être unique qui est Dieu, expérience qui ferait reconnaître, en même temps, le néant des créatures, la lumière de la grâce est nécessaire. C'est une connaissance *per speculum et in lumine*, que Maître Eckhart décrit dans les termes suivants : *quando scilicet lux divina per effectum suum aliquem specialem irradiat super potentias cognoscentes et super medium in cognitione, elevans*

(22) C'est pourquoi le mystère de l'unité de toutes choses en Dieu est plus grand, pour Maître Eckhart, que celui de leur diversité dans le monde créé. Dans un sermon allemand (Pf., pr. 88, p. 287) il dit qu'on s'étonne habituellement de ne pas trouver dans le monde entier deux feuilles avec des nervures exactement semblables. On a raison de voir dans cette diversité une manifestation de la richesse surabondante de la Bonté divine. « Cependant je dis : il est encore plus merveilleux que toutes ces nervures de plantes soient égales. Comme tous les anges ne sont qu'un seul dans la première pureté (*in der ersten lûterkeit*), de même toutes les nervures de feuilles, dans la première pureté, ne sont qu'une seule, et toutes choses sont un seul (*und aliu dinc sint alein*) ».

(23) *V. supra*, note 11 et, dans le chapitre III, note 291.

(24) *Exp. in Io.*, LW III, p. 62, n. 74.

(25) *V. supra*, pp. 165-169 ; 171.

(26) *Serm. lat. IX*, LW IV, p. 94, n. 99. Dans le *Serm. lat. XXIX*, où la notion de la grâce n'intervient pas, l'expression *esse unum cum deo* se rapporte à l'intellect envisagé comme faculté de l'union (*v. supra*, p. 166, note 291, p. 170, note 312).

*intellectum ipsum ad id quod naturaliter non potest*²⁷. Dans le contexte d'un sermon pour la fête de saint Augustin, cette élévation de l'intellect par la lumière de la grâce répond au passage des *Confessions*, cité ici par le prédicateur : *cum Te primo cognovi, Tu assumisti me, ul viderem esse, quod viderem, et nondum me esse, qui viderem*²⁸. Sans aucun doute, ces paroles d'Augustin devaient exprimer, pour Maître Eckhart, le caractère extatique de la connaissance qu'il a pu avoir « par le miroir et dans la lumière ». En effet, il a fallu que saint Augustin fût « assumé »²⁹ par Dieu pour voir l'Être-Un comme Identité subsistante et reconnaître ensuite sa propre misère de créature, non identique à Dieu et à soi-même, en se retrouvant « loin, dans la région de la dissemblance »³⁰. Il s'agit donc ici, pour Eckhart, d'un ravissement *in exstasi mentis*, d'une « connaissance savoureuse » ou sagesse (*sapientia, quasi sapida scientia*) qui introduit l'homme dans une « grande affection », en lui donnant l'« avant-goût de la douceur divine » (*ad divinam dulcedinem praegustandum*). C'est que le fruit de la grâce, échappant *in via* à la saisie intellectuelle, est déjà présent dans l'intellect pratique, pour permettre à la volonté d'atteindre ici-bas par l'amour l'objet encore inconnu de la béatitude éternelle³¹. L'expérience extatique d'Augustin lui a montré que l'« être-un-avec-Dieu », accordé par la grâce, est la vocation suprême de l'homme et que toute abondance qui n'est pas

(27) *Sermo in die beati Augustini Parisius habitus*, in LW V, pp. 93-94, n. 5. — Au sujet des deux modes de connaissance de Dieu *in via*, B. Geyer cite (*ibid.*, p. 92, note 2) un passage de la Somme théologique d'Alexandre de Halès (II, 1, q. 512) : la connaissance *per speciem et lumen* est celle des bienheureux ; ici-bas, la *cognitio per speculum et in lumine* appartient à l'état d'innocence, la *cognitio per speculum et in aenigmate* — à l'état de la nature déchue.

(28) *Conf. VII, XI*, 16 (éd. « Belles-Lettres », I, 162).

(29) Cf. *Exp. in Io.*, LW III, p. 13, n. 15 : analogie du juste qui est le seul à connaître la justice, étant « assumé » par elle, avec le Christ — *homo assumptus*.

(30) *Sermo in die b. Aug.*, LW V, p. 94, n. 5.

(31) *Ibidem*, pp. 94-95, n. 6. Maître Eckhart cite ici deux passages des *Confessions* : X, c. 40, n. 65 et XIII, c. 8, n. 9 (éd. « Belles-Lettres », II, pp. 289 et 372). Cf. *Exp. in Io.*, LW III, pp. 40-41, n. 49 : le premier texte d'Augustin est suivi d'une citation de Hugues de Saint-Victor (*Soliloquium de arrha animae*, PL 176, col. 970) parlant de la douceur inconnue qui « abstrait » et « aliène » l'âme à elle-même, pour l'introduire dans une région qu'elle ignore : *iamque alibi, nescio ubi, me esse video et quasi quiddam amoris amplexibus intus teneo, et nescio quid illud sit*. Maître Eckhart répond à la question *quid illud sit* par le texte de S. Jean : *et Deus erat verbum*. En effet, étant le verbe de la justice, le juste ne signifie rien d'autre que la justice : il est identique à la justice (*ibidem*, n. 50). L'« aliénéation » et l'« abstraction » de l'âme dans l'extase correspond donc ici à la réduction du concret à l'abstrait dans les passages, si fréquents chez Eckhart, sur *iusstia et iustus*, avec tout le sens trinitaire qui s'attache habituellement à cet exemple. Cf. ce qui a été dit plus haut sur le rôle de l'*inquantum*, pp. 109-113. Mais ici il ne s'agit plus d'un exemple du rapport entre le concret et l'abstrait : la justification de l'impie est l'œuvre même de la *gratia gratum faciens*, œuvre dont le fruit — unité d'être avec Dieu — est « pré-goûté » dans l'extase, où l'homme « assumé » par le Verbe ne voit rien d'autre que Dieu. Cf. les paroles d'Augustin : *et nondum me esse, qui viderem* (v. *supra*, même p.).

Dieu n'est qu'indigence³². Sans la grâce, l'on ne saurait aimer Dieu et aspirer uniquement à l'Unité d'être, ni se sentir à l'étroit dans la dissemblance radicale des créatures. Supérieure à la totalité de la nature qui est contenue en elle virtuellement, indivise et unie, la grâce se rapproche dans ce sens de l'intellect. Néanmoins, l'œuvre que la grâce de Dieu accomplit dans l'essence de l'âme reste inconnaissable pour une intelligence créée réduite à sa lumière naturelle. Dans la mesure où il ignore en quoi consiste sa vraie béatitude, l'homme qui n'a pas reçu la grâce peut s'accommoder de la *regio dissimilitudinis*. C'est la raison pourquoi les enfants morts sans baptême ne se ressentent point de la privation de la gloire béatifiante³³. Il semble même qu'en dehors de la grâce le « connaître » et l'« être » restent, pour Eckhart, disjoints et confinés chacun dans sa sphère. On peut être « surnaturel », en quelque sorte, par l'intellect qui excède la nature dissemblable qu'il connaît dans sa lumière naturelle ; on peut même y connaître Dieu — *ablatione, eminentia et causa*, comme absolument autre, comme dépassant toutes les perfections connaissables, comme principe de tout ce qui est. Toutefois cette connaissance *per speculum et in aenigmate*³⁴ n'arrache pas encore les créatures intellectuelles à la région de la dissemblance, pour les attirer vers leur « patrie ». Sans la grâce, l'intellect n'est pas encore la voie du retour vers l'« être-un avec Dieu ».

2. La grâce, la gloire et la dissemblance divine.

Il y a quelque chose de plus qu'un parallélisme entre la grâce et l'être dans la doctrine d'Eckhart. Ainsi ce qu'il appelle la « grâce première » ou *gratia gratis data*, accordée à toutes les créatures, correspond à l'*esse secundum* que la Cause efficiente produit « gratuitement » (*ex nihilo* ou *pro nihilo*), comme « première chose créée ». C'est la « grâce de la création », l'« écoulement » ou la « sortie » de toutes choses de Dieu (*effluxus, egressus a deo*). Si l'*esse secundum* exprime surtout l'altérité de l'être créé, la *gratia prima* doit signaler plutôt l'immédiation de la Cause première à son effet. Quant à la « grâce seconde » ou *gratia gratum faciens*, réservée aux êtres doués d'intellect, créés à l'image de Dieu, elle répond à l'*esse primum* des créatures, à leur « vie » dans l'*Intelligere* divin, au delà de toute extériorité et dualité qui s'attache à l'efficiencia créatrice. Si la grâce première, celle de la création, procède de Dieu *sub ratione et proprietate entis sive boni potius*, raison qui détermine la production extérieure, la grâce seconde a son fondement dans la vie trinitaire, car elle procède *sub ratione et proprietate personalis notionis* ; or l'aspect notionnel

(32) *Ibidem*, p. 95, n. 6.

(33) *Serm. lat. XXV*, 2 (*Gratia dei sum id quod sum*), LW IV, pp. 243-244, n. 268.

(34) *Sermo die b. Augustini...*, LW V, pp. 92-93, n. 4.

appartient à l'action intérieure de Dieu, à l'émanation des personnes divines, accompagnée de ce « bouillonnement formel » qui sert de principe exemplaire à toute « ébullition » *ad extra* ou action créatrice³⁵. La grâce première est donc une extériorisation créée, elle désigne l'être et les perfections communes que les créatures tiennent immédiatement de Dieu³⁶, tandis que la grâce seconde est « plus éminente que la nature » : elle est non seulement « être », mais aussi « vie » et « son nom est Verbe » (Apoc. 19, 13)

*Gratia est ebullitio quaedam parturitionis filii, radicem habens in ipso patris pectore intimo*³⁷. Quoiqu'il parle ici d'« ébullition », ce qui semble impliquer une extériorisation, une « sortie », Maître Eckhart ne rapproche aucunement la grâce seconde de la création du monde ; au contraire, il veut rattacher ce jaillissement de la grâce proprement dite aux relations intra-trinitaires, notamment à la génération éternelle du Fils. Si elle s'extériorise en quelque sorte, étant communiquée aux êtres créés à l'image de Dieu, la grâce n'en reste pas moins immanente à l'Intellect paternel, comme le Fils-Image qui reste, dans sa procession personnelle, essentiellement identique avec le Père. En effet, par rapport à celui qui la reçoit, la grâce est « la conformation, la configuration à Dieu ou, plutôt, la transfiguration de l'âme en Dieu »³⁸. La vie qu'elle donne est l'abnégation à soi-même, la prise de sa croix, la marche à la suite de Dieu : *vivere deo, non sibi*³⁹. Cette condition négative requise pour l'union avec Dieu, — voire une faculté de détachement de tout être déterminé, une possibilité de « sortir » de soi-même et de l'ensemble du cosmos, — appartient à toutes les créatures douées d'intellect⁴⁰. Mais seule la grâce divine, Dieu opérant dans l'essence de l'âme, supérieure à ses facultés, peut donner à cet abandon intellectuel de l'être créé le sens positif d'une conversion vers l'Être-Un. En assumant l'homme extériorisé par la création, la « grâce seconde » le rend participant à la vie trinitaire dans le fond secret, au delà du créé, où la Monade engendrée revient sans cesse à l'identité avec la Monade qui l'engendre éternellement. Si la « grâce première » est une sortie de Dieu, un *exitus* des créatures qui implique nécessairement la

(35) *Serm. lat. XXV*, 1, LW IV, pp. 235-236, n. 258.

(36) *Serm. lat. XXV*, 2, LW IV, pp. 240-241, n. 264. — Maître Eckhart parle ici de l'immédiation de la créature à Dieu *quantum ad esse, quantum ad gratiam et quantum ad omnes perfectiones, maxime communes, indeterminatas ad hoc et hoc*, en utilisant l'exemple de l'air illuminé par le soleil. Ce passage se rapporte aussi bien à la grâce proprement dite (ou « grâce seconde ») qu'à la « grâce de la création » (l'être et les perfections naturelles) : les deux ont le même caractère de gratuité et d'immédiation.

(37) *Ibidem*, p. 239, n. 263.

(38) *Ibidem*, pp. 239-240.

(39) *Serm. lat. II*, 2 (*Gratia domini nostri Iesu Christi*), LW IV, p. 17, n. 16.

(40) *V. supra*, pp. 170-173.

dissemblance, le « désagrément » et l'« impureté »⁴¹, la « grâce seconde », *gratia gratum faciens*, est un « reflux ou retour en Dieu » (*refluxus, regressus in ipsum deum*)⁴². L'homme déifié ramène avec lui, par l'intellection, tous les êtres « dissemblables » vers leur identité et pureté première dans l'Intellect divin. Les « fruits très purs » de la grâce font deviner ce passage à la limite où *gratia Dei sum id quod sum* (I Cor. 15, 10) coïncidera avec *Ego sum qui sum* (Ex. 3, 14)⁴³.

Ici-bas la « grâce seconde » se présente comme une contre-partie de la « grâce première » : elle ressemble à l'ἐπιστροφή de Proclus, opposée à la πρόοδος. Mais dans son accomplissement béatifique (qui correspond à la μονή proclienne) la grâce du retour ne s'oppose plus à la grâce de la sortie : dans l'Un le moment négatif de la dissemblance et la dualité qui accompagne l'acte créateur n'ont plus de place. Ici la grâce, ou plutôt la gloire de la patrie céleste, associe les créatures à l'action intérieure de Dieu qui exprime l'identité de l'Être par la génération du Fils et la spiration commune de l'Esprit Saint. Au delà de l'extériorité créée, dans le silence des causes extérieures, la Parole unique de Dieu n'est plus entendue « deux fois »⁴⁴ : la génération du Verbe et la création du monde coïncident dans l'Intellect paternel. Si tel est le terme où l'homme doit rejoindre finalement Dieu, secrètement présent dans l'essence de l'âme, on comprend pourquoi dans la région de la dissemblance la grâce d'un seul individu est infiniment plus précieuse que tous les biens créés de l'univers.

Pour Maître Eckhart la grâce est identique à la gloire : si elle s'en distingue dans un certain sens, c'est uniquement en raison de notre imperfection qui n'est pas encore supprimée⁴⁵. C'est pourquoi *in via*, tant qu'il y a extériorité, Dieu se présente dans la grâce comme Cause finale : en enflammant la volonté d'amour⁴⁶, la grâce fait rechercher l'assimilation à Dieu. *Unde hic assimilamur, in patria vero unimur potius*⁴⁷.

(41) *Serm. lat. XXIV, 2* (Domus mea domus orationis est), LW IV, p. 225, n. 246 : *omnis exitus dissimilitudo quaedam et consequenter displicentia quaedam est et impuritas*.

(42) *Serm. lat. XXV, 1* (Gratia dei...), LW IV, p. 237, n. 259.

(43) Cette pureté quidditative dans l'identité de l'Être premier est signalée dans un passage curieux du sermon latin XXV, 1 (*ib.*, p. 234, n. 257), où Maître Eckhart rapproche deux textes scripturaires qui, pour lui, doivent signifier l'identité de l'être de Dieu (*Ex. 3, 14*) et de l'homme déifié (*I Cor. 15, 10*). Nous corrigeons ici la ponctuation erronée de M. E. Benz qui rend incompréhensible ce passage intéressant : *Tertio attollitur gratia ex fine : ' sum id quod sum ' . Per quod accipitur gratiae fecunditas sive melius fructuositas, Prov. 3 : ' primi et purissimi fructus eius ' . ' Primi ' : quid prius esse — ' sum ' ? ' Purissimi ' : quid purius quod quid erat esse — ' id quod sum ' ? Exodi 3 de deo scribitur : ' sum qui sum ' .*

(44) *V. supra*, pp. 58-60.

(45) *Serm. lat. IX*, LW IV, p. 95, n. 100.

(46) *V. supra*, pp. 181-182 et la note 31.

(47) *Serm. lat. XI, 2* (Existimo quod non sunt condignae passionis huius temporis), LW IV, p. 111, n. 117.

Or, l'unité étant le terme de toute assimilation, l'on ne saurait atteindre l'union avec Dieu, qui est totalement « Acte », sur la voie de l'assimilation, où l'action humaine, tendue vers le Bien suprême, coopère avec la grâce de Dieu⁴⁸. La béatitude finale ne réside pas dans l'action de la volonté, comme le prétendent quelques-uns⁴⁹, mais dans la passion de l'intellect. La gloire ou la béatitude est « le même être indivisible » de Dieu et de l'âme, identique dans Celui qui donne et dans celle qui reçoit : *active in deo, passive in anima*⁵⁰. L'activité pure de Dieu coïncide avec la passivité pure du sujet créé qui doit recevoir sa béatitude de Dieu seul. Les exemples invoqués par Maître Eckhart établissent une analogie entre l'*esse unum cum deo* dans la gloire et l'unité d'être que la matière et la forme ont dans la substance⁵¹. Si le Dieu du mystique thuringien se révèle finalement comme la Cause formelle des êtres créés, c'est uniquement sur le plan de la béatitude céleste, où les créatures sont « déiformes »⁵². Ici-bas, tant que l'imperfection de la dualité subsiste, l'action divine apparaît nécessairement sous les traits d'une causalité extérieure : comme efficence dans la création ou la « grâce première » ; comme fin dans la grâce proprement dite ou la « grâce seconde » qui opère la conversion assimilatrice, le « retour » vers Dieu.

Cette *gratia gratum faciens* doit donc être distinguée, dans les individus

(48) *Serm. lat. XXV*, 1, LW IV, p. 233, n. 255 : *Gratia dei ratione caelestis est, divina est, a solo deo et immediate est. 'Nihil inquinatum incurrat in illam', quia nihil creatum cooperatur ad illam. — Cf. Exp. in Sap., in Archives..., III, p. 390.*

(49) *Serm. lat. XI*, 2, même éd., p. 110. — M. J. Koch renvoie ici (note 3) à Gilles de Rome.

(50) *Serm. lat. IX*, LW IV, p. 95, n. 100. Cf. *loc. cit.* dans *Serm. lat. XI*, 2.

(51) Cf. Actes du procès de Cologne, éd. Théry, *Archives...*, I, pp. 266-267 : 3° dicit articulus quod 'inter unigenitum filium et animam non est aliqua distinctio'. Dicendum quod verum est. Quomodo enim esset quid album distinctum seu divisum ab albedine ? Rursus, materia et forma sunt unum in esse, vivere et operari. Nec propter hoc materia est forma, nec e converso. Sic in proposito, quamvis anima sancta unum sit cum deo, secundum illud Ioh. 17 : *ut et ipsi in nobis unum sint, sicut et nos unum sumus*, non tamen creatura est creator, nec homo iustus est deus.

(52) *Exp. in Io.*, C. f. 108^{rb}, ll. 23-41 : Secundo notandum quod spiritus sanctus nescitur unde veniat aut quo vadat, quia deus et omne divinum, in quantum huius (modi), nescit principium a quo neque finem ad quem. Si enim in mathematicis non est bonum et finis sed solum causa formalis, ut ait philosophus, quanto magis in metaphysicis (*ms.* mathematicis) et divinis. Et hoc est quod homo divinus prohibetur habere patrem et matrem super terram, Mat. 23°, etiam Christus 'venit separare hominem adversus patrem suum', Mat. X° ; et ibidem infra, 19° : 'relinquet homo patrem et matrem et adheret uxori sue'. In quibus verbis significatur quod opus divinum, ut sic, non habet, non curat, nec cogitat, nec intuetur principium nec finem sed solum deum, causam formalem. Sapientie 8° : 'amator factus (*ms.* facta) sum forme illius'. Forma enim sola essentiam solam respicit, ipsa dat esse, ipsa est esse, ipsa est quare, finis et principium et quies omnis operis divini ; nichil extra respicit, adheret uxori sue, id est forme, deo scilicet qui est omnis divini, in quantum divinum, forma suo modo, sicut albedo est forma omnis albi ; et sunt 'duo in carne una', id est in esse uno.

de nature intellectuelle qui la reçoivent *in via*, de la gloire qui se révélera dans l'au-delà. Dans la région de la dissemblance la grâce se présente encore sous un double aspect — incréé et créé, « virtuel » et « formel », dualité qui correspond aux deux niveaux de l'être entre lesquels les créatures sont distendues. Cependant ici, dans la perspective contraire à celle de la causalité créatrice, la distension tend à disparaître, puisqu'il s'agit du « retour » et non de la « sortie ». Dans la grâce Dieu n'est pas la Cause efficiente, comme Il l'est dans l'être, « première chose créée » ; toutefois Il n'est pas, non plus, la Cause formelle de l'« être-un », comme Il le sera dans la gloire. Il est la Cause finale, le terme transcendant de l'assimilation, de la « transformation » qui se fait *a claritate in claritatem, tanquam a Domini Spiritu* (2 Cor. 3, 18). Dans ce devenir surnaturel, la grâce dispose les puissances de l'âme à dépasser non seulement la « forme première » qui les rattache au corps et aux images sensibles, mais aussi tout ce qui est forme ici-bas, en transcendant les aspects formels ou habituels de la grâce elle-même, pour entrer finalement dans la béatitude glorieuse⁵³. Tant que la dissemblance demeure, en deçà de l'« être-un-avec-Dieu », la grâce qui opère l'assimilation dans l'individu humain se distinguera de la gloire ; mais dans la région secrète où elle donne l'*esse divinum*, c'est-à-dire dans l'essence même de l'âme, supérieure à ses puissances, la grâce n'exerce aucune opération. Là où Dieu seul peut entrer comme *Esse* ou *Forme*, la grâce n'est rien d'autre que la béatitude, l'union qui reste transcendante à l'assimilation, comme l'être qu'une substance reçoit de sa forme reste transcendant au devenir, sans continuité avec tout ce qui prépare la génération de la forme dans la matière. Maître Eckhart rappelle que la forme du feu n'agit que par l'intermédiaire de la chaleur qui s'en dégage, « comme la puissance qui s'écoule de l'âme ou la vertu — de la grâce ». *Gratia... non operatur proprie nec immediate per se miracula vel opera exteriora*⁵⁴. La grâce ne s'extériorise que dans

(53) *Serm. lat. XLIX Cuius est imago haec et superscriptio?* — LW IV, p. 423, n. 508 : transformamur dupliciter : primo, quia cedit forma prior ; secundo, quia transcendit et est altius omni forma. ' A claritate in claritatem ', id est a naturali lumine in supernaturale, et a lumine gratie tandem in lumen glorie. Vel sic : quandoque anima accipit illustrationes divinas, sed immissas sub figuris corporalium, ab hac igitur claritate transire desiderat in claritatem in se ipsa stantem, usque quo in illa conscendat in illum ' qui lucem habitat inaccessibilem ', Thym. 6. Unde sequitur in proposito : ' tamquam a domini spiritu '.

(54) *Exp. in Io.*, C. f. 119^{va}, ll. 14-27 : Adhuc autem tertio potest dici quod *Iohannes fecit signum nullum* significat quod gratia, cum sit in essentia anime, non in potentia, secundum doctores meliores, non operatur proprie nec immediate per se miracula vel opera exteriora, sed per se dat esse divinum, secundum illud Cor. : *gratia dei sum id quod sum* ; et Rom. 6^o : *gratia dei vita*, vivere autem viventibus est esse. Gratia igitur per se dat esse divinum. ' Iohannes ' autem sonat ' in quo est gratia '. Gratia autem, ut dictum est, signum non facit, cum sit in essentia, non in potentia anime. Essentia enim ad esse respicit, potentia ad opus. Sic enim forma ignis per se non calefacit immediate nisi mediante calore ab ipsa fluente, sicut potentia ab anima, virtus

la vertu par laquelle l'homme coopère avec Dieu en s'assimilant à Lui. Son « œuvre intérieure », dans l'essence de l'âme, n'est pas, à proprement parler, une opération. Quant à son action par l'intermédiaire de la vertu qu'elle communique (action que nous appelons « grâce » ici-bas, en la distinguant de la « gloire »), elle est celle de la fin, car la grâce opérante convertit l'homme vers Dieu.

En agissant par la grâce comme Cause finale, Dieu rétablit dans les puissances de l'âme leur ordre naturel détruit par le péché. Comme la vertu de l'aimant, en attirant une aiguille, se communique à toute une rangée d'aiguilles qui adhèrent l'une à l'autre, ainsi la grâce « réordonne l'homme à Dieu », en faisant adhérer les puissances inférieures aux puissances supérieures⁵⁵. La restitution de l'homme déchu dans sa rectitude originelle⁵⁶ se traduit donc par un habitus nouveau que l'homme reçoit dans la grâce de Dieu. Sous cet aspect créé, la grâce est un effet de la « justification du pécheur » dans l'individu humain : *quando per gratiam*

a gratia. Unde apostolus, ut dixisset *gratia dei sum id quod sum*, adiecit : *gratia eius in me vacua non fuit, sed gratia eius semper in me manet*. — « Les meilleurs Docteurs » : voir S. Thomas, III^a, q. 62, a. 2; *Sup. Sent. IV, d. 1, a. 4*.

(55) *Lib. Parab. Genes.*, C. f. 34^{vb}, l. 62-f. 35^{ra}, l. 27 : *Secundum exemplum est in acubus et magnete. Magnes enim adtactus ab acu transfundit virtutem ipsi acui, adeo ut et ipsa infimo sui aliam tangens ipsam adducat — 'veni', in illa sui supremo adhereat prime et ceteris, 3^a et 4^a, quantum sufficit virtus transfusa et imbibita magnete. Hec fuit et est rectitudo hominis, quando sensitivum obedit rationi inferiori et ad ipsam respicit et ordinatur et illa subheret rationi superiori et ipsa deo, secundum illud : *deus fecit hominem rectum*, Ecclesiastes 7 ; et Ecclesiastici 17 : *Deus de terra creavit hominem et secundum ymaginem suam fecit illum et iterum convertit illum in ipsam*, scilicet ymaginem ; et sequitur : *et secundum se vestivit illum virtute*. Iste fuit et est status nature institute ante peccatum, status innocentie. Soluta autem adhesionem et ordine supremi anime a deo per noxam peccati dividens, — Isa. (59, 2) : *iniquitates vestre dividerunt inter vos et deum vestrum*, — consequenter divide sunt omnes vires, tam ratio inferior quam sensitivum ipsius anime, ab adhesionem et imperio ipsius rationis superioris, sicut manifeste patet in exemplo iam posito de magnete et acubus. Manente enim adhesionem prime, inferiores ipsi subherent ; soluto vero nexu et vinculo prime cum magnete, secunda et tertia nec prime adherent neque sibi invicem, secundum illud : 'destructis primis, impossibile est aliquid aliorum remanere'. Et iste est status hominis sub peccato. Et hoc est quod in psalmo dicitur : *Nisi dominus custodierit civitatem, frustra vigilat qui custodit eam*. Status autem hominis post peccatum est quando per gratiam reordinatur homo in deum. — Le premier exemple (f. 34^{vb}, ll. 45-62) : le mouvement circulaire de l'orient à l'occident, communiqué immédiatement par le Premier Moteur au ciel supérieur, se communique ensuite, par l'intermédiaire des sphères planétaires, aux quatre éléments*

(56) Cet état de rectitude restituée dans l'âme humaine est illustré par le texte d'Isaïe II, 6, dans les lignes qui suivent, *ibid.*, ll. 27-37 : *Tunc enim quo magis adhereret supremum anime ipsi deo tanto magis sibi obedit inferius se, etiam sensitivum. In hoc statu, ex habundantia et perfectione gratie, conceditur viris perfectis ut sensitivum sic obediat rationi inferiori et illa rationi superiori, ut impleatur quod Ysa. XI^o scribitur : *leo et ovis simul morabuntur et puer parvulus minabit eos*. Puer parvulus est rationale superius quod, inherens deo, minat et pacificat leonem ovi, id est sensitivum rationi inferiori. Notavi super hoc latius super illo : *non concupisces*, Exodi XX.*

*reordinatur homo in deum*⁵⁷. Son aspect incréé (ou, plutôt, transcendant à l'opposition du créé et de l'incréé) est la gloire, l'*esse unum cum deo*, où l'essence déifiée de l'âme coïncide avec l'*Esse* divin, dans l'éternité bienheureuse. C'est de là que l'individu humain reçoit la vertu assimilatrice de la grâce qui fait rechercher l'adhésion à Dieu dans l'intellect et, par son intermédiaire, dans toutes les puissances de l'âme, selon l'ordre de leur subordination naturelle l'une à l'autre.

Serait-ce à dire que la béatitude eschatologique soit déjà réalisée dans l'essence de l'âme et ne se présente comme future qu'à l'homme qui reçoit ici-bas la grâce provenant d'un *au-delà* bienheureux? Cette question paraîtrait sûrement « grossière » à Maître Eckhart. Entre l'éternité et le temps il y a une discontinuité, une « dissemblance » absolue. Parler de béatitude éternelle, par rapport au temps, en termes de passé ou de futur, c'est ignorer le vrai caractère de sa transcendance. Il n'en reste pas moins vrai que l'« eschatologie » de Maître Eckhart est, pour ainsi dire, projetée dans sa doctrine de l'homme, ce qui rend la pensée du mystique thurinien difficilement compréhensible pour la grossièreté de notre esprit, — et « absurde » pour le faux raffinement des « petits maîtres en théologie ». Avant de traiter cette question plus longuement (vers la fin de notre étude), rappelons que l'« homme intérieur », qui vit de Dieu seul, appartient totalement à l'éternité ; la région de la dissemblance qui le sépare de l'« homme extérieur », soumis à la condition spatio-temporelle, surpasse l'étendue qui éloigne le dernier ciel du centre de la terre. Comme nous l'avons vu⁵⁸, en disant *ilerum operatio exterior ab interiori distat quam plurimum*, au début d'un sermon où il devait parler de la grâce, Maître Eckhart voulait montrer par l'exemple de ce dédoublement de l'acte humain entre l'« extérieur » et l'« intérieur » la dissemblance radicale qui éloigne la créature, en tant qu'« œuvre extérieure », de tout ce qu'on pourrait appeler « œuvre intérieure » de Dieu. Or c'est la génération éternelle du Verbe qui doit correspondre, dans l'action intérieure de l'Un, à la création que le théologien allemand appelle, d'ailleurs, « verbe extérieur »⁵⁹. Puisque le Verbe de Dieu, en s'incarnant, a réuni en Lui l'« œuvre intérieure » et l'« œuvre extérieure », l'éternel et le temporel, l'incréé et le créé, c'est dans la christologie de Maître Eckhart que nous trouverons finalement la réponse à la question comment une personne humaine, qui reçoit la grâce *in via*, participe en même temps, dans son « homme intérieur », à la gloire éternelle *in patria*. Pour le moment, limitons nous à quelques remarques qui nous aideront à comprendre comment la connaissance de Dieu se présente sous le régime de la « grâce du retour ».

Dans deux sermons latins⁶⁰, Maître Eckhart oppose l'« homme inté-

(57) *V. supra*, note 55.

(58) *V. supra*, p. 176.

(59) *V. supra*, pp. 53-56.

(60) *Serm. lat. VII* (*Homo quidam erat dives*) et *XXI* (même *auctoritas*), LW IV, p. 75, n. 78 et p. 190, n. 206.

rieur » à l'« homme extérieur », en rapprochant le premier du monde intelligible, le second — du monde sensible. Attaché à la matière, soumis au temps et au lieu, l'« homme de ce monde », *agens sacramentis et doctrina ex sensibilibus*, ne peut connaître le divin sans l'aide de l'expérience des sens. C'est l'animal raisonnable mortel, un individu de la nature humaine, faisant partie de l'ensemble de l'univers, de ce *totum* dont l'intellect doit se détacher pour connaître les choses périssables dans leurs principes éternels. Pour autant que la grâce s'attache à un être particulier, à un « suppôt » humain, elle est cloisonnée, limitée. Dans l'homme-individu elle ne s'étend pas encore à l'ensemble de la nature humaine⁶¹, contrairement à ce que nous voyons dans le Christ, Personne divine qui assuma dans son incarnation la *nature* et non pas la *personne* de l'homme⁶². Le terme *persona*, dans les écrits latins d'Eckhart, est le plus souvent le synonyme de *suppositum* et doit signifier, dans la doctrine de l'homme⁶³, avant tout un individu soumis au nombre, comme tout ce qui fait partie du monde matériel. Cependant Maître Eckhart laisse entendre que dans l'état de gloire les élus ne seront pas dépersonnalisés : ayant tout en commun, ils se distingueront d'une certaine manière entre eux, en formant une sorte de multitude transcendante au nombre⁶⁴. Sans imposer au

(61) *Lib. Par. Gen.*, C. f. 35^{ra}, ll. 37-41 (ce texte fait suite au passage cité dans la note 56) : *Quia tamen gratia ista respicit et datur homini particulari, supposito nature, persone, non autem nature, propter hoc natura manet nuda et derelicta, qualis est in natura destituta neque restituta statui sue institutionis.*

(62) Ce point doctrinal, appartenant à la christologie traditionnelle, est souvent rappelé dans les œuvres latines et allemandes de Maître Eckhart. Voir, par ex., dans les sermons latins (LW IV) : pp. 56-57, n. 57 ; p. 184, n. 199 ; p. 239, n. 263. Cf. *ibidem* (p. 57, note 1) les parallèles dans les œuvres allemandes d'Eckhart et de Suso. Voir aussi, dans les Actes du procès de Cologne (*Archives...*, I), les pp. 179-180, 201-202, 231-233. Ce dernier passage est une réponse de Maître Eckhart, où il dit, entre autre (p. 233) : *Postremo notandum quod deus assumpsit prima intentione hominem, naturam scilicet, non personam, docens nos quod, si volumus esse filii dei, diligamus in proximo quod est hominis, non huius hominis, non huic aut illi aut michi proprium.*

(63) L'anthropologie d'Eckhart devrait être étudiée en contexte avec sa doctrine christologique. M^{lle} M. Dallmann, dans sa thèse *Die Anthropologie Meister Eckharts*, présentée à l'Université de Tübingen en 1939, a bien dégagé le problème de la « bipolarité » de l'esprit humain, opposé d'une part à l'homme-suppôt, d'autre part — à l'Esprit absolu (Geist). Mais la question théologique de l'homme en tant que personne dans son rapport à la nature commune n'a pas été touchée dans cette étude trop schématique et succincte.

(64) *Serm. lat. IV, I* (LW IV, p. 28, n. 28) : ... *sicut deus est in se indistinctissimus secundum naturam ipsius, utpote vere unus et propriissimè et ab aliis distinctissimus, sic et homo in deo indistinctus ab omnibus, quae in deo sunt, — nam in ipso sunt omnia — et simul distinctissimus ab omnibus alijs. — Serm. lat. X (ib., p. 101, n. 107) : Praeterea beati gaudet de omnibus in deo. In deo autem in unoquolibet sunt omnia, et propterea in deo iam non est numerus nec per consequens nonaginta novem (Mat. 18, 12 ; Luc 15, 4). Haec in uno et unum in illis. — Serm. lat. XI, I (ib., p. 108, n. 114) : De beatitudine dicitur regnum caelorum ubique singulariter... Habent enim omnes 'omnia in omnibus' in uno, tum quia ab uno indiviso — sicut potentiae visivae a*

mystique thuringien une distinction terminologique qu'il n'avait jamais faite⁶⁵, nous pouvons donc affirmer que la notion de la personne humaine décantée de tout ce qui caractérise l'individu d'une espèce n'était pas étrangère à la pensée d'Eckhart⁶⁶. Non développée théologiquement dans l'anthropologie de Maître Eckhart, la doctrine de l'homme « intérieur » et « extérieur » introduit néanmoins une bipolarité dans sa conception de l'homme en tant que personne. Puisque la dignité d'un être intellectuel (= « surnaturel ») créé à l'image de Dieu appartient à l'« homme intérieur », il ne pourra être une personne dans le même sens où l'« homme extérieur » est un individu de la nature commune⁶⁷. La personne-image ne saurait être réduite à l'individualité fermée de la personne-suppôt, partie indivisible du « tout » cosmique. Ceci apparaît clairement lorsqu'il s'agit de l'état déifié : si l'homme extérieur est un individu qui trouve sa place parmi les *omnia* de son espèce, l'homme intérieur uni à Dieu, *spaciosissimus, quia magnus sine magnitudine*, contient non seulement tous les individus de l'espèce humaine, mais aussi les anges et toutes les créatures⁶⁸. Ainsi la personne humaine dans sa déification ressemble-t-elle à la Personne divine du Fils dans son incarnation⁶⁹ : elle s'étend à l'ensemble

visibili — tum quia quemlibet amat quantum se ipsum. Exemplum de partibus ignis. — Cf., plus loin, le passage de l'*Exp. in Io.* sur la communion des saints (note 71).

(65) D'ailleurs, il faut remarquer qu'une distinction nette entre la personne créée et l'individu de la nature raisonnable fait défaut non seulement chez les scolastiques latins, tributaires de Boèce, mais aussi chez les Pères grecs. Le sens proprement théologique du terme « personne » dans l'anthropologie, analogue aux « hypostases » divines, reste sous-entendu. L'« hypostase » créée désigne, avant tout, l'individu d'une nature. Voir, par exemple, la *Dialectique* de saint Jean Damascène, où il définit, au chapitre 42, le sens du terme hypostase (PG 94, col. 612).

(66) Ainsi, dans le *serm. lat. II, 2* (LW IV, p. 11, n. 9) on trouve un rapprochement entre les personnes divines, glorifiées par l'Église triomphante, et les « personnes inférieures » de l'Église militante qui participent à la solennité en recevant les dons divins.

(67) Ceci apparaît avec évidence dans la doctrine de Maître Eckhart sur la création « à l'image » et « à la ressemblance » de Dieu, doctrine que nous examinerons plus loin.

(68) *Serm. lat. VII (Homo quidam erat dives)* et *XXII* (même autorité), LW IV, p. 79, n. 83 et p. 193, n. 208.

(69) *Exp. in Io.*, C. f. 105^{va}, l. 39-105^{vb}, l. 7 : Secundo notandum quod deus verbum assumpsit naturam, non personam hominis. Circa quod notanda sunt quinque. Primo quidem, quod natura est nobis omnibus equaliter communis cum Christo univoce, ex quo datur fiducia quod, sicut in ipso, sic et in quolibet nostrum. Propter verbum caro factum est et habitare (sic) in nobis, Beda, in homilia *In principio erat verbum*, sic ait : ' non invidio Christo facto deo, quin et ego, si volo, possum fieri secundum ipsum '. Quod quidem verbum, si bene intelligatur, utique verum est secundum premissa, quamvis hoc ibidem reprobet quantum ad intellectum hereticorum. Secundo notandum, quod natura humana est cuilibet homini intimior quam ille sibi. In quo docemur quod in intimis cuiuslibet, non foris, celebrantur iste nuptie, Luc. 1° : *Spiritus sanctus superveniet in te*. Augustinus, *De vera religione* : ' noli foras ire, in te ipsum redi ' in interiori homine habitat '. Supra, *Io.* 1° capitulo : *verbum caro factum est et habitavit in nobis*. Tertio docemur, quod volens filius dei fieri, verbum

de la nature créée, en se fixant par la grâce — ou la gloire — dans une région où l'« un » humain est supérieur aux *omnia*⁷⁰.

Dans la béatitude chaque personne humaine rassemble en elle toute la grâce et tous les mérites des autres, ne possédant rien pour soi-même ; c'est ainsi que Maître Eckhart entend la « communion des saints »⁷¹. Ici la grâce n'est plus un effet créé qui adhère à l'être individuel, se trouvant nécessairement limitée par le *hoc clausum* ; elle n'est plus un *opus obliquatum*, divisé dans les suppôts particuliers de la nature inférieure⁷². Dans l'union accomplie, où elle ne se distingue pas de la gloire, la grâce d'un seul homme est un bien égal en valeur au bien de tous les hommes, de tous les anges de tant d'espèces différentes. Comme la chaleur n'est pas chaleur dans le soleil, comme l'être formel — l'*esse secundum* des choses — n'est pas forme mais virtuel dans la Cause première, ainsi la grâce n'est pas grâce *formaliter*, mais *virtualiter*, en « Dieu de toute grâce ».

Mais l'unité-identité dans l'*esse unum cum Deo* n'est pas concevable et

*caro factum in se habitare, debet diligere proximum tamquam se ipsum, hoc est tantum quantum se ipsum, abnegare personale, abnegare proprium ; diligit enim habens caritatem in nullo minus proximum quam se ipsum, diligit siquidem unum deum in omnibus et in ipso omnia. In uno autem nulla est distinctio, nec iudei etiam nec greci, in uno neque magis neque minus. Quarto, natura ipsa cuiuslibet amat deum super omnia et plus quam se ipsam. Docemur ergo diligere deum super omnia et plus quam nos ipsos, quod non faciunt aliud quam deum sibi finem constituentes. Ubi quinto notandum, quam deliciosa et gaudiosa est vita (eorum) in quibus habitat verbum caro factum. Isti enim amant deum solum in omnibus et omnia, et propter hoc gaudent in omnibus et de omnibus semper et equaliter. — Dans l'homélie, citée par Eckhart, Bède reproduit l'opinion d'un hérétique adoptionniste (PL 94, col. 39) : *Et Deus erat Verbum. Fuere alii qui Deum quidem illum, sed ex tempore incarnationis factum, non autem aeternum ante saecula natum a Patre putarent. Unde quidam talium dixisse commemoratur : Non invidéo Christo facto Deo, quoniam et ego si volo possum fieri secundum ipsum. Et horum nefandam refellit sententiam evangelista, cum ait : Hoc erat in principio apud Deum.**

(70) *V. supra*, pp. 178-179.

(71) *Exp. in Io.*, C. f. 110^{vb}, ll. 56-59 : ... homo divinus, in quantum huius (modi), intrat et sibi habet propria, tamquam a se ipso facta, omnia bona, labores, merita et premia aliorum quorumlibet sanctorum, quoniam etiam bona a malis facta — per ipsos sed non ab ipsis. ... f. III^a, ll. 17-20 : Sic igitur homo per gratiam dei hodie factus membrum corporis Christi intrat et subintrat omnia que sunt membrorum omnium Christi et ipsius Christi... ll. 28-35 : Propter quod ergo omnia bona, que fiunt et facta sunt per sanctos et divinos, fiunt et facta sunt per quemlibet sanctum et divinum ; facta sunt, inquam, priusquam aut sanctus fieret, secundum illud Io. 8^o : *antequam abraham fieret, ego sum*. Deus enim, in quo omnes divini unum sunt, unus est *qui operatur omnia in omnibus*, Cor. 12^o. Propter quod Christus, in quo et per quem unum sumus, orat dicens : *(ut) omnes unum sint, sicut tu pater in me et ego in te*, Io. 17^o. ... ll. 55-58 : Hoc est ergo quod hic dicitur : *alii laboraverunt et vos in labores eorum introistis*. Et hoc est communio sanctorum de qua in symbolo apostolorum dicitur : ' Credo sanctam ecclesiam catholicam, sanctorum communionem '.

(72) *V. supra*, p. 34. L'œuvre de Dieu « commencée en nous » se révèle « au jour du Christ Jésus » dans son accomplissement éternel comme une unité indivisible de l'être conféré aux créatures, de la grâce, de la gloire et de l'*esse unum cum Deo*.

ne saurait être exprimée proprement ici-bas, tant qu'on reste sous le régime de la dualité de Créateur et créature. Aussi, après avoir parlé de la *regio dissimilitudinis* des créatures, au début du sermon *Deus omnis gratiae*, Maître Eckhart renverse-t-il subitement la perspective de dissemblance et termine le même sermon par une déclaration négative : en Dieu il n'y a ni bien, ni douceur, ni être ; il faut dépasser tout cela en s'élevant « dans la région et le royaume de dissemblance infinie »⁷³.

3. *Ascensio intellectus.*

Sur la voie du retour vers Dieu on attendrait que la grâce, en nous arrachant à tout ce qui est « dissemblance », nous montrât le terme de cette ascension vers l'« être-un-avec-Dieu » comme une ressemblance parfaite, fondée sur l'identité. Cependant les textes de Maître Eckhart disent le contraire : en tant que Fin de l'« assimilation », Dieu s'éloigne de plus en plus de toute similitude, de toute « ressemblance » que l'on atteint et qui devrait rapprocher de Lui l'être créé. Dieu s'enfoncé dans une « région de dissemblance infinie », où l'homme ne pourra L'atteindre qu'en s'élevant au delà de tout ce qui peut être connu, en dépassant finalement l'intellect et son objet *in exstasi mentis*⁷⁴. En se référant à saint Jean Damascène qui veut voir dans l'oraison une « ascension de l'intellect en Dieu », Maître Eckhart rappelle que l'intellect « reçoit Dieu sous le vêtement de la Vérité » ; s'il faut qu'il monte en Dieu, l'intellect devra donc se dépasser pour atteindre Dieu en Lui-même, sans voiles. *Transcendere igitur oportet non solum imaginabilia, sed etiam intelligibilia*⁷⁵. Mais l'objet propre de l'intellect est l'être ; avant de le recevoir comme « vrai », il le connaît déjà comme *ens*, bien que la vérité accompagne cette connaissance⁷⁶. Il semble donc que l'ascension de l'intellect en Dieu devrait s'arrêter ici, puisque Dieu se révèle dans l'essence nue de l'âme comme *Esse* nu, sans aucun voile⁷⁷. Cependant l'Être est encore un *velum* qui doit

(73) *Serm. lat. IX* (*Deus omnis gratiae...*), LW IV, pp. 96-97, n. 102 : *Nota, si tantum bonum est gratia unius hominis, quantum bonum omnis hominis, omnium angelorum tot specierum, quantum bonum ibi vivere, immo in ipso deo omnis gratiae, ubi iam gratia non gratia formaliter, sed virtualiter sicut calor in caelo, ubi iam nec bonum nec suave nec esse, sed supra 'in regione et regno dissimilitudinis' infinitae.*

(74) *V. supra*, pp. 181-182, note 31.

(75) *Serm. lat. XXIV*, 2 (*Domus mea domus orationis est*), LW IV, pp. 225-226, n. 247. — S. Jean Damascène, *De fide orth.*, III, 24 : PG 94, co. 1089.

(76) *Serm. lat. XI*, 2, LW IV, p. 114, n. 120 : *Iuxta quod voluntas accipit rem iam plus velatam bono prius, intellectus autem accipit ens prius vero, sed tamen veritas concomitatur.*

(77) *Serm. lat. XI*, 1, LW IV, p. 108, n. 115 : *Nota : revelatio proprie est apud intellectum vel potius in essentia animae proprie esse respicit. Esse autem deus esse nudum sine velamine est. — Cf. Serm. lat. IX, ibid., p. 94, n. 99 : Sed nec deus animae illabitur nisi nudus ab omni addito, etiam cogitatu.*

disparaître dans la « révélation » béatifique : *lollitur omne velamen..., sicut eliam velamen boni, sub quo accipit voluntas, velamen veri, cum quo accipit intellectus, et universaliter velamen ipsius esse*⁷⁸.

Malgré sa prééminence sur la volonté, l'intellect reste encore inadéquat à la béatitude : s'il est plus juste de poser la béatitude dans l'acte de l'intellect, il est peut-être encore mieux de la situer dans l'essence de l'âme, au-dessus de sa puissance intellectuelle. Ce *fortassis melius*⁷⁹ nous montre bien que même dans ce dernier cas, pour Maître Eckhart, il ne peut s'agir que d'une approximation plus ou moins licite, d'une sorte de convention théologique. En effet, nous parlons de l'*esse unum cum Deo*, réalisé dans l'essence de l'âme supérieure à l'intellect, comme si l'on pouvait définir ici-bas la nature de la béatitude céleste. Or l'autorité scripturaire (Is. 64, 4 et I Cor. 2, 9) nous dit : « Ce que Tu as préparé pour ceux qui T'aiment n'est point monté (*non ascendit*) au cœur de l'homme ». Ce que la béatitude est en elle-même dépasse donc tout ce qui pourrait être pensé ou cru à son sujet. Si nous la concevons en termes de l'être, c'est que l'ascension naturelle de l'intellect, qui procède par abstractions successives, aboutit au concept de l'*esse*. Cependant Dieu est supérieur à l'être, puisqu'Il est sa Cause⁸⁰. Il faudra donc renoncer à toute notion plus adéquate de l'objet de notre béatitude, à moins que nous ne parvenions à dépasser nos facultés naturelles d'intellection. En connaissant ce qui lui est inférieur, l'intellect humain rend les choses du monde sensible « plus nobles » qu'elles ne le sont en elles-mêmes, car il les fait « monter » dans la lumière intellectuelle, dans laquelle il les conçoit. Mais quand il s'agit de réalités supérieures à l'intellect, c'est le contraire qui sera vrai⁸¹ : *oportet nos ipsos <superius> fieri sive ferri, ut ipsa accipiamus; dantur*

(78) *Serm. lat. XI*, 2, LW IV, p. 114, n. 120. — A noter l'expression *cum quo* : le voile de la vérité accompagne celui de l'être, voile sous lequel l'intellect trouve Dieu dans l'essence de l'âme (cf. le texte cité dans la note 76).

(79) *Ibidem*, p. 115. — Cf. S. Thomas, sur la grâce dans l'essence de l'âme (*Sup. Sent. IV*, d. 1, q. 1, a. 4 : éd. Moos, IV, p. 38) ; la grâce parfait l'essence de l'âme pour autant qu'elle participe *quandam similitudinem divini esse* (III^a, q. 62, a. 2). Cette formule ne saurait contenter Maître Eckhart.

(80) *Serm. lat. XXII* (Homo quidam erat dives), LW IV, pp. 196-197, nn. 211-212. Cf. *Serm. lat. XII*, 2, *ibid.*, p. 135, n. 144.

(81) *Ibidem*, p. 197, n. 212 : *inferiora intellectu sunt in ipso nobiliora quam in se ipsis, et sic ascendunt; superiora intellectu e converso*. — L'éditeur cite ici (note 3) un texte parallèle de S. Thomas d'Aquin, commentant la même autorité scripturaire dans *In I Cor.*, cap. 2, lectio 2 : *Illa vero quae sunt intellectu superiora, altiori modo sunt in se ipsis quam in intellectu; et ideo, quando ab intellectu capiuntur, quodammodo descendunt*. — Maître Eckhart, contrairement à saint Thomas, parlera de l'ascension de l'intellect vers ce qui le dépasse : *quia in his, quae maiora sunt quam credatur, sic ascendit (ibid.)*. Cette élévation de l'intellect culminera dans le « ravissement jusqu'au troisième ciel » où saint Paul, l'« homme riche », a pu avoir l'expérience des richesses célestes (*ib.*, pp. 197-198, n. 213).

enim in spiritu sancto, 'quem mundus non potest accipere' (Jean 14, 17)⁸². L'intellect doit donc dépasser son objet propre, qui est l'être, pour atteindre Dieu au delà du mode de connaissance qui lui convient naturellement.

La vraie « ascension de l'intellect en Dieu » ne commence qu'ici. La « surnaturalité » de notre faculté d'intellection ne suffit qu'à nous détacher de tout ce qui est, ce qui nous permet de parvenir à la notion la plus générale et la plus pure : l'être. En connaissant Dieu comme Être, l'intellect le recevrait, sans doute, dans une pureté qui exclut tout autre nom. C'est ce que disent les « meilleurs maîtres » : la connaissance « perce à travers la vérité et le bien, elle débouche sur l'être pur (*lûter wesen*), reçoit Dieu nu, tel qu'Il est sans nom » (*als er âne namen ist*)⁸³. Mais le maître franciscain objecte, en faisant remarquer que, malgré cette nudité, en concevant Dieu comme Être, l'intellect (*vernünflicheit*) le connaît comme son objet ; il n'atteint pas encore Dieu en Lui-même, comme le fait la volonté, quoiqu'elle l'atteigne sous le vêtement du Bien. Maître Eckhart est prêt à faire cette concession à son adversaire⁸⁴ : tant que l'intelligence connaît Dieu en elle-même, c'est-à-dire comme être, elle ne pourra jamais le concevoir « dans l'océan sans fond de son immensité » (*in dem mer stner gruntlôsicheit*)⁸⁵. Il faut bien le reconnaître : ni la connaissance (*bekantnisse*) ni l'amour (*minne*) ne nous unissent à Dieu⁸⁶. Mais il y a quelque chose qui les dépasse : c'est l'œuvre la plus haute et la plus pure que Dieu ait jamais pu opérer — la miséricorde (*barmherzicheit*)⁸⁷. Les deux facultés suprêmes — l'intellect et la volonté — dépendent également de cette lumière « bien plus haute », inconnue aux « maîtres païens ». Dans la lumière surnaturelle de la miséricorde divine ou de la grâce, l'intellect est plus noble que la volonté, quoi qu'en dise le Franciscain. En effet, l'argument des volontaristes aurait eu un sens pour quelqu'un qui n'admettrait pas que l'intellect humain *in via* puisse dépasser, dans la lumière de la grâce, le mode de connaître qui lui est propre. Mais le Dominicain de Thuringe n'était pas, sur ce point non plus, un disciple fidèle de saint

(82) *Ibidem*, p. 198, n. 213.

(83) *Serm. all.* 7 (Populi eius qui in te est misereberis), DW I, p. 122. Trad. fr. (Aubier), pp. 153-154.

(84) *Serm. all.* 9 (Quasi stella matutina...), DW I, pp. 152-153. Trad. Aubier, p. 162.

(85) *Serm. all.* 7, *ibid.*, p. 123. — L'expression *mer stner gruntlôsicheit* provient de *πέλαγος οὐσίας ἄπειρον καὶ ἀόριστον* (cf. Grégoire de Naziance, Or. XXXVIII, 7) de saint Jean Damascène (*De fide orth.* I, 9 : PG 94, col. 836), traduit par Burgondion de Pise : *totum enim in se ipso comprehendens habet ipsum esse velut quoddam pelagus substantiae infinitum et indeterminatum*. — Nous citons ce passage d'après M. Grabmann, *Philosophia perennis*, I, 211.

(86) *Ibidem*, p. 122.

(87) *Ibidem*, p. 123. — Cette « œuvre » *in dem hoechsten und in dem lûtersten*, *daz got gewürken mag* est à rapprocher de l'*opus bonum* du sermon latin cité à la p. 29. Cf. la note 72, à la p. 191.

Thomas⁸⁸. En connaissant Dieu *per speculum et in lumine*⁸⁹, l'intellect humain commence une ascension où il lui faudra abandonner les concepts, même celui de l'être, afin d'atteindre Dieu au delà de tout ce qui est objet de connaissance et d'amour, « dépouillé de la Bonté, de l'Être et de tout nom »⁹⁰. La réponse au Maître franciscain sera donc : « *Mais je dis que l'intellect est plus noble que le vouloir. Le vouloir saisit Dieu sous le vêtement du bien. L'intellect saisit Dieu nu, tel qu'il est, dévêtu du bien et de l'être* »⁹¹.

Aussi bien que la volonté dans l'amour, allumé par la grâce, l'intellect est donc capable d'atteindre Dieu en Lui-même, pour autant qu'il se dépasse dans une lumière reçue d'en haut. Mais il atteint Dieu d'une manière plus noble que la volonté, car la grâce permet à l'intellect de transcender son objet — l'être, pour saisir Dieu dans un dépouillement et anonymat total. *Item cum intellectus resolvat ad esse, oportet et hoc transire. Esse namque non est causa esse, sicut nec ignis est causa ignis, sed aliquid longe altius, in quod oportet ascendere... Nam et ipsum deum sub hoc nomine, immo sub omni nomine, debet transire anima*⁹². Dépasser l'être, dépasser Dieu, c'est le chercher dans l'« océan sans fond de son infinité », où Il n'est plus l'objet de connaissance, mais une « région de dissemblance infinie » par rapport à tout ce qui est et peut être connu. Eckhart revient, sans le savoir, à la source première de l'expression *regio dissimilitudinis*, en appliquant à Dieu ce que Platon disait de l'indétermination primitive du monde qui apparaît, dans le *Politique*, comme « l'océan sans fond de la dissemblance »⁹³.

La conversion vers Dieu, par la grâce et l'intellect, ouvre une voie d'ascension assimilatrice qui n'a point de terme. Toute « similitude » devra être dépassée, Dieu sera sans cesse « trouvé » et « cherché » de nouveau, car la règle de cette quête de l'Insaississable veut que l'on cherche Dieu de façon à ne jamais le trouver⁹⁴. L'homme qui s'engage sur cette voie doit être en même temps un *golsuoehender* et un *golvindender*

(88) Quoi qu'il accordât une valeur plus haute à la connaissance de Dieu par la grâce, saint Thomas n'y voyait qu'un perfectionnement du mode naturel de connaître : 1) par une lumière infuse renforçant la lumière naturelle ; 2) par de nouveaux phantasmes formés par Dieu dans l'imagination de l'homme (I^a, q. 12, a. 13). Puisque *in via* l'intellect ne dépasse point ses limites en connaissant Dieu, il faut bien reconnaître une supériorité *secundum quid* de la volonté sur l'intelligence : *Quando igitur res in qua est bonum est nobilior ipsa anima, in qua est ratio intellecta, per comparisonem ad talem rem voluntas est altior intellectu... Unde melior est amor Dei quam cognitio* (I^a, q. 82, a. 3). — Maître Eckhart refusera de faire cette concession à la volonté : il sera plus « intellectualiste » que S. Thomas.

(89) *V. supra*, p. 181.

(90) *Serm. all.* 9, DW I, p. 152. Trad. Aubier, p. 162.

(91) *Ibidem*, p. 153.

(92) *Serm. lat. XXIV*, 2, LW IV, p. 226, n. 247.

(93) *V. supra*, p. 175, note 3.

(94) *Serm. all.* 15, DW I, p. 253 (cité plus haut, p. 39, note 77).

mensche « en tout temps et en tout lieu, chez tout homme et selon tous les modes ». Ainsi il sera capable de croître toujours, de recevoir Dieu sans cesse, indéfiniment — *unde niemer ze ende komen des zuonemens*⁹⁵. Les textes de Maître Eckhart qui nous montrent l'ascension extatique de l'intellect comme un progrès incessant dans l'inconnaissance de Dieu font penser à l'« épectase » de saint Grégoire de Nysse⁹⁶. Cependant, chez le Père cappadocien, la « course infinie » est une image dynamique conçue pour exprimer le caractère de l'union béatifiante dans laquelle Dieu reste toujours transcendant, selon son essence inconnaissable, au *νοῦς* créé qui est constamment dilaté dans sa déification sans terme. Pour le théologien de Thuringe, le progrès indéfini ne saurait exprimer la béatitude éternelle : il appartient plutôt au mode de connaître Dieu ici-bas, dans l'Esprit-Saint qui fait passer l'intellect humain « de clarté en clarté », en agissant comme Cause finale sur les facultés supérieures de l'homme. Pour atteindre son objet absolu en Lui-même, en tant que Bien ou Fin unique, la volonté n'aura pas à se surpasser en renonçant à l'amour ; par contre, l'intellect, s'il est appelé à monter en Dieu pour l'atteindre en Lui-même, ne saura le faire aussi longtemps que Dieu reste un objet de connaissance sous un nom quelconque, celui de l'Être ou celui de Dieu. L'intellect ne pourra donc montrer *in via* sa supériorité sur la volonté, s'il ne renonce à la connaissance. En effet, comme Fin dernière où les êtres doués d'intelligence trouveront leur repos, Dieu ne peut être connu que dans la « ténèbre » et par l'« inconnaissance »⁹⁷. Dans cette perspective de l'ascension vers un terme transcendant toujours cherché et jamais trouvé, la théognosie de Maître Eckhart se rencontre avec l'apophase extatique de Grégoire de Nysse, inconnue aux occidentaux du xiv^e siècle ; mais c'est à Denys, tributaire de Grégoire, que le mystique thuringien se référera toutes les fois que la « dissemblance infinie » l'obligera à préférer les négations aux affirmations⁹⁸. Cependant, si la montée apophasique de l'intellect *in via* ne peut être qu'illimitée, ce n'est pas « l'inconnaissance » qui fera trouver Dieu dans la béatitude éternelle ou dans l'expérience mystique du « ravissement au troisième ciel » : comme nous le verrons, la dernière exigence de la théologie négative d'Eckhart l'obli-

(95) *Die Rede der Unterscheidung*, XXII, éd. E. Diederichs, in *Kleine Texte für Vorlesungen und Übungen*, n. 117 (Bonn 1913), p. 39. Pf., p. 573.

(96) Sur l'« épectase » de saint Grégoire de Nysse voir J. Daniélou, *Platonisme et théologie mystique* (Paris 1944), pp. 309-326.

(97) *Serm. all.* 15, DW I, pp. 252-253.

(98) Sur l'utilisation de Denys par Maître Eckhart voir M. de Gandillac, in *Dictionnaire de Spiritualité*, III, pp. 358-360.

(99) Dans le *serm. lat. XXII* (LW IV, pp. 202-203, n. 216) Maître Eckhart distingue quatre modes d'extase, en suivant de très près le texte du *De veritate* (q. 13, a. 2, ad ultimum) de saint Thomas.

gera à supprimer la recherche de l'Introuvable, en renversant la perspective de l'ascension de l'intellect humain en Dieu¹⁰⁰.

4. Apophasis de l'opposition.

Maître Eckhart n'a pas méconnu le rôle secondaire et subordonné que la méthode négative doit recevoir dans la théologie naturelle. Dans son sermon latin sur saint Augustin il veut bien admettre qu'un théologien puisse connaître Dieu *ablatiōe, eminentia et causa*, sans s'engager dans la voie de l'expérience mystique. En effet, en connaissant Dieu *ablatiōe*, on utilise le même procédé privatif qui nous permet de connaître la matière première tout en l'ignorant. Il est vrai que la raison de l'incognoscibilité n'est pas la même dans les deux cas : Dieu excède la proportion de notre intellect par l'éminence de son être, tandis que la matière ne l'atteint pas par déficience, n'étant pas l'*esse* ou l'*ens* qui est l'objet propre de l'intellect¹⁰¹. Comme le dit Boèce¹⁰², « Dieu et la matière, insaisissables dans un concept intégral et parfait, ne peuvent être connus que par une sorte d'élimination de toute autre chose ». N'ayant pas de forme qui nous soit connaissable, Dieu doit donc être connu indirectement : *per solam alterius formae remotiōem ; quasi ab aliis eligendo separatur et separando eligitur*¹⁰³. Si, après avoir cité Boèce, Maître Eckhart rappelle également la sentence de Denys sur la vérité des négations et l'insuffisance des affirmations au sujet de Dieu¹⁰⁴, ce n'est pas à dire nécessairement qu'il désire exalter ici l'inconnaissance mystique par rapport au discours positif du théologien. Avec la voie de l'éminence et celle de la causalité, la *via remotiōis* n'est qu'un moyen de connaissance rationnelle, connaissance que l'on peut avoir de Dieu *per speculum et in aenigmale*, sans aucun concours d'une lumière supérieure, celle de la grâce¹⁰⁵. Cette connaissance n'est nullement extatique et n'exige aucune « ascension » de l'intellect¹⁰⁶.

(100) Les deux perspectives — recherche sans découverte (*ascensio*) et découverte sans recherche (*humilitas*) — sont présentées ensemble dans une formule lapidaire, à la fin du *serm. all. XV* (DW I, p. 253) : *Du solt in suchen, also das du in niēna vindest. Suchest du in nit, so vindest du in.*

(101) Sur la connaissance négative de la matière première, voir *Exp. in Gen.*, I^a ed., LW I, pp. 215-216, nn. 40-41 (cf. *ibid.*, pp. 60-61).

(102) *Liber de persona et duabus naturis*, PL 64, col. 1341bc : *Deus et materia integro perfectoque intellectu intelligi non possunt, sed aliquo tamen modo caeterarum rerum privatione capiuntur.*

(103) *Sermo de beato Augustino Parisius habitus*, LW V, p. 92, n. 4.

(104) *Ibidem.* — *De cæl. hier.* II, 3 : PG 3, col. 141a.

(105) *Ibidem.*, pp. 92-93, n. 4.

(106) Comme la voie négative de *remotio*, chez Gilbert de la Porrée, nécessaire pour l'« inspection intellectuelle de la forme divine » (*Comment. in lib. Boëthii de duabus naturis et una persona Christi*, PL 64, coll. 1361c-1362a ; éd. critique N. M. Haring, dans *Archives...*, XXI, pp. 262-263). Voir A. Hayen, *Le Concile de Reims et l'erreur*

D'ailleurs les trois voies dionysiennes — *ablatione, eminentia et causa*¹⁰⁷ — ont été réunies dans la théologie naturelle de saint Thomas, qui en a fait trois éléments d'une seule méthode pour transférer à la Cause divine les perfections connues dans les effets créés¹⁰⁸. Plus haut, en parlant de la doctrine des noms divins chez Eckhart, nous avons vu que cette façon d'interpréter Denys, en réduisant sa voie négative à la fonction de purificatrice des concepts prédicables de Dieu (négation du *modus significandi*), n'avait pas été étrangère au dominicain de Thuringe. Certes, un professeur de *sacra pagina* ne pouvait envisager autrement l'apophase du *De divinis nominibus* lorsqu'il devait justifier devant ses auditeurs la possibilité du discours théologique. Mais Eckhart n'a pas été uniquement un professeur de théologie : à la vocation d'un « maître de doctrine » il a toujours préféré celle d'un « maître de vie »¹¹⁰. Or la « vie » qu'il voulait prêcher était la grâce, la vie éternelle, *l'unum esse et vivere in deo et cum deo*¹¹¹. Maître Eckhart exposera donc les règles de la prédication des noms divins, en soumettant l'apophase à la cataphase, quand l'exégèse scripturaire le posera devant le problème de la polynymie, mais il préférera apprendre à ses auditeurs un autre mode de connaître Dieu, où la négation prévaudra sur l'affirmation.

En connaissant Dieu *per speculum et in lumine*, le théologien s'engage dans une voie d'ascension intellectuelle qui l'oblige à abandonner les créatures pour chercher à atteindre Dieu en Lui-même, dans sa « solitude »¹¹². Tous les noms prédicables de Dieu à partir de l'être créé, voire

théologique de Gilbert de la Porrée, dans *Archives...*, X, pp. 80-82. La même *remotio* rend possible l'intuition de l'« usie » divine *sine subiecta materia*, chez Clarembaud d'Arras (*Expositio super librum Boëthii De Trinitate*, éd. W. Jansen, p. 29). Eckhart dépend étroitement de Clarembaud dans son sermon sur saint Augustin (LW V, p. 90, n. 2). Voir *ibid.*, p. 91, note 1.

(107) Maître Eckhart, avec saint Thomas, trouve ces trois voies dans les *Noms divins* (VII, 3 : PG 3, col. 872a). Eckhart a suivi la traduction de Jean Scot Érigène (PL 122, col. 1155b) : *omnium ablatione et eminentia, in omnium causa*. Sur l'utilisation de ce texte de Denys par saint Thomas, voir J. Durantel, *Saint Thomas et le pseudo-Denis* (Paris 1919), p. 188, n. 163.

(108) Voir *Super I lib. Sent.*, d. 3, exp. text. (éd. Mandonnet, I, p. 88s), où l'on trouve la formule *per causalitatem, per remotionem, per eminentiam*. Cf. *In Boëthii De Trinitate*, q. 1, a. 2 : *Dicit Dionysius quod cognoscitur ut omnium causa, ex excessu et ablatione*.

(109) *V. supra*, pp. 86 et 95. Nous y avons signalé chez Maître Eckhart un quatrième élément, également emprunté au pseudo-Denys, élément non utilisé dans la *via eminentiae* de saint Thomas : l'unification de toutes les perfections prédicables dans le nom suprême de l'Un. Cf. J. Durantel, *loc. cit.* et p. 179, n. 141.

(110) Sur « Iesemeister » et « Iebemeister », voir M.-A. Lücker, *Meister Eckhart und die devotio moderna* (Leiden 1950), p. 9 et *passim*, dans le premier chapitre, sur la doctrine ascétique d'Eckhart.

(111) *Serm. lat. IX*, LW IV, p. 94, n. 99. Cf. *Serm. lat. II*, 2 (*ib.*, p. 17, n. 16) et *XVII*, 6 (*ib.*, p. 167, n. 179) où Maître Eckhart identifie la grâce à la « vie ».

(112) La « solitude », pour Maître Eckhart, est une notion très riche de sens, comme on pourra le juger d'après l'utilisation de ce texte d'Osée 2, 14 : *et ducam eam in solitu-*

le nom même de l'Être, devront s'effacer devant l'altérité radicale de la Cause de tout ce qui est, car sur la voie interminable de l'assimilation par la grâce Dieu apparaît comme toujours Autre, transcendant à toute similitude. Cet acheminement vers l'inconnaissance est une préparation à l'extase ; on peut même dire que c'est déjà un état extatique, puisque le premier mode de ravissement, celui de l'intention, correspond à ce que Denys appelle « extase d'amour »¹¹³. L'on ne saurait donc rester ici au niveau des concepts purifiés qu'un théologien, voué à ses seules facultés naturelles, se contente de prédiquer *per eminentiam*, en parlant de la Cause première. En disant que Dieu est éminemment Être, Bonté, Sagesse, etc., on reste encore attaché aux concepts trouvés ici-bas, on n'abandonne pas les créatures pour chercher à connaître leur Cause en elle-même. Il faudra donc couper ce fil, renoncer à l'éminence qui suppose la similitude des effets à la Cause, il faudra « haïr la ressemblance »¹¹⁴ pour « monter en Dieu », étant attiré par la grâce vers la dissemblance totale de la Cause première. Dans cette voie nouvelle de la connaissance de Dieu, seul le premier élément de la méthode thomiste reste intact : Dieu est encore connu comme Cause de tout ce qui est. Mais le second élément, le moment négatif, qui devait corriger les affirmations en éli-

dinem et loquar ad cor eius. Dans les deux traités allemands d'Eckhart, *Daz buoch der göttlichen troestunge* (DW V, p. 46, ll. 14-16) et *Von dem edeln menschen* (*ibid.*, p. 119, ll. 2-8), la *solitudo* du texte biblique, traduite par *einoede*, « désert », reçoit le sens d'unité, car Eckhart parle ici de *ein*, « un ». Le *serm. all.* 12 (DW I, p. 193, l. 3) rapproche *einicheit* (unité) et *wüestunge* (un autre terme pour *solitudo* = désert). Voir, sur la valeur du terme *einicheit* dans ce sermon (qui recouvre, en allemand moderne, le sens de « Einigkeit » et de « Einsamkeit », sous celui d'« Eincheit ») la note dans M. Bindschedler, *Meister Eckhart: Vom mystischen Leben* (Bâle 1951), p. 49.

(113) *Serm. lat. XXII*, LW IV, pp. 202-203, n. 216 : Primum (raptus) intentionis, quando contemptis creaturis soli deo amore coniungitur... Primum exstasis amoris, secundum Dionysium. — *De div. nom.* IV, 13 : PG 3, col. 712. — Cf. ce passage de l'*Exp. in Io.*, C. f. 131^{vb}, ll. 5-32, où Eckhart parle des dispositions de l'âme qui veut recevoir Jésus, en commentant le texte *Cum esset sero, die illa una sabbatorum*, etc. (Jean 20, 19). La première condition nécessaire pour disposer l'âme à l'extase est de renoncer à toute connaissance de créatures (ll. 5-21) : Notandum igitur quod anima volens Ihesum, salutem scilicet, suscipere qualis esse debeat et etiam quid Ihesus in ipsa operetur, docetur in verbis de quibus hic fit mentio. Ait ergo 1^o : *cum sero esset*, id est post occasum solis, rerum temporalium scilicet, in tenebris ignorantie et affectionis rerum mundanarum. Supra, 1^o : *lux in tenebris lucet*. Et Augustinus in sermone de sancto Paulo dicit : ' quando cetera non videbat, deum videbat '. Unde de Iacob dicitur Genesi quod vidit scalam et dominum innixum scale cum dormiret, post solis occasum. Psalmus : ' qui ascendit super occasum, dominus est nomen illi '. Ut sit sensus : quicumque ascendit super occasum, altior factus omnium quod occasum et defectum patitur, ipse vero et nominatur dominus, divinus, habens divinum, dominatur mundo et passionibus, secundum illud psalmi : ' Tu dominaris potestati maris, motum autem fluctuum eius tu mitigas '. Hoc est ergo primum disponens animam ut in ipsam veniat Ihesus.

(114) *Daz buoch der göttlichen troestunge*, DW V, p. 34. Cf. Actes du procès, éd. Théry, *Archives...*, I, p. 163.

minant le « mode de signifier » impropre, prend à présent le dessus sur le moment positif : en tant que Cause, Dieu n'est rien de ce qui est¹¹⁵ ; aucun concept ne peut donc le désigner positivement. Quant au troisième élément, il est complètement réformé, l'éminence étant remplacée par l'opposition : si la créature est l'être, Dieu ne l'est pas. Cette voie de dissemblance qui doit nous faire connaître la Cause libérée de liens positifs avec les effets, consiste à nier de Dieu tout ce qu'on peut affirmer des créatures, sans aboutir cependant à l'inconnaissance absolue grâce au rapport d'opposition que l'on maintient entre les deux termes.

Maître Eckhart ne renonce guère aux tentatives d'exprimer dans une spéculation philosophique les données de l'expérience religieuse. En s'assimilant à Dieu par la grâce, on découvre une dissemblance croissante entre l'assimilé et le terme transcendant de l'assimilation. Les *naturalia* peuvent aider à faire comprendre cette loi spirituelle. Cependant l'exemple du feu qui assimile le bois, en le disposant par la chaleur à la réception de la nouvelle forme, n'est pas suffisant pour montrer la dissemblance dans l'assimilation de la créature à Dieu, car le feu qui engendre sa forme dans le bois agit comme une cause univoque. Si l'on veut parler de l'action assimilatrice de la grâce sous l'image de la chaleur sans compromettre la transcendence de Dieu, il faudra recourir à l'exemple d'une cause analogique, cause dont la nature n'a rien de commun avec ses effets¹¹⁶. L'exemple du ciel, source première du feu où il n'a pas de chaleur, source vers laquelle le feu terrestre tend indéfiniment sans jamais l'atteindre, convient mieux pour donner une idée du diapason de dissemblance infinie qui s'ouvre à l'âme enflammée par l'amour de Dieu¹¹⁷ : *ubi iam gratia non gratia formaliter, sed virtualiter, sicut calor in caelo, ubi iam nec bonum, nec suave, nec esse*¹¹⁸.

A la démesure de l'amour correspondra la prépondérance de la négation dans la connaissance de Dieu, la démesure de l'élan apophatique qui doit trouver un certain ordre, sinon un équilibre, par l'application du principe de l'opposition, substitué à celui de l'éminence. En effet, l'intellectualisme du mystique dominicain ne le laisse pas tolérer que, sous le régime de la grâce, la connaissance cède le pas à l'amour : elle doit l'accompagner, comme Pierre qui courait, ensemble avec Jean, vers le tombeau du Seigneur¹¹⁹. Sur cette voie de l'ascension en Dieu, l'intellect attiré par l'Esprit-Saint vers la Fin dernière refuse de la recevoir comme Bien — objet de la volonté, comme Être — son propre objet, comme Dieu —

(115) *V. supra*, pp. 195-196.

(116) Sur les causes univoques et analogiques voir *Exp. in Io.*, LW III, pp. 150-152, nn. 182-183. Cf. quelques passages importants du *Liber Parabol. Genes.* que nous examinons dans le chapitre suivant.

(117) *Daz buoch der götlichen tröstunge*, DW V, pp. 31-32.

(118) *V. supra*, p. 192, note 73.

(119) *Exp. in Io.*, C. f. 131^{ra}, l. 23-131^{rb}, l. 10.

cause efficiente des créatures. Mais tant que l'unité-identité divine transcende son expérience, l'esprit humain sur la voie du retour en Dieu reste encore soumis à la dualité : plus noble que l'efficience, la fin n'en est pas moins une cause extérieure. Si en le découvrant comme Cause toujours dissemblante le théologien se voit obligé de dépouiller Dieu de tous ses noms, il n'abandonnera pas pourtant le discours théologique. Puisqu'il s'agit encore de Cause première, l'apophase mystique n'imposera pas le silence à la pensée ; tant que la dualité Dieu-créature subsiste, la montée de l'intellect en Dieu sera dotée d'une spéculation nouvelle, régie par l'opposition. Le Dieu anonyme de Denys pourra être opposé, dans sa dissemblance radicale, à toute similitude créée, ce qui permettra de le désigner soit par des concepts négatifs, soit par des expressions qui recevront un sens négatif du fait d'être mises en opposition à tout ce qui peut être dit des effets créés. L'apophase de l'opposition procure à Maître Eckhart la possibilité d'exprimer dialectiquement, en termes d'une spéculation rationnelle, la perspective dans laquelle la Cause première apparaît à l'intellect humain sur la voie mystique du retour à Dieu par la grâce. Ceci n'empêche pas le théologien de Thuringe, surtout dans ses sermons d'édification spirituelle, de se maintenir dans la négativité de l'inconnaissance mystique, du type dionysien, aussi longtemps qu'il le juge nécessaire.

Quand Dieu se présente aux facultés supérieures de l'âme comme la Fin dernière vers laquelle tendent toutes les créatures, la connaissance embrasse la voie de l'amour, qui est un « mode » (*wise*) sans aucun mode, d'après saint Bernard. Il n'en saurait être autrement, car « cette Fin n'a point de mode, elle dépasse tout ce qui est mode et s'étend en largeur »¹²⁰. Maître Eckhart cite l'exemple d'une fin naturelle, appartenant à la réalité d'ici-bas, qui peut être dite « sans modes », en tant que fin. Le médecin qui veut rendre sain un malade n'a pas à concevoir la santé qu'il cherche selon un mode quelconque : cette fin a un caractère absolu, sans « modes » qui la limiteraient. Par contre, les moyens dont il dispose pour rétablir la santé doivent être utilisés par le médecin selon des modes précis, déterminés par la maladie¹²¹. Il faut noter que l'exemple de la santé, inconditionnée dans un être vivant et « modale » dans la médecine ou dans l'urine, qui sont dites « saines » dans un certain sens limité, est un lieu commun de tous les exposés scolastiques sur la notion de l'analogie¹²² ;

(120) *Serm. all.* 9, DW I, p. 144. — Saint Bernard, cité ici par Eckhart, parle aussi de l'*immensum* et *infinium* au sujet de la « fin » dans l'amour de Dieu : *De diligendo Deo*, c. 6, n. 16 (PL 182, coll. 983-4).

(121) *Ibidem*, pp. 144-145. Cf. *Exp. in Io.*, C. f. 125^{rb}, ll. 2-6 : ... bona spiritualia non habent modum nec mensuram. *Supra*, 3^o : *non enim ad mensuram dat deus spiritum. Unde nec medicus modum aut mensuram prefigit sanitati ultra quem non procedit ; medicina autem, que in se non est bona, sed infirmitas et indigentia facit eam bonam, illi dat modum et mensuram.*

(122) Cet exemple est emprunté à Aristote, *Métaphysique* IV, 2, 1003a 33-b. Cf. S. Thomas, *I^a, q. 13, a. 5, resp.*

il figurera souvent, à ce titre, dans les œuvres latines de Maître Eckhart. Mais l'analogie doit avoir un sens positif, pour autant qu'elle permet l'utilisation des mêmes concepts (être, bonté, etc.), quoique selon des modes différents d'attribution, au sujet de Dieu et des créatures. Cependant ici, dans le sermon allemand *Quasi stella matulina*, l'exemple de la santé qui est *âne wise* (en tant que fin du traitement médical) a plutôt une portée négative. Il doit nous apprendre que Dieu, Cause finale qui attire la volonté et l'intellect, doit être aimé d'un amour illimité et connu d'une connaissance indéterminée, s'étendant au delà des concepts ou « modes » du connaître rationnel, vers une « inconnnaissance » mystique. Rappelons que c'est justement ce sermon qui a fourni à l'attention malveillante des enquêteurs de Cologne, suivis par quelques critiques modernes, les textes apophatiques les plus forts, allant le plus loin dans le sens de la négation¹²³. Examinons ces passages condamnés, où l'être et la bonté sont refusés à Dieu.

« Dieu n'est ni être ni bonté. La bonté s'attache à l'être et n'est pas plus vaste que l'être, car, s'il n'y avait pas d'être, il n'y aurait pas de bonté, et l'être est plus pur encore que la bonté. Dieu n'est ni bon, ni meilleur, ni le meilleur de tous. Qui qualifierait Dieu de bon serait aussi injuste à son égard que s'il qualifiait le soleil de noir. »¹²⁴ La Bonté qui s'attache à l'Être comme sa qualification transcendente ne saurait le dépasser en étendue ; or, en tant que Fin absolue, Dieu s'élargit infiniment¹²⁵ ; sa dissemblance le place au delà de tous les modes sous lesquels on pourrait le concevoir, même au delà de l'Être, « plus pur » pourtant que la Bonté, objet de la volonté. En effet, Dieu peut être *aimé* sans modes en Lui-même comme Bonté, mais Il n'est pas *connu* sans modes tant que la pensée se contente de le concevoir comme « bon, meilleur ou le meilleur de tous », en le comparant, en quelque sorte, aux créatures, sous le mode de la bonté porté au degré suprême de l'éminence. De même qu'une définition négative, par un concept contraire, ne convient pas au soleil qui tient le premier rang de clarté dans le monde sensible, une prédication positive poussant un concept au premier rang d'excellence ne peut convenir à la Cause transcendante de tout ce qui est. On commet une erreur de jugement en disant que le soleil est noir, mais il est juste de

(123) Actes du procès, éd. Théry, *Archives...*, I, p. 259 : Deus non est bonus nec melior nec optimus. Ita male dico quandocumque deum voco bonum, ac ego album vocarem nigrum. — Maître Eckhart répond (*ibid.*, p. 263) : dicendum quod deus utique, cum sit super omne nomen, quo ipsum nominare possumus, excellentior est quam album super nigrum. — Néanmoins cette proposition a été condamnée par la bulle *In agro dominico* comme hérétique (28) : Denzinger, n. 528. — Plus haut, en parlant d'une autre voie théologique chez Maître Eckhart, nous avons signalé la critique injuste de cet article incriminé dans une étude du R. P. Théry : *v. supra*, chapitre II, note 181.

(124) *Serm. all.* 9, DW I, p. 148.

(125) *V. supra*, p. 201, note 120.

dire « Dieu n'est pas bon ». Le même principe sera appliqué à l'Être¹²⁶, objet de l'intellect

Comme nous l'avons vu, pour l'intellect qui cherche à connaître Dieu en Lui-même l'Être est encore un mode, une détermination qui limite son immensité¹²⁷. Les « petits maîtres » (bacheliers en théologie) qui parlent à l'école sur la division de l'être en dix « modes » savent très bien que Dieu n'est pas soumis aux catégories d'Aristote¹²⁸. Mais l'être qui appartient en premier lieu à la substance, l'être qui fait de toute substance un *ens* ne convient pas non plus à la Cause de tout être. Puisque l'opération d'un être est déterminée par ce qu'il est, aucun agent ne peut opérer au delà de son être formel ; or Dieu créait de l'être tant qu'il n'y avait aucun être. *Gol wërkel über wesene inder wîle, da er sich geregen mac, er wërkel in unwesene*¹²⁹. Cette liberté de Dieu opérant dans le « non-être », se mouvant dans l'immensité d'une étendue vide de tout ce qui est, s'oppose au caractère statique et figé de l'esse commune qui se divise et se laisse découper en essences inégales, classées systématiquement dans l'arbre de Porphyre. Il faut avoir la docte naïveté d'un professeur, un esprit vraiment « grossier », pour s'imaginer que les théologiens disent quelque chose de sensé quand ils appellent Dieu « Être pur ». « *Des maîtres grossiers disent que Dieu est un Être pur ; Il dépasse l'être autant que le plus haut des anges dépasse une mouche. Je dirais quelque chose d'aussi injuste si j'appelais Dieu une essence que si j'appelais le soleil pâle ou noir. Dieu n'est ni ceci ni cela. Et un maître dit : Qui s'imagine avoir connu Dieu et qui a connu quelque chose, celui-là n'a pas connu Dieu.* »¹³⁰

L'inconnaissance apophatique ne peut aller plus loin, puisque toute positivité, tout *ihl*¹³¹ semble être exclu par la dissemblance divine. Il est

(126) Dans ce sermon *wesen* implique une détermination, un « mode » (*wise*) ; il est donc opposé à *wîle*, à l'étendue indéterminée qui est l'*unwesen* dans lequel Dieu se meut et agit librement.

(127) *V. supra*, pp. 193-195 et la note 85.

(128) *Serm. all.* 9, DW I, p. 147.

(129) *Ibidem*, p. 145.

(130) *Ibidem*, pp. 145-146. — Le « maître » cité ici est, probablement, Denys qui s'exprime dans un sens analogue dans sa I^{re} Épître (PG 3, col. 1065). Saint Thomas le cite, en traduction de Jean Sarrazin, dans la II^a II^ae, q. 180, a. 5, ad 1^{um} : si aliquis videns Deum intellexit quod vidit, non ipsum vidit, sed aliquid eorum quae sunt eius.

(131) Le jeu des oppositions de *ihl* et *niht* se rencontre dans la poésie mystique de XIII^e et XIV^e siècles. Ainsi Mechthilde de Magdebourg disait :

Du solt minnen das niht,
du solt vliehen das iht...

Voir *Offenbarungen der Schwester Mechthild von Magdeburg oder das fließende Licht der Gottheit*, éd. Dom Gall Morel (Ratisbonne 1869), p. 17. Cf. G. Lüers, *Die Sprache der deutschen Mystik des Mittelalters im Werke der Mechthild von Magdeburg* (Munich 1926), p. 293. — Citons également le poème allemand du début du XIV^e siècle, connu sous le nom de *Granum sinapis*. Anonyme, comme le long commentaire latin rédigé

vrai que Maître Eckhart ajoute aussitôt : « En disant que Dieu n'est pas un être et qu'Il est supérieur à l'être, je ne Lui ai pas refusé l'être ; au contraire, j'ai exalté l'être en Dieu ». Mais l'exemple du cuivre qui, dans un objet en or, a un mode d'être plus élevé (*ist dâ in einer hoehern wise*) qu'en lui-même¹³², nous montre bien qu'il s'agit de l'*esse primum* des créatures, de l'être virtuel des effets créés dans la Cause première, plutôt que de la Cause elle-même en tant qu'Être. Connues dans leur Cause essentielle, où elles ont la plénitude de l'être, les choses créées, inégales dans leurs natures propres, apparaissent comme ontologiquement égales dans les idées divines : « l'ange suprême, l'âme et le moucheron ont un archétype égal en Dieu »¹³³. Cependant, si l'être est attribué aux créatures, il faut l'éliminer de leur Cause, en vertu du principe de l'opposition qui régit ici la connaissance négative de Dieu¹³⁴. La « plénitude » et la « pureté » de l'être, deux modalités contradictoires et complémentaires que Maître Eckhart ne sépare jamais quand il parle de Dieu en termes de l'être, sont dissociées ici pour s'opposer l'une à l'autre : la première, positivité ontologique comprenant tous les modes d'être, convient à Dieu considéré dans son rapport aux êtres créés ; la deuxième reçoit un sens négatif qui doit exclure de la Cause absolue, considérée en elle-même, tous les modes d'être. C'est vers ce dernier aspect que Maître Eckhart oriente sa recherche négative, sans perdre de vue, dans ce sermon allemand, l'aspect opposé qui permet d'attribuer à Dieu l'Être et la Bonté.

Il est dit dans l'Évangile (Marc 10, 18) : « personne n'est bon, sinon Dieu ». Être bon, c'est communiquer aux autres ce qu'on a, se communiquer (*gemeinen sich*), devenir « commun » (*gemeine*). Or aucune créature ne peut se communiquer, car elle tient « de l'autre » son être et toutes

un peu plus tard, ce petit poème a été attribué, sans aucune raison suffisante, à Maître Eckhart. Voir M. Bindschedler, *Der lateinische Kommentar zum granum sinapis* (Bâle 1949), à qui nous empruntons ces deux passages :

din selbis icht
 mus werdin nicht ;
 al icht, al nicht trib obir hor...
 sink al myn icht
 in gotis nicht,
 sink in di grundelose vlut.

(132) *Serm. all.* 9, DW I, pp. 146-147.

(133) *Ibidem*, p. 148. La traduction du mot *bild* (image) par « archétype » (trad. fr. Aubier, p. 161) est justifiée par le contexte, car il s'agit ici des idées divines. Quand Eckhart dit, dans le passage signalé du sermon allemand 9, *in gote sint aller dinge bilde glich, aber sie sint ungleicher dinge bilde*, il exprime la même pensée que l'on trouve dans *Exp. in Gen.*, I^a ed. (LW I, p. 79, n. 155) : *Propter quod doctores dicunt quod in deo rerum inaequalium aequales sunt ideae* (voir la note 2 dans l'éd. des serm. all., *loc. cit.*).

(134) M. Jos. Quint a eu raison de citer ici (p. 146, note 1) un passage de la question parisienne *Utrum in deo sit idem esse et intelligere*. Dans le sermon allemand *Quasi stella matutina* la pensée d'Eckhart se meut dans la même perspective doctrinale.

ses perfections, n'étant par elle-même qu'une particularisation de ce qu'elle reçoit. Dieu seul est par Soi-même et, par conséquent Il se communique Soi-même dans tous ses dons, n'étant pas limité par une essence fermée, et c'est ainsi qu'Il entre dans les essences de tous les êtres¹³⁵. Pour autant qu'Il est Être, Dieu est donc « ce qu'il y a de plus « commun » (*Got ist daz aller gemeineste*)¹³⁶ et cette « communauté », qui est en même temps « communicabilité », rapproche ici l'Être de la Bonté, du *Bonum diffusivum sui*¹³⁷. Dans la perspective doctrinale du sermon *Quasi stella matulina*, Dieu qui est en Lui-même supérieur à l'Être se rend Être, c'est-à-dire ce qu'il y a de plus commun, en se laissant participer par tout ce qui est. C'est dans le même ordre d'idées que Maître Eckhart dit ailleurs¹³⁸ *deo esse est dare esse* : l'être de Dieu consiste à donner l'être aux créatures. Rappelons aussi d'autres passages des œuvres latines, étudiés plus haut¹³⁹, où le Dieu de Maître Eckhart apparaissait exclusivement comme le *Quo est* des créatures, se rapprochant ainsi du *Necesse Esse* d'Avicenne, sans quiddité ou essence. Mais si dans le rapport théocosmique Dieu est connu comme *Esse omnium*, la pensée qui monte plus haut, pour l'atteindre en Lui-même, cherchera Dieu dans son indépendance vis-à-vis de tout ce qui le reçoit comme Être commun aux *omnia*.

Cette pensée négative opposera à l'aspect de communicabilité universelle de Dieu un autre aspect, où, supérieur à l'Être, Dieu n'est plus *daz aller gemeineste*, mais *daz aller eigenlicheste* : « ce qu'il y a de plus propre »¹⁴⁰. Dissociée d'avec l'être, l'identité avec Soi-même, propre à Dieu seul, reçoit ici un caractère méta-ontologique et doit s'exprimer uniquement en termes de connaissance. Ce n'est plus l'Être qui *est* par Soi, mais le Connaitre qui *se connaît* Soi-même en Soi-même : *Got in sin selbes bekantnisse bekennel sich selben in im selben*¹⁴¹. L'Être (*wesen*) n'est que la cour

(135) *Serm. lat. XXIX*, LW IV, p. 264, n. 296 : *Deus solus illabitur omnibus entibus ipsorum essentiis. Nihil autem aliorum illabitur alteri.* — Ce texte est rappelé en note par J. Quint, p. 149.

(136) *Serm. all. 9*, DW I, p. 149.

(137) *V. supra*, chapitre II, note 90.

(138) *Exp. in Gen., I^a ed.*, LW I, p. 77, n. 146 : *sicut creatura habet esse suum, et suum esse sive sibi esse est accipere esse, sic deo esse est dare esse, quia universaliter ipsi agere sive operari est esse.*

(139) *V. supra*, pp. 101-102.

(140) *Serm. all. 9*, DW I, pp. 154-155 : *Daz aller eigenlicheste, daz man von gote gesprechen mac, daz ist wort und wårheit. Got nante sich selber ein wort. Sant Iohannes sprach : ' in dem anevange was daz wort ', und meinet, daz man bi dem worte si ein biwort. — Les quatre « transcendentaux » sont ici partagés entre deux aspects, le « commun » et le « propre » : l'Être et la Bonté sont attribués à l'action extérieure (création), tandis que l'Unité et la Vérité appartiennent à l'action intérieure de l'Intellect paternel (génération du Verbe). Doué d'intellect, l'homme est en relation particulière avec le Verbe divin : il doit être l'« adverbe » (*biwort*) et puiser sa béatitude dans cette « connaissance qui plane à l'intérieur » (*in dem inswebendem bekantnisse*) par laquelle Dieu Lui-même est bienheureux.*

(141) *Ibidem*, p. 150.

extérieure (*vorbürge*), le parvis de Dieu, où Il habite en se communicant à toutes choses, tandis que l'Intellect (*vernünffticheit*) est le temple, où Dieu demeure seul dans la splendeur de sa sainteté. *Niergen wonet got eigenlicher dan in sinem tempel, in vernünffticheit*¹⁴².

Comment concilier ces deux aspects, l'intérieur et l'extérieur, « le plus propre » et « le plus commun », l'Intelligence et l'Être? Eckhart ne le dit pas dans ce sermon allemand et l'on pourrait croire qu'il introduit ici une dualité en Dieu : d'une part, c'est l'Intelligence pure ou l'Intellection de Soi-même comme Identité exclusive ; d'autre part, c'est l'Être qui inclut tout ce qui est, en contenant les créatures dans leurs « raisons » ou idées. Cependant, si l'aspect Être (pareil à l'Intelligence-Être de Plotin) semble constituer un deuxième niveau divin chez Maître Eckhart, un « parvis » du « temple » — Intellect (qui correspondrait alors à l'Un-au-delà-de-l'Être chez Plotin), cette gradation ne suppose aucune complexité réelle en Dieu. La dualité de niveaux est une erreur de vision¹⁴³ qui devient inévitable sur la voie ascendante de la connaissance négative, lorsque, ayant une fois dépassé l'Être pour monter plus haut, au lieu de l'exclure radicalement de Dieu en tant que « première chose créée » (comme Eckhart le fera ailleurs)¹⁴⁴, le théologien se croit obligé de justifier l'attribution de l'Être et de la Bonté à la Cause première. S'il y parvient, c'est à condition d'opposer à Dieu-*Esse omnium*, riche de tous les modes d'être, le même

(142) *Ibidem*. — Maître Eckhart répète ici, en l'explicitant, l'une des trois sentences des « 24 philosophes » qu'il avait citées au début du sermon (p. 142) : *als der ander meister sprach, daz got ist ein vernünffticheit, diu dâ lebet in sîn aleines bekantnisse, in im selber aleine blibende, dâ in nie niht engeruorte, wan er aleine dâ ist in siner stilheit*. — Le texte original de la 20^e proposition dit simplement : *Deus est, qui solus suo intellectu vivit* (éd. Beaumker, p. 38).

(143) Le thème du « parvis » et du « temple » dans ce sermon de Maître Eckhart peut être rapproché des trois degrés de contemplation de Dieu dans l'*Itinerarium mentis in Deum*. Saint Bonaventure les appelle : *atrium ante tabernaculum, sancta et sancta sanctorum*. Ce dernier aspect comporte encore deux modes ou degrés de contemplation, *quorum unus versatur circa essentialia Dei, alius vero circa propria personarum*. Le premier, fondé sur la révélation de l'Exode, *Ego sum qui sum*, appartient à l'Ancien Testament et manifeste l'unité de l'essence de Dieu ; Damascène a suivi Moïse en faisant du *Qui est* le premier nom divin. Le deuxième mode, propre au Nouveau Testament qui proclame *Nemo bonus nisi solus Deus*, concerne plutôt la pluralité des personnes ; Denys a suivi le Christ Lui-même en disant que le premier nom divin est *Bonum*. Cependant, étant *summe unum*, Dieu est « de tous les modes » : *et hoc, quia per simplicissimam unitatem, serenissimam veritatem et sincerissimam bonitatem est in eo omnis virtuositas, omnis exemplaritas et omnis comunicabilitas* (ch. V. — *Tria opuscula ad theologiam spectantia*, Quaracchi 1938, pp. 330-338). — Il n'est pas impossible que dans le sermon *Quasi stella matutina*, où il revient sur ses débats avec les Franciscains, Maître Eckhart ait essayé de réformer l'« Itinéraire » de Bonaventure, en assignant l'« atrium » à l'aspect communicable de Dieu pour réserver le « tabernacle », supérieur à l'Être et à la Bonté, à ce Dieu-Intellect qui vit par la connaissance de Soi-même.

(144) Dans les « Questions Parisiennes ». V. *infra*, p. 219.

Dieu considéré « en Soi », sans mode aucun, dégagé de tout ce qui a trait à la réalité créée. En prêtant à cette Indétermination absolue, « innombrable » dans sa liberté solitaire, le caractère de l'Intelligence qui se connaît Soi-même, Maître Eckhart ne supprime pas encore le moment négatif qui oppose le dépouillement suprême de l'Intelligence à la richesse de l'Être : tant que la fin dernière, l'union avec Dieu, reste transcendante à la voie indéfinie de l'assimilation, la dissemblance divine donne lieu à l'apophase de l'opposition par laquelle l'intellect humain doit s'élever vers Dieu, en le dépouillant de tous les noms. Mais, par delà la dualité et l'opposition, l'intellect de la créature qui abandonne l'être pour monter plus haut entrevoit, dans la dissemblance divine qu'il cherche, la même liberté qui distingue les *entia intellectualia* de toutes les autres créatures, en les rendant « à l'image de Dieu »¹⁴⁵. La découverte de la ressemblance dans la dissemblance¹⁴⁶ permettra de désigner comme « Intellectualité » ce Dieu en Soi que la pensée ne devra plus chercher par la voie ascendante d'apophase de l'opposition, car le Temple de la *Vernünflicheit* n'est pas une fin extérieure à l'intellect humain.

5. Opposition entre « intelligere » et « esse ».

L'examen du sermon allemand *Quasi stella matutina* nous a montré comment, sur la voie du retour en Dieu, la montée de l'intellect (ou, autrement dit, l'oraison)¹⁴⁷ se traduit par une dialectique ascendante qui dirige la pensée négative vers l'Intellectualité pure d'un « Dieu en Soi », conçue par opposition à l'Être et à la Bonté de Dieu « commun » à tout ce qui est. Nous avons déjà rencontré plus haut, en examinant le sermon latin *Deus unus est*¹⁴⁸, cette dissociation entre l'intellect et l'être. Cependant, s'il opposait l'intelligere à l'esse dans les êtres doués d'intellect, s'il déclarait aussi que Dieu est *solum intelligere praeler esse aliud simpliciter*¹⁴⁹, Maître Eckhart n'a admis, dans ce sermon sur l'Unité divine, ni une opposition de l'Intellect à l'Être en Dieu, ni, encore moins, un rejet total de l'être dans le domaine du créé. Le point de départ ici était la vérité révélée : « Dieu est un » (ou plutôt, pour Eckhart, « Dieu est l'Un »). Puisque cette révélation s'adressait à Israël, à « celui qui voit »¹⁵⁰, c'est

(145) *V. supra*, pp. 167-173 ; 178-182.

(146) Maître Eckhart parle, dans un autre sermon allemand (Pf. LXXIV, p. 235, ll. 6-9), de la ressemblance avec Dieu que l'homme trouve dans la dissemblance avec soi-même et toutes les créatures : *Dar umbe muoz der mense getoetet sîn unde gar tût sîn und an im selber niht sîn unde gar entglichen unde niemanne gelich sîn, sô ist er gote eigenliche gelich. Wan daz ist gotes eigenschaft unde sîn natûre, daz er ungelich sî unde niemanne gelich sî.*

(147) *V. supra*, p. 192.

(148) *V. supra*, p. 165 ss.

(149) *V. supra*, p. 168, note 299.

(150) Cf. les *Etymologies* de saint Isidore de Séville, l. VII, c. 7 (PL 82, col. 282a).

le Dieu Voyant qui se fait connaître aux voyants comme Unité : *qui scilicet intelligit et solo intellectu capitur, qui est intellectus se toto*¹⁵¹. La perspective dans laquelle Eckhart se situe ici et dans le sermon allemand (9) *Quasi stella matulina* n'est pas la même : ce qu'il cherchait là-bas sur la voie négative de l'opposition est connu ici dès le début. On sait que le Dieu-Un est Intellect et, puisque l'unité est une propriété exclusive de l'intellect, il est clair que seuls les êtres intellectuels pourront s'unir à Dieu, *unum esse et unum cum deo esse*¹⁵². Le sermon latin (XXIX) *Deus unus est* est surtout une étude théologique sur l'Unité en elle-même, c'est-à-dire en tant que Dieu, en *Qui l'intelligere* et *l'esse* sont identiques, et dans les êtres intellectuels, où ils se distinguent comme deux principes opposés : celui de l'« incréabilité » et celui de la « créabilité ». La seule opposition entre Dieu et la créature envisagée ici est celle de l'Un et du non-Un, opposition qui n'existe, à proprement parler, que du côté des créatures et, dans les *entia intellectualia*, se traduit par le fait que leur *intelligere* n'est pas leur *esse*. Cette opposition sera supprimée dans l'« être-un-avec-Dieu », dans l'union déifiante qui est en même temps une unification intérieure des créatures dans l'intellect, où rien n'est « autre » par rapport à Dieu. *Omne esse prael intellectum, extra intellectum creatura est, creabile est, aliud est a deo, deus non est. In deo enim non est aliud*¹⁵³.

Les deux sermons, allemand 9 et latin XXIX, répondent à deux moments différents dans la vie spirituelle. Dans le premier, qui appartient encore à la voie de l'« assimilation », Maître Eckhart veut diriger la pensée vers la dissemblance divine et fait entrevoir finalement, sous l'aspect « propre » d'un Dieu-Intellect en Soi, le principe de l'unité transcendante à l'assimilation, unité qui n'est pas extérieure à l'intellect humain en quête de Dieu. Le stade spirituel du deuxième sermon n'est plus l'assimilation, commandée par la fin sur la voie du retour à Dieu, mais l'union¹⁵⁴ ou plutôt l'unité avec Dieu toujours présente dans l'intellect des êtres créés à son image. Ainsi ce n'est point la dissemblance divine, cherchée à partir de l'être « commun » avec les créatures, qui est à présent l'objet de l'étude, mais surtout la dissemblance créée, la dualité inhérente à tout être qui n'est pas son propre *intelligere* : même les êtres intellectuels, malgré l'unité qu'ils possèdent, ne sont pas *simpliciter unum* et restent distincts de Dieu. Les directions contraires suivies par la pensée de Maître Eckhart dans ces deux sermons déterminent les négations de l'un et la positivité intégrale de l'autre au sujet de Dieu. Cependant, malgré les

(151) *Serm. lat. XXIX*, LW IV, p. 267, n. 300.

(152) *V. supra*, p. 171. — Dans le *serm. lat. IX* (LW IV, p. 94, n. 99) la même expression, *esse unum cum deo*, est rapportée à la grâce.

(153) *Serm. lat. XXIX*, LW IV, p. 270, n. 304.

(154) *Ibidem*, p. 269, n. 304 : *Ex dictis potest colligi quis sit modus quo ' qui adhaeret deo, unus spiritus est ' , Cor. 6, etc. — Ce qui suit est une sorte de conclusion, un enseignement spirituel sur l'union tiré de l'étude sur l'Un en lui-même et dans les créatures.*

différences que nous venons de noter, on trouve dans l'un comme dans l'autre la même tendance à dissocier l'être et l'intellectualité, en faisant de cette dernière la caractéristique fondamentale de « Dieu en Soi » et, en même temps, le fondement « incréable » de l'union avec Dieu dans les créatures douées d'intellect. Ceci nous permettra de rapprocher le sermon allemand *Quasi stella matulina* et le sermon latin *Deus unus est* des deux « Questions Parisiennes » auxquelles on veut habituellement réserver une place isolée dans l'ensemble des œuvres de Maître Eckhart que nous connaissons aujourd'hui¹⁵⁵.

La première *Quaestio* a pour objet de discussion l'identité de l'Être et de l'Intelligence en Dieu : *Utrum in deo sit idem esse et intelligere?* Au début la réponse de Maître Eckhart est affirmative : *Dicendum quod sunt idem re, et forsitan re et ratione*. Afin de prouver cette thèse, le dominicain thuringien produit six arguments empruntés chez saint Thomas¹⁵⁶. Il y ajoute son propre raisonnement, en notant qu'il l'avait déjà formulé auparavant pour démontrer la même position¹⁵⁷. Cette preuve de l'identité d'*esse* et d'*intelligere* en Dieu se fonde sur la perfection de l'Être divin, Acte premier qui produit tous les actes. En tant qu'*Esse*, Dieu n'est donc dépourvu d'aucun mode d'être ou d'opérer, car Il agit et connaît par son Être même. *Et sic in deo ipsum esse est ipsum (intelligere), quia ipso esse operatur et intelligit*. En affirmant l'identité réelle de l'être et de l'intellection en Dieu, Maître Eckhart n'admet pas moins ici une priorité de raison que l'*esse* aurait sur l'*intelligere*. Ceci ressort de l'exemple cité au début de la preuve : malgré la « convertibilité » des concepts *homo* et *rationale*, l'homme n'est pas ce qu'il est, c'est-à-dire un être humain, parce qu'il est raisonnable, mais plutôt il est raisonnable étant ce qu'il est, car la rationalité appartient par définition à l'être humain. Dans le même sens, semble-t-il, il faudrait disjoindre ici les raisons convertibles de l'être et de l'intellectualité en Dieu, pour pouvoir dire : parce qu'Il est *Ipsum Esse*, Dieu est *Ipsum Intelligere*. Cette dissociation de l'être et de la pensée dans la deuxième démonstration doit être comprise, bien sûr, dans le sens d'une distinction selon l'entendement et, sous cette forme, elle aurait été acceptable pour saint Thomas¹⁵⁸. Néanmoins, dans le développement de la *Quaestio* elle marque une nouvelle étape par rapport à la première

(155) Ces rapprochements ont été faits par Mgr M. Grabmann, pour le sermon latin *Deus unus est* (*Neuaufgefundene Pariser Quaestionen Meister Eckharts...*, pp. 80-82), et par M. R. Klibansky, pour le sermon allemand *Quasi stella matulina* (*Commentarium de Eckhardi magisterio*, in OL XIII, pp. XIII-XVII).

(156) LW V, pp. 37-39, nn. 1-2. — Cette « Question Parisienne », première selon sa place dans le ms. d'Avignon et les éditions, a dû être « disputée » après la question sur l'*intelligere* et l'*esse* des anges, à laquelle Eckhart semble se référer en parlant du non-être de la *species* (R. Klibansky, *op. cit.*, pp. XXIV-XXV).

(157) LW V, pp. 39-40, n. 3 : *Secundo hoc ostendo via quam dixi alias, etc.*

(158) Cf. S. Thomas, I^a, q. 26, a. 2 : *In Deo autem non est aliud esse et intelligere secundum rem, sed tantum secundum intelligentiae rationem.*

déclaration, où Maître Eckhart était prêt à voir en Dieu une identité d'*esse* et d'*intelligere* qui exclurait même une distinction « de raison ». Ceci nous montre que la recherche de Maître Eckhart s'orientait ici, dès le début, vers la simplicité foncière¹⁵⁹ de la Cause de tout ce qui est, simplicité conçue comme unité-identité absolue à laquelle il faudra réduire indistinctement toutes les perfections exprimables, dans la réalité créée, par des concepts distincts¹⁶⁰. En désignant cette simplicité par le terme d'être ou d'essence, on se verra obligé de réduire l'*intelligere* à l'*esse*. Or, voulant prouver l'identité réelle de ces deux « raisons » en Dieu, Maître Eckhart les distingue dans sa deuxième démonstration, pour mieux les unir, en faisant de l'*esse* le fondement de l'*intelligere*, son *quia* : parce que Dieu est, Il exerce l'acte d'intellection¹⁶¹. Ayant une fois admis un ordre dans la convertibilité des « raisons » réellement identiques, on pourra l'intervertir et, après avoir parlé de la simplicité absolue de la Cause première en termes d'*ipsum esse*, on se demandera si le registre de l'*ipsum intelligere* ne lui convient pas mieux. *Tertio ostendo quod non ita videtur mihi modo, ut quia sit, ideo intelligat, sed quia intelligit, ideo est, ita quod deus est intellectus et intelligere et est ipsum intelligere fundamentum ipsius esse*¹⁶². « En Dieu l'intellection est le fondement de son être » — ce sera la thèse initiale de la troisième démonstration, thèse sur laquelle Maître Eckhart ne s'arrêtera pas. En cherchant à montrer la simplicité absolue de la Cause première, conçue en termes d'*Ipsum Intelligere*, il y appliquera à présent l'apophase de l'opposition, pour être amené à la négation de l'*ipsum esse* en Dieu.

Maître Eckhart a-t-il renoncé, dans les « Questions Parisiennes », à l'opinion qu'il avait professée auparavant ? En se retournant brusquement contre la thèse défendue au début de la *Quaestio*, avec l'appui de saint Thomas et de sa propre argumentation, l'a-t-il rejetée comme erronée ? Faut-il voir dans la phrase *non ita videtur mihi modo* l'annonce d'une nouvelle position doctrinale que le dominicain thuringien aurait prise vers 1302-3, au moment de ses discussions avec Maître Gonsalve de Balboa, position qu'il abandonnera plus tard ? Mgr Grabmann¹⁶³ a voulu prêter ce sens à la déclaration par laquelle Eckhart introduit sa troisième démonstration, inconciliable avec tout ce qui la précède. En acceptant cette interprétation, plusieurs critiques¹⁶⁴ ont supposé que les deux

(159) LW V, p. 37, n. 1 : *Primo induco probationes... et omnes fundantur in hoc quod deus est primum et simplex ; non enim potest aliquid esse primum, si non est simplex.*

(160) *V. supra*, pp. 90-91.

(161) LW V, p. 40, n. 3.

(162) *Ibidem*, n. 4.

(163) M. Grabmann, *Neuaufgefundene Pariser Quaestionen Meister Eckharts...*, p. 50. Cf. *ibid.*, p. 86.

(164) Ainsi R. Klibansky, dans son excellent *Commentariolum*, où l'on trouve des observations très justes sur « Eckhart latin et germanique », se croit obligé de recon-

« Questions Parisiennes » et les « rationes Equardi », rapportées par le contradicteur franciscain du théologien allemand, doivent correspondre à une phase singulière dans le développement de la pensée de Maître Eckhart : à un certain moment il aurait professé une doctrine de Dieu uniquement Intellect, sans être. L'état actuel des études eckhartiennes (surtout en ce qui concerne la datation des œuvres latines et allemandes) ne permet pas encore de parler avec sûreté de l'évolution doctrinale d'Eckhart. Dans ces conditions l'hypothèse d'une « phase parisienne » dans sa conception de Dieu, à l'époque des débats avec Gonsalve sur la primauté de l'intellect, ne saurait avoir de fondements solides. S'il reste également difficile, pour les mêmes raisons, d'écarter définitivement cette supposition, quelques rapprochements des « Questions Parisiennes » avec d'autres textes de Maître Eckhart permettent nous semble-t-il, d'interpréter la déclaration *non ita videtur mihi modo* dans un sens qui n'implique pas l'hypothèse d'un changement radical de doctrine.

naître un changement de doctrine chez le mystique thuringien afin d'éviter, dans l'interprétation des Questions Parisiennes, l'anachronisme inadmissible d'une « dialectique hégélienne » qu'il faudrait prêter à un penseur du Moyen Age. M. Klubansky se fonde sur l'hypothèse de la variation doctrinale d'Eckhart en 1302-1303 pour rapprocher chronologiquement des *Quaestiones* le sermon *Quasi stella matutina* qui aurait été fait vers 1304. Un autre sermon allemand (Pf. XLII), apparenté dans une certaine mesure à la thèse des disputes parisiennes, se placerait un peu plus tard (*Commentariolum de Eckardi magisterio*, OL XIII-1936, pp. XIX-XX). — M. Galvano della Volpe a consacré à l'examen des deux Questions Parisiennes le chapitre VII de son ouvrage sur la mystique spéculative de Maître Eckhart (cité plus haut, p. 60, note 30). Il y trouve la même « opposition d'immanence et de transcendance » qui caractérisera aussi la « phase mûre et définitive » de la pensée d'Eckhart. Dans l'*Opus tripartitum* le Dieu-Intellect pur de tout être sera remplacé par le Dieu-Être absolutisé, que Maître Eckhart opposera à présent au « néant pur » des créatures. M. G. della Volpe, tout en reconnaissant deux phases différentes dans le développement doctrinal d'Eckhart, n'accepte pas l'hypothèse de Mgr Grabmann sur l'influence averroïste qui aurait déterminé la thèse négative des Questions Parisiennes : *Deus formaliter non est ens*. Due à l'exigence de la mystique spéculative d'Eckhart, cette formule de sa première « phase doctrinale » serait élaborée plutôt sous l'influence néo-platonicienne des propositions des « 24 philosophes ». — M. M. de Gandillac, sans défendre la thèse d'une phase doctrinale de 1302-1303 qui serait opposée à celle de l'*Opus tripartitum*, y voit plutôt un vocabulaire différent : à partir de son second séjour à Paris, Maître Eckhart corrige sa terminologie en faisant plus de place à l'Être, qu'il semble assimiler à l'Un des néo-platoniciens. Voir *Tradition et développement de la mystique rhénane*, dans *Mélanges de Science religieuse* (1946), pp. 43-44 ; 47. Cf. la préface dans *Maître Eckhart, Traités et Sermons* (trad. J. Molitor et F. Aubier, 1942), pp. 15-17. Voir aussi, dans *Le mouvement doctrinal du XI^e au XIV^e siècle* (in *Histoire de l'Église* de Fliche et Martin, t. XIII-1951), les pages 380-381.

(165) M. E. Reffke, par la confrontation de la première et la deuxième rédaction des commentaires sur la Genèse et sur l'Exode (traditions E et CT) et, surtout, par l'analyse de tous les passages des œuvres latines où Maître Eckhart se réfère à ses propres écrits, arrive à certaines conclusions bien fondées sur la nouvelle méthode exégétique adoptée par Eckhart sous l'influence de Moïse Maïmonide. Voir E. Reffke, *Studien zum Problem der Entwicklung Meister Eckharts im Opus tripartitum*, dans

Mgr Grabmann avait raison quand il rapprochait, sur certains points, les « Questions Parisiennes » du sermon latin *Deus unus est*, où Eckhart n'a pas nié l'esse en Dieu. Un rapprochement s'impose, à plus forte raison, avec le sermon allemand *Quasi stella matutina*, où l'être (*wesen*) est refusé à Dieu pour autant qu'Il est Intelligence (*vernünfticheit*). Or c'est précisément dans ce sermon que le mystique dominicain parle d'« un maître dans une autre école » qui avait défendu contre lui la priorité de la volonté sur l'intellect¹⁶⁶. Si c'est une allusion à la controverse avec Maître Gonsalve, comme il est naturel de supposer¹⁶⁷, ce sermon allemand peut nous aider à comprendre l'attitude doctrinale de Maître Eckhart dans la dispute scolastique qui a eu lieu à Paris en 1302-3.

D'après ce sermon, où Eckhart parle en « lebemeister », préoccupé surtout de questions d'ordre spirituel, il aurait soutenu contre le Franciscain la noblesse plus grande de l'intellect non seulement en lui-même,

Zeitschrift für Kirchengeschichte, 57 (1938), Eckhartiana IV, pp. 19-95. Cf. l'article de Dom H. Bascour, *La double rédaction du premier commentaire de Maître Eckhart sur la Genèse*, dans *Recherches de Théologie ancienne et médiévale*, VII (1935), pp. 294-320. — Le rôle important de Maïmonide dans la formation de la pensée d'Eckhart a été signalé déjà dans l'étude de M. Jos. Koch, *Meister Eckhart und die jüdische Religionsphilosophie des Mittelalters*, publiée en 1928 dans *161. Jahresbericht der Schlesischen Gesellschaft für vaterländische Geschichte*. En comparant les prologues du *Liber Parabolarum Genesis* et de l'*Expositio in Iohannem* à l'Introduction du « Guide des indécis » (Reffke, *op. cit.*, pp. 87-92), on reconnaîtra que l'élaboration de l'exégèse eckhartienne, caractérisée par une « réduction des images bibliques et chrétiennes aux notions philosophiques déterminées » (E. Seeberg, *Meister Eckhart*, 1934, p. 11), dépend dans sa phase définitive d'une connaissance plus approfondie de Moïse Maïmonide. Cette constatation qui permet de retracer l'ordre de la composition de l'*Opus tripartitum*, entre 1314 et 1323 (Reffke, p. 80), n'en reste pas moins insuffisante pour nous donner un tableau général du développement de la doctrine du mystique thurinien.

(166) *V. supra*, pp. 194-195. — M. M. Pahnceke (*Untersuchungen zu den deutschen Predigten Meister Eckharts*, Halle 1905) voulait attribuer tous les sermons où il s'agit des discussions sur « bekentnisse — minne » à une époque postérieure à 1304, date du début de l'enseignement de Duns Scot à Paris, en qualité de maître en théologie. Cette opinion, reçue par d'autres critiques (Ph. Strauch, *Paradisus animae intelligentis*, 1919, p. xi), suppose, contre toute évidence, que Duns Scot aurait été le premier parmi les théologiens franciscains à soutenir le primat de l'amour sur la connaissance. S'il n'est pas vraisemblable que Maître Eckhart ait disputé, pendant son premier séjour à Paris, avec Duns Scot qui n'était qu'un bachelier des sentences en l'année scolaire 1302-1303, on peut être presque certain que le jeune théologien anglais fut présent à la discussion des deux *magistri regentes*, le Dominicain Eckhart et le Franciscain Gonsalve. M. R. Klibansky (*Commentariolum...*, pp. xxxii-xxxiii) a sans doute raison quand il veut trouver dans les *Reportata Parisiensia* I, d. 8, q. 1 (éd. Wadding, *Op. XI*, 71) une réaction contre la thèse d'Eckhart. En effet, cette question (*Utrum deus verissime est?*), rédigée en 1302-1303, semble viser dans sa conclusion (*Ideo intelligere non est primum dans esse divinum*) la première « Question parisienne » de Maître Eckhart.

(167) Voir R. Klibansky, *Commentariolum...*, pp. xiii-xvii; J. Quint, *DW I*, p. 152, note 3; p. 153a note 1.

avec l'être pour objet, mais aussi dans la lumière de la grâce, sur la voie de l'ascension en Dieu : ici également l'intellect excède les ressources de la volonté, puisqu'il devient capable de saisir Dieu dans sa « nudité », dépouillé de la Bonté, de l'Être et de tous les noms¹⁶⁸. La question parisienne dans laquelle Maître Eckhart exaltait ainsi la connaissance aux dépens de l'amour ne nous est connue que par la réponse de Gonsalve de Balboa qui cite les *rationes Equardi*. Mais il est certain que là aussi, en parlant du rôle de l'intellect dans la montée vers l'union déifiante, Eckhart refusait l'*esse* à Dieu¹⁶⁹, comme il l'avait fait dans la dernière argumentation de la question sur l'*esse* et l'*intelligere*. Or les arguments d'Eckhart, cités par Gonsalve, laissent entrevoir un autre aspect de Dieu qui a dû être touché dans la *Quaestio* perdue. C'est l'intellect qui détermine l'objet de la volonté, « le bon, le meilleur et la fin » ; cette raison motrice du vouloir reçoit toute sa valeur de l'intellect, dans la mesure où l'objet propre de l'intellection est « l'être et la vérité »¹⁷⁰. Donc, en tant qu'il est l'objet d'amour, Dieu est l'Être désiré par tout ce qui est. On ne saurait, par conséquent, Lui refuser l'Être d'une manière absolue ; la négation de l'Être en Dieu n'est possible que dans la perspective déterminée par une « raison » unique, celle de l'Intellectualité. Comme dans le sermon allemand 9, où il fait mention de sa controverse avec le Franciscain, Maître Eckhart a dû probablement opposer, dans sa « Question » de 1302-3 citée par Gonsalve, deux aspects de la Cause première : dans son rapport aux effets créés elle inclut tous les « modes », toutes les « raisons », sous la raison positive d'*Esse omnium* ; mais pour considérer Dieu en Lui-même, dans sa « nudité », il faudra les exclure toutes, jusqu'à la raison suprême de l'*Esse*, et réserver le nom d'*Intelligere* à la pureté absolue de la Cause dissemblante de tout ce qui est.

Dans son deuxième commentaire sur la Genèse¹⁷¹ Maître Eckhart admet

(168) *Serm. all.* 9, DW I, pp. 152-153.

(169) LW V, p. 60, n. 9 (ratio 4). — Les *rationes Equardi* et leur critique ne figurent pas dans le ms. de Troyes (Bibl. mun. 661) qui a conservé, sans doute, une reportation ou la première rédaction de la question de Gonsalve, *Utrum laus dei in patria sit nobilior eius dilectione in via* ; le texte plus développé du ms. d'Avignon (Cod. 1071, qui contient aussi les deux Questions parisiennes de Maître Eckhart) doit donc représenter une élaboration définitive de la *Quaestio*, où Gonsalve aurait introduit des éléments de sa discussion avec Eckhart, postérieure à la question *Utrum laus dei...* Voir l'édition de toutes les questions connues de Gonsalve : L. Amorós, *Fr. Gonsalvi Hispani, O. F. M., Quaestiones disputatae et de Quodlibet* (Bibl. Franc. Schol. IX), Quaracchi, 1935. Cf. les remarques de B. Geyer, LW V, pp. 30-33.

(170) *Rationes* I, 10 et 11 : LW V, pp. 59, 62-64.

(171) Si la date de la rédaction du *Liber parabolarum Genesis* nous reste inconnue, on peut affirmer néanmoins que ce nouveau commentaire sur la Genèse, conçu au moment où Maître Eckhart remaniait la première édition de l'*Exp. in Gen.* selon l'esprit de l'exégèse maïmonidienne, a dû être rédigé assez tard, presque en même temps que le Commentaire sur l'Évangile de S. Jean, auquel il est étroitement lié. Voir E. Reffke, *op. cit.*, pp. 78-79 et K. Weiss, dans LW I, pp. 11-12.

cette possibilité de considérer Dieu sous deux aspects différents : comme *esse verum rationale primordiale* ou comme Intellect, *sub ratione qua intellectus est*. Il faut remarquer que ce dernier aspect est supérieur à l'autre. Cependant il est clair que cette exaltation de la raison *qua Intellectus* sur la raison *qua Esse* ne se rapporte qu'à la valeur inégale des deux perspectives possibles dans la connaissance de la Cause première. En effet, Maître Eckhart ne tardera pas à réunir ces deux aspects dans une affirmation de l'identité parfaite propre à l'Un, en déclarant qu'en Dieu, « Premier, Un et absolument simple », l'Intellect est nécessairement identique avec l'Être : *ipse intellectus est ipsum esse sive ens reale et realiter*¹⁷². C'est ce que Maître Eckhart affirmait dans le sermon latin *Deus unus est*, où la question de l'union-unification déifiante des créatures dédoublées en *esse* et *intelligere* orientait sa pensée vers l'Unité-Identité divine : *in deo ipsum est esse quod intelligere solum*¹⁷³. Mais c'était aussi la thèse initiale de la première « Question Parisienne » et, il faut bien le noter, cette thèse n'a pas été introduite par un *Videtur quod*, ni suivie d'un *Sed contra*, pour être réfutée à la fin de la *Quaestio*, après la solution¹⁷⁴, selon l'usage scolastique. Si cette thèse de l'identité d'Être et d'Intelligence en Dieu cède la place à une autre, dont le développement prêterait à la 1^{re} Question Parisienne toute son originalité, c'est que, pour faire ressortir davantage l'excellence de l'intellect, Eckhart a voulu se placer dans une perspective d'apophase de l'opposition, perspective où la dissemblance de la Cause première l'obligeait à considérer Dieu uniquement *sub ratione qua Intellectus*, comme un *Ipsum Intelligere* pur, dégagé de tout ce qui est *esse*. Ce changement de perspective est signalé dans la déclaration *Tertio ostendo, etc.*¹⁷⁵, où Maître Eckhart annonce une nouvelle approche dialectique de la Cause première : à présent, en la considérant « en tant qu'Intellect », il faudra non seulement dissocier les « raisons »

(172) *Lib. Parabol. Genes.*, C. f. 40^{rb}, ll. 19-33 : Notandum primo quod in deo, principio omnium, est considerare duo, ut sic dicamus : puta, quod ipse est esse verum rationale primordiale ; adhuc etiam est ipsum considerare sub ratione qua intellectus est. Et huius rationis proprietas altior apparet ex hoc quod omne ens reale in natura procedit ad certos fines et per media determinata tamquam rememoratam per causam altiozem, ut ait Themistius. Propter quod etiam opus nature dicitur et est opus intelligentie. Secundo notandum quod in deo, utpote primo, uno et simplicissimo, necessario ipse intellectus est ipsum esse sive ens reale et realiter. Ex quo patet quod operationes intellectus sive intellectuales in deo sunt reales processus sive productiones et emanationes et producta sunt quid reale, puta filius et spiritus sanctus. Ipse enim intellectus in deo res est, similiter et voluntas...

(173) LW IV, p. 269, n. 303.

(174) Cf. le procédé analogue dans la question *Utrum intelligere angeli, ut dicit actionem, sit suum esse*, LW V, p. 49, n. 1 : après avoir donné l'argument de saint Thomas, en l'approuvant (*Aliqui autem ad hoc sic ostendunt bene...*), Maître Eckhart introduit sa propre argumentation (*Sed hoc ostendo aliis viis*).

(175) *V. supra*, p. 210.

intelligere et *esse*, réellement identiques en Dieu, mais aussi les opposer comme l'« incréable » et le créable ».

Les Questions Parisiennes de 1302-3 ne doivent pas être isolées de l'ensemble des œuvres latines et allemandes de Maître Eckhart. Leur singularité est due à la tentative d'exprimer, sous la forme d'une argumentation scolastique au sujet de la Cause première, le moment de la dissemblance divine que l'on découvre sur la voie ascendante du retour en Dieu, quand la *vernünflichkeit* apparaît dans sa supériorité sur le *wesen*. Certes, le caractère « spirituel » et « mystique » de cette perspective de connaissance, propre à une ascension intellectuelle régie par la grâce, n'est même pas mentionné dans les deux Questions sur l'*intelligere* et l'*esse* que nous possédons aujourd'hui. Ce qui est une donnée de l'expérience surnaturelle dans le sermon allemand 9 (et, sans doute, dans la Question perdue citée par Gonsalve) représente, dans la première Question Parisienne, le résultat d'une spéculation sur Dieu conçu en Lui-même, dans sa « pureté », sous la raison unique de l'*Intelligere*, raison qui fait opposer la Cause première à l'*esse* des créatures ; cependant, malgré tout ce qui les sépare, on trouve dans la *Quaestio* comme dans le sermon la même apophasis de l'opposition qui détermine la négation de l'être en Dieu considéré en tant qu'Intellect¹⁷⁶. Cette conception — ou, plutôt, cette perspective —

(176) Mgr M. Grabmann (*Neuaufgefundene Quaestionen...*, pp. 63-65), voulant montrer que la pensée de Maître Eckhart dans les Questions Parisiennes reste étrangère à la « théologie négative », limite cette dernière aux expressions typiques qu'elle a pu recevoir chez le pseudo-Denys et dans la philosophie arabe et juive (Al-Kindi, Avicenne, Moïse Maïmonide), ainsi que chez les théologiens occidentaux depuis Jean Scot Érigène. « Die negative Theologie, — dit-il, — ... sucht die Transzendenz des göttlichen Wesens über alle endlichen Begriffe und Vorstellungen durch Negation geschöpflicher Vollkommenheiten von Gott hervorzuheben und will damit nur die absolute, übergeschöpfliche, ins Unendliche gesteigerte Realität dieser Vollkommenheiten in Gott ins Licht setzen ». Certes, cette définition de la théologie apophasique ne convient pas à la technique négative des Questions Parisiennes, fondée sur l'opposition des deux « raisons » sous lesquelles on veut concevoir Dieu et la créature. Cependant, pour montrer que la « théologie négative » a sa place dans d'autres œuvres d'Eckhart, Mgr Grabmann cite un passage du sermon allemand *Quasi stella matulina*, où le même procédé (que nous avons appelé « apophasis de l'opposition ») aboutit à la dissociation du Connaître et de l'Être (*v. supra*, pp. 202-207). Les textes par lesquels l'illustre historien cherche à établir la dépendance des Questions Parisiennes vis-à-vis de l'« averroïsme latin » ne nous semblent pas convaincants. En effet, ils se rapportent à la thèse de l'unité de l'intellect et ne pourraient être appliqués qu'indirectement à la négation de l'*Esse* en Dieu considéré en tant qu'*Intelligere* pur. Cf. M. Grabmann, *op. cit.*, pp. 66-68. Mgr Grabmann n'insistera plus sur son hypothèse de l'influence averroïste sur la pensée de Maître Eckhart dans son étude très riche sur Jacques de Viterbe : *Die Lehre des Jakob von Viterbo (1308) von der Wirklichkeit des göttlichen Seins. Beitrag zum Streit über das Sein Gottes zur Zeit Meister Eckharts*. Publié dans *Philosophia Perennis* (Festgabe Josef Geysers zum 60. Geburtstag), I, pp. 209-232 (Ratisbonne 1930), cet article a été réimprimé en 1936 dans *Mittelalterliches Geistesleben*, II, pp. 490-511. On y trouvera aussi un jugement plus nuancé sur la « théologie négative » dont Maître Eckhart aurait fait un usage abusif dans la première *Quaestio* parisienne : sous

qui peut paraître si étrange et singulière dans les Questions étudiées par M. Grabmann, ne devait pas être abandonnée par Eckhart. Elle est restée (du moins en principe) un moyen possible de considérer Dieu sous un seul aspect, celui de l'Intellectualité pure, comme le passage cité plus haut¹⁷⁷ du *Liber Paraboliarum Genesis* le montre bien. Mais le même passage nous apprend aussi que la dissociation des aspects « être » et « intellect » en Dieu n'est permise que dans l'une des perspectives imparfaites de la connaissance humaine. Quoique supérieur aux autres, ce point de vue reste encore soumis à la dualité : dans l'Un transcendant au rapport extérieur de la Cause à l'effet l'Intellect est réellement identique avec l'Être¹⁷⁸. On ne doit pas donc, non plus, voir dans cette perspective de recherche, où Dieu apparaît comme un Connaître sans Être, l'expression d'une découverte philosophique qui aurait dominé toute la spéculation du Maître thuringien, la clef de voûte de son « système ». En voulant interpréter la pensée d'Eckhart — complexe et simple en même temps — d'après l'une des perspectives qu'elle admet, c'est-à-dire en prenant pour base les « Questions Parisiennes », on pourra sans doute faire de ce théologien dominicain un précurseur médiéval de l'idéalisme allemand¹⁷⁹. Une telle interprétation ne tardera pas à révéler son caractère

l'influence des courants néo-platoniciens, dominants à la Faculté des Arts depuis la traduction des « Éléments de théologie » de Proclus en 1268, Maître Eckhart aurait transféré la théologie négative du plan méthodologique de la théorie de la connaissance dans le domaine de la métaphysique (pp. 231-232). Nous ne pouvons pas accepter cette interprétation : comme nous avons essayé de le montrer, la spécificité des Questions Parisiennes est due au maintien rigoureux d'un principe méthodologique, voire — terminologique : considéré sous la « raison » unique d'*intelligere*, Dieu n'est pas l'*esse*. Ceci n'exclut pas l'hypothèse de l'influence proclienne. Cf. la formule : *Le unum, nullum ens omnium, causa est omnium* (Commentaire sur le Parménide, éd. R. Klibansky, Londres 1953, p. 68, l. 10).

(177) Voir la note 172.

(178) Cf. le passage de l'*Exp. in Sap.* (dans *Archives...*, III, 327-328), où Eckhart affirme la convertibilité entre l'unité et l'être d'une part, entre la simplicité et l'intellectualité de l'autre ; cependant ces deux aspects se réunissent dans le « retour complet » de l'Intellect sur sa propre Essence : *Ubi notandum, quod sicut unum et ens convertibiliter se habent, sic simplicitas et intellectualitas. Radix enim prima et natura intellectualitatis est simplicitas. Argumentum huius est: primo, quia simplex et ipsum solum redit se toto super se ipsum totum redicione completa, et propter hoc, ex De causis, est sciens se ipsum et omnia per essenciam.*

(179) De nos jours, la thèse de l'« idéalisme » de Maître Eckhart a été développée de nouveau (après J. Bach, en 1864, et A. Lasson, en 1868) par deux auteurs : Barthold Peters, *Gottesbegriff Meister Eckharts*, diss., Hamburg 1936 ; Ernst von Bracken, *Meister Eckhart und Fichte*, Würzburg 1943. Ce dernier ouvrage a été analysé et critiqué par M. Hans Hof dans son livre *Scintilla animae*, Lund-Bonn 1952, pp. 29-47 ; 124-133. — Un an après la découverte et la publication des « Questions Parisiennes » d'Eckhart par Longpré-Grabmann, M. E. Hirsch disait déjà : « Hier regt sich tatsächlich nichts geringeres als ein Stück deutschen Idealismus » (*Theologische Literaturzeitung*, 53, 1928, p. 43). M. H. Hof a bien montré, dans son excellent ouvrage, combien les jugements pareils sont superficiels.

arbitraire, en se heurtant à des difficultés que l'on ne saurait surmonter sans faire violence aux textes. La thèse défendue par Maître Eckhart dans ses « Questions Parisiennes » n'avait donc été ni une position doctrinale transitoire, esquisse d'une nouvelle conception ébauchée vers 1302-3 et rejetée plus tard, ni une constante « idéaliste » qui révélerait le vrai arrière-fond de la pensée du théologien allemand.

Dans la spéculation d'Eckhart, le Dieu-Intellect opposé à l'Être doit signaler un aspect négatif de la Cause de tout ce qui est : considérée dans sa « pureté », elle est infiniment dissemblante par rapport à ses effets extérieurs. Certes, la notion que l'on pourrait avoir de la Cause première sous l'aspect positif de similitude, en la concevant comme l'Être primordial, producteur des êtres créés¹⁸⁰, est moins élevée : sous son aspect de dissemblance la Cause absolue est visée en elle-même. Et cependant, malgré sa supériorité, cette notion négative dépend toujours, comme l'autre, d'un point de vue extérieur et, partant, imparfait. Pour avoir une conception adéquate de la Cause de l'être, il aurait fallu la voir non seulement comme « pureté » — exclusive, mais en même temps comme « plénitude » — inclusive de tout ce qui est. Or ce ne serait plus un « aspect » répondant à un point de vue humain, à une certaine perspective de connaissance ; ce serait Dieu considéré en Lui-même, par Lui-même, au delà de sa causalité, sans opposition aucune à quoi que ce soit d'« autre ». C'est le « point de vue » divin, le centre omniprésent de la sphère infinie, centre qui reste hors d'atteinte tant qu'on veut encore l'opposer à une circonférence créée : on ne « trouve » pas Dieu en le « cherchant » à partir d'une réalité autre que Lui-même. En deçà de l'union, sur la voie du retour en Dieu, le point de vue divin ne coïncide avec aucune des perspectives de la connaissance ascendante des créatures : le « Dieu en soi » est encore perçu comme la Cause première et le seul moyen de faire entrevoir l'indépendance absolue de sa nature vis-à-vis de tout rapport nécessaire avec l'être créé, c'est d'insister sur la dissemblance de la Cause en la concevant comme Intellectualité pure qui n'a rien de commun avec l'esse qu'elle produit.

Cependant la perspective dans laquelle l'intelligence et l'être sont dissociés et opposés comme l'incrée et le créé montre déjà, dans la Cause dissemblante, infiniment éloignée par l'apophase de l'opposition, ce niveau absolu d'unité-identité avec soi-même qui distingue et rapproche en même temps le Dieu-Intellect en soi des créatures intellectuelles, soumises à la dualité d'*intelligere* et d'*esse*¹⁸¹. Mais ce thème sera celui du sermon latin *Deus unus est*¹⁸² : identité d'être et d'intelligence qui n'est

(180) Selon le principe *omne agens agit sibi simile* qui, à lui seul, est insuffisant lorsqu'il s'agit d'une cause analogique.

(181) *V. supra*, p. 207.

(182) *Serm. lat. XXXIX*, LW IV, pp. 263-270. *V. supra*, pp. 166-173 et 207-209.

possible pour les créatures que dans l'« Être-un-avec-Dieu ». Dans les Questions Parisiennes Maître Eckhart a voulu se maintenir sur un plan où le problème de l'union avec Dieu ne pouvait être posé, puisqu'il s'agissait de montrer uniquement l'aspect exclusif de l'Intellect divin. S'il a pu donner un développement très cohérent à ce point de vue consciemment unilatéral (pour appuyer la thèse dominicaine de la primauté de l'Intellect, qu'il avait à défendre contre le volontarisme de son adversaire franciscain), Maître Eckhart n'a jamais voulu prêter à cette position dialectique, artificiellement isolée dans l'explicitation doctrinale que lui donnèrent les Questions Parisiennes, une place prépondérante dans sa pensée. Ainsi l'opposition de *vernünfticheit* à *wesen* dans le sermon allemand *Quasi stella matutina*, où Eckhart rappelle sa dispute avec Gonsalve de Balboa, puisqu'elle doit signaler en Dieu deux aspects inconciliables — le « propre » et le « commun », n'est rien d'autre qu'un mouvement de transition : de Dieu-*Esse omnium*, par le Dieu-Intellect qui se connaît au delà de tout ce qui est, vers le Dieu-Un, Identité d'*intelligere* et d'*esse*.

Quand Maître Eckhart parle de Dieu en termes d'*Esse*, il prête habituellement à l'identité de l'Être divin une expression dynamique : elle se présente comme l'Acte intellectuel de « retour sur sa propre Essence ». Cependant ici l'*Ipsum Intelligere* n'est plus distingué de l'*Ipsum Esse* et la révélation de l'Exode — *Ego sum qui sum* — doit exprimer aussi bien l'« Être-par-soi » que le « Connaître-soi-même » d'un Dieu qui s'affirme comme Être parfaitement identique¹⁸³. L'être « en tant qu'être »¹⁸⁴ ne saurait avoir ici d'autre sens propre que celui d'« être-Dieu ». L'« être créé » devient une expression ambiguë et, sans l'analogie qui permettra d'appliquer à Dieu et aux créatures le concept d'*esse* malgré la « région de dissemblance infinie », l'opposition dialectique garde toute sa rigueur : il faudra dire que les créatures, considérées en elles-mêmes, en dehors de l'Intellect divin, ne *sont* pas, que leur *quod est* créé, distinct de la quiddité ou « raison » incréée, n'est qu'un « pur néant ». L'apophase de l'opposition, ainsi renversée, devient une affirmation pure du côté de Dieu, mais sa pointe négative, tournée à présent vers l'être créé, donne lieu à ce nihilisme créaturel dont le caractère dialectique avait échappé aux accusateurs de Maître Eckhart. C'est la position d'une dialectique descendante, celle de l'*Esse est Deus* : la pensée se fixe, en quelque sorte, au niveau de Dieu et, sans supprimer l'opposition, voit les créatures dans le raccourci de leur propre néant.

La position contraire, exprimée le plus catégoriquement dans les « Questions Parisiennes », appartient à une dialectique ascendante, régie par l'apophase de l'opposition orientée négativement vers Dieu, positi-

(183) *V. supra*, pp. 108-109.

(184) Rappelons tout ce qui a été dit sur la « réduplication » et le rôle de l'*inquantum* : *v. supra*, pp. 109-113.

vement vers les créatures. Cependant la négation de l'*esse* en Dieu, considéré ici dans sa dissemblance, ne pourra avoir un sens absolu : si dans la perspective contraire la dissemblance des créatures, leur nature « propre », devait se révéler comme *unum purum nihil*, l'on ne saurait aboutir à une position parfaitement analogue en opposant aux êtres créés la « dissemblance » de la Cause première distincte, en ce qui lui est propre, de tout ce qui est. La position doctrinale des deux « Questions Parisiennes » n'est pas à proprement parler, celle d'un « nihilisme divin », car Dieu ne sera jamais, pour Maître Eckhart, un « néant pur », privation de l'être, mais une « pureté » subsistante en soi, supérieure à l'être dont elle est la cause¹⁸⁵. Il s'agit donc plutôt d'un nihilisme intellectuel dû à l'opposition de l'*intelligere* incréé à l'*esse* attribué proprement aux créatures. Ce nihilisme ne peut atteindre Dieu que dans un sens strictement déterminé : comme Intellect, la Cause de l'être n'a pas d'être. « En tant qu'*Ipsum Intelligere* », c'est-à-dire réduit à la pureté d'une seule « raison », d'une raison qui est considérée ici comme « proprement » divine, le Dieu de Maître Eckhart exclut l'*ipsum esse* et l'abandonne aux créatures. L'ambiguïté doit s'attacher à présent à l'*intelligere* des créatures, comme elle s'attache à l'être créé quand Eckhart veut voir en Dieu l'« Être-même ». En effet, l'être devient à présent « la première réalité créée »¹⁸⁶, la « raison de la créabilité »¹⁸⁷ des choses, la « première division »¹⁸⁸, tandis que l'*intelligere*, divin aussi bien qu'angélique ou humain, tend à se désessentialiser par opposition à *esse*. *Et ideo, cum esse convenial creaturis, non est in deo nisi sicut in causa, et ideo in deo non est esse, sed puritas essendi*¹⁸⁹.

Dans la perspective singulière de la 1^{re} Question Parisienne la révélation de l'Exode apparaît sous un angle nouveau : l'identité avec soi-même, dissociée d'avec l'être, reçoit l'expression négative de *puritas essendi*. Le *sum qui sum*, au lieu d'approprier à Dieu le nom de l'Être, ne sert qu'à exprimer une identité fermée qui exclut tous les noms communs avec les créatures. Autrement dit, c'est un refus de se nommer. « Lorsque dans la nuit on demande à quelqu'un qui veut rester caché et ne pas se nommer : qui es-tu ? Il répond : je suis qui je suis. Ainsi fit le Seigneur, voulant montrer la pureté de l'être qui est en Lui ». *Ego sum qui sum* veut dire ici : Je suis l'Identité absolue avec Moi-même. Eckhart ajoute : *deo ergo non compelit esse, nisi talem puritatem voces esse*¹⁹⁰. Cette concession montre

(185) Voir la fin de la 1^{re} Question (LW V, pp. 47-48, n. 12), où Maître Eckhart revient brusquement aux expressions classiques de la « théologie négative », en se référant à saint Jean Damascène ; l'attribution analogique de l'être à Dieu redevient possible, puisque sa négation reçoit le sens d'une affirmation surabondante.

(186) *Utrum in deo...*, LW V, p. 41, n. 4.

(187) *Ibidem*. Cf. *Exp. in Gen.*, ed. Ia, LW I, p. 71, n. 112 ; *Exp. in Sap.*, in *Archives...*, III, p. 345.

(188) *Serm. lat. XXIX*, LW IV, p. 270, n. 305.

(189) *Utrum in deo...*, LW V, p. 45, n. 9.

(190) *Ibidem*.

bien que, malgré l'allure doctrinale de la *Quaestio disputata* de 1302-3, la négation de l'être en Dieu, en fin de compte, n'avait ici qu'une portée terminologique : si l'identité avec soi-même est l'*intelligere*, elle n'est rien d'autre que l'intellection pure. Que l'on appelle l'Identité absolue *Esse* ou *Inelligere*, pour l'opposer au « néant » ou à l'être non-identique des créatures, ceci ne modifie aucunement les fondements doctrinaux de Maître Eckhart. *Et si tu intelligere velis vocare esse, placet mihi. Dico nihilominus quod, si in deo est aliquid quod velis vocare esse, sibi competil per intelligere*¹⁹¹. Lorsque Dieu apparaît exclusivement comme un Acte absolu d'intellection, l'être devient la « première chose créée » et ne peut se trouver que virtuellement dans le Créateur, *sub ratione intelligere*, comme dans la Cause universelle de tout ce qui est¹⁹². Dans cette perspective singulière il ne saurait en être autrement quand il s'agit de Dieu-Intellect dans son rapport à l'être qu'Il produit : *deus, qui est creator et non creabilis, est intellectus et intelligere et non ens vel esse*¹⁹³.

6. L'ens cognitivum et l'ens reale.

Nous avons rencontré chez Maître Eckhart des textes sur le « premier degré de la production » qui montraient l'Intellect divin sous un aspect de « plénitude », dans une sorte de « bouillonnement » ou fermentation intérieure : l'identité de l'intellection avec les « raisons » des êtres productibles (« créables ») y apparaissait comme un passage à la limite d'indistinction et de distinction, d'unité et de diversité. Si le Dieu-Intellect d'Eckhart est l'Un, ce n'est pas à la première hypostase de Plotin que l'on pensera ici mais bien à la deuxième, à l'Intelligence que les néoplatoniciens ont assimilée à l'Un-Être du *Parménide*. Quant à la thèse des « Questions Parisiennes », il faudra convenir que cet Intellect supérieur à l'être, chez le théologien allemand, ne saurait être rapproché de l'Un premier, « père de la cause » dans les *Ennéades* (V, 1, 8) : c'est la Cause, l'Intelligence, mais dépouillée de sa « plénitude », conçue exclusivement sous l'aspect de sa « pureté », afin qu'on puisse l'opposer à l'être qu'elle produit sans avoir quoi que ce soit de commun avec les créatures. La notion de l'intellect et de tout ce qui se rapporte à la connaissance devait fournir à Maître Eckhart quelques éléments doctrinaux qui lui ont permis de mettre en opposition dialectique, dans les Questions Parisiennes, l'*intellectus* et l'*intelligere* avec l'*ens* et l'*esse*.

Dans cet ordre d'idées il faut noter avant tout, parmi les caractéristiques de l'intellect que l'on trouve le plus souvent chez Maître Eckhart, un

(191) *Ibidem*, n. 8.

(192) *Ibidem*, p. 46, n. 10. A noter l'expression *ipsum intelligere* qui doit faire pendant ici à *ipsum esse*.

(193) *Ibidem*, p. 41, n. 4.

élément emprunté au passage du *De anima* (III, 4, 429 a-430 a) où Aristote se réfère à Anaxagore. Il est propre à l'intellect, d'après Anaxagore¹⁹⁴, d'être pur, « non mélangé », de n'avoir « rien de commun avec quoi que ce soit »¹⁹⁵. Ce qui devait caractériser, pour Aristote, l'indépendance de l'intellect possible vis-à-vis des réalités corporelles, signale, pour Eckhart, la liberté souveraine de l'intellect comme tel par rapport à tout ce qui est et peut être connu. Cette thèse de l'*impermixtio intellectus* pourra facilement être poussée jusqu'à une sorte de nihilisme intellectuel, comme on le voit dans les « Questions Parisiennes » : ... *intellectus, inquantum intellectus, nihil est eorum quae intelligit, sed oportet quod sit 'immixtus', 'nulli nihil habens commune', ut omnia intelligat, ut dicitur in III De anima, sicut visum oportet nullum habere colorem, ut omnem colorem videat. Si igitur intellectus, inquantum intellectus, nihil est, et per consequens nec intelligere est aliquod esse*¹⁹⁶. L'intellect, « en tant qu'intellect », n'est rien de ce qui est ; donc l'intellection qui est son acte n'appartient pas non plus à « ce qui est ». Pour une doctrine de l'être où *esse* veut dire « être quelque chose », ce qui n'est pas *aliquod esse* n'a pas d'être. Radicalement différent de tout ce qui est, l'*ipsum intelligere* est d'une autre condition que l'*ipsum esse*¹⁹⁷. Si l'on veut opposer ces deux conditions d'une manière absolue, il faudra réduire l'*intelligere* au non-être.

Un autre élément, caractéristique pour la conception eckhartienne de la connaissance dans son rapport à l'être réel des choses, est tiré de la *Métaphysique* d'Aristote (III B, 2, 996 a 29-35 ; VI E, 4, 1027 b 25) : 1) la cause finale et le bien n'interviennent pas dans les démonstrations mathématiques ; 2) le vrai et le faux ne sont pas dans les choses mais dans l'intellect. Nous avons vu plus haut¹⁹⁸ comment ces deux passages ont été utilisés par Maître Eckhart pour désessentialiser l'être en tant qu'objet de la connaissance. Ne dépendant d'aucune cause extérieure, l'être considéré en lui-même par le métaphysicien n'est ni « bon » en vertu de la finalité, ni « existant » en vertu de l'efficacité créatrice : c'est la « quiddité » qui subsiste « intellectuellement » en Dieu ; c'est la « cause essentielle » des êtres, plutôt que l'*esse aliquod formale* reçu en dehors de l'Intellect divin¹⁹⁹. Si « être » veut dire avoir l'*esse formale extra*, les choses considérées au niveau de leurs raisons éternelles, en tant qu'*intelligere* divin, ne sont pas ou plutôt elles ne sont en Dieu que *sub ratione vivere et*

(194) H. Diels, *Die Fragmente der Vorsokratiker* (2^e éd., Berlin 1906), p. 318, fragm. 12. — Cité par Aristote, *De anima* III, cap. 4, 429a 18 et b 23.

(195) *Exp. in Io.*, LW III, p. 32, n. 38 : le « principe essentiel » *semper est intellectus purus, in quo non sit aliud esse quam intelligere, nihilo nihil habens commune, ut ait Anaxagoras, III De anima.*

(196) *Utrum intelligere angeli...*, LW V, p. 50, n. 2.

(197) *Utrum in deo...*, *ibidem*, p. 43, n. 7.

(198) *V. supra*, p. 120, note 90.

(199) *V. supra*, p. 123.

*intelligere*²⁰⁰. On pourra appeler cet être virtuel des créatures dans l'Intellect divin leur *esse primum*, en le considérant comme l'« être en tant qu'être » recherché par le métaphysicien, mais il sera également possible de refuser le nom d'être aux raisons des choses qui « appartiennent à la connaissance et à l'intellect » : *rationes rerum... ordinantur et sunt de proprietate non entium extra, sed sunt de proprietate cognitionis et intellectus*²⁰².

Connaître les choses dans leurs causes essentielles, c'est atteindre leur vérité, cet aspect immuable de leur identité avec elles-mêmes qui permettra de les définir. Or les principes qui servent à la définition du *quod quid est*, les genres et les espèces d'une essence, ne se trouvent que dans les « intellects nus et purs », d'après Porphyre. Ceci veut dire, pour Eckhart, que le vrai n'est pas dans la nature propre des choses mais uniquement dans l'âme de celui qui les connaît ; ou plutôt la vérité des choses connues est dans l'intellect, car ce n'est pas l'âme entière mais l'intellect qui est le « lieu des espèces », selon le Philosophe²⁰⁴. Les « espèces », dans ce texte d'Aristote fréquemment cité par Maître Eckhart, désigneront pour le dominicain thuringien tantôt les universaux subsistants dans la « région de l'intellect » supérieure à la nature, aux « suppôts » individuels des choses²⁰⁵, tantôt les *species* sensibles et intelligibles dans l'âme, principes de l'opération cognitive²⁰⁶, tantôt les exemplaires divins ou « raisons » des choses²⁰⁷. Ce troisième élément doctrinal emprunté à Aristote (*De anima*, III, 4, 429 a 27) forme, avec les deux autres, un seul bloc dans la noétique de Maître Eckhart, un nouveau complexe qui se détache des contextes aristotéliens pour s'ouvrir largement à d'autres éléments,

(200) *Exp. in Sap.*, in *Archives...*, III, p. 352. Cf. *ibidem*, p. 345.

(201) *V. supra*, pp. 46-50.

(202) *Exp. in Io.*, LW III, pp. 160-161, n. 192.

(203) *V. supra*, p. 136 et la note 165, sur l'interprétation de ce passage de l'*Isagoge* chez Maître Eckhart.

(204) *Liber Parab. Genes.*, C. f. 29^{ra}, ll. 32-33 (ce texte suit immédiatement la référence à Porphyre) : *Ipse etiam philosophus dicit quod anima est locus specierum non tota, sed intellectus. Verum est in anima, non extra in rebus.*

(205) Comme dans le passage que nous venons de citer. Cf. la suite (ll. 33-38) : *Illic enim quidditas rei dividitur, dicitur in suppositis et permiscetur alieno, ut iam non sit vera nec pertineat ad regionem intellectus, sed foris et extra speciem nature sue effecta et extra facta in materia vel supposito, in natura que est inferior intellectui, ut patet ex De causis. — Lib. de causis, pr. 9 (éd. Steele, p. 169 ; éd. Barden., pr. 8, p. 172 s.).*

(206) *Utrum intelligere angeli...*, LW V, pp. 50-51, nn. 4 et 5.

(207) *Exp. in Io.*, LW III, p. 161, n. 192 : *Intellectus enim locus est specierum sive rationum, ut dicitur III De anima. — Cf. Exp. in Eccli.*, LW II, p. 240, n. 10 : *Quinto, quia substantie ut sic, quam li ego significat, non est capax hic mundus nec dignus, sed solus intellectus ; nec hic inquantum natura sive ens nature, sed inquantum altius quid natura. Propter quod philosophus dicit quod 'anima est locus specierum', quae sunt rationes rerum, 'non tota, sed intellectus'. Augustinus etiam ex Platone dicit quod sapientia et veritas non sunt in hoc mundo, sed in mundo altiori, scilicet mundo intellectuali.*

recueillis chez Proclus et dans le *Liber de causis*. Ces aspects de sa doctrine de l'intellect et de tout ce qui appartient à la connaissance permettront à Maître Eckhart d'aller très loin en opposant le connaître à l'être réel des choses, jusqu'à soutenir, dans certains cas, une sorte de « non-être » intentionnel. La distinction entre l'« être dans l'âme » et l'« être extérieur à l'âme » servira de base doctrinale à cette opposition dialectique.

Dans le *Lib. Parab. Genes.*²⁰⁸, après avoir dit avec Aristote que les mêmes principes président à l'être et au connaître²⁰⁹, Eckhart mentionne aussitôt Platon, selon lequel « les idées, similitudes ou raisons des choses » seraient nécessaires aussi bien pour la connaissance que pour la génération. L'autorité des deux philosophes doit appuyer la déclaration de Maître Eckhart : l'être idéal, dans la Cause analogique des créatures, est un principe qui donne lieu à deux modes d'être, celui de la connaissance et celui de l'existence extérieure des choses dans leurs natures ou « suppôts » individuels. Les choses n'ont de vérité, elles ne sont « vraiment » ce qu'elles sont que dans le mode du connaître, où elles se présentent comme « constituées essentiellement par les genres et les espèces ». Ce mode d'être cognitif, « plein, indivis et non-mélangé » (*impermixtum*) n'appartient pas aux choses en elles-mêmes, dans leurs substances singulières²¹⁰.

Dans un passage de l'*Exp. in Io.*²¹¹, Maître Eckhart dira que ces deux

(208) Voir tout ce passage (C. f. 29^{ra}, ll. 2-16) cité plus haut, p. 129, note 130.

(209) Cette référence à Aristote a été faite, sans doute, d'après Albert le Grand qui interpréta dans ce sens les textes de *Phys. I* (A c. 1, 184a 10-21) et d'*Anal. post. I* (A c. 2, 71b 9-25) dans son Commentaire sur S. Jean, ch. 1, 3. Voir la note de J. Koch dans LW III, p. 21. — Par contre, saint Thomas dit dans 1^a, q. 85, a. 3, ad 4^m : Non autem est necesse quod omne quod est principium cognoscendi sit principium essendi, ut Plato existimavit... Unde universale sic acceptum, secundum sententiam Aristotelis, non est principium essendi, neque substantia, ut patet in VII Metaphysicae. — C'est le passage 1038b-1039b.

(210) *Lib. Parab. Gen.*, C. f. 29^{ra}, ll. 17-22 (cité au ch. III, note 164) et 28-33 (cité à la p. 136 ; cf. plus haut les notes 203 et 204).

(211) C. f. 119^{ra}, l. 52-119^{rb}, l. 16 : Restat videre quomodo esse sub ratione sive proprietate unius principium est et ab ipso procedit universitas et integritas totius entis creati. Sciendum quod ens, secundum totum sui ambitum, prima sui divisione dividitur in ens reale extra animam, divisum in X predicamenta, et in ens in anima sive in ens cognitivum, sicut manifeste colligitur ex diversis locis Libri de causis et Proclo. Item etiam ex 5^o et 6^o Metaphysice. Adhuc autem sciendum quod, sicut in 6^a dicitur, bonum et malum sunt in rebus extra animam, in natura reali, verum autem et falsum sunt in anima. Ex quo patet quod verum pertinet ad ens cognitivum et ad cognitionem, bonum autem pertinet ad ens reale sive ad ens naturale. Aliter autem loquendum est omnino de rerum rationibus et cognitione ipsarum, aliter de rebus extra in natura ; sicut etiam aliter loquendum est de substantia et aliter de accidente. Quod non considerantes frequenter incidunt in errorem. Hiis premissis assumo quod supra dictum est, scilicet quod ab uno, 1^o omnium, procedit verum ; a vero autem, virtute ipsius unius, descendit ipsum bonum. Sed omne ens creatum, secundum totam sui latitudinem, dividitur prima sui divisione in ens cognitivum sive verum et in ens reale extra cognitionem, in natura, quod est bonum, ut nunc dictum est. Ex quo concluditur quod ipsum unum ex sui ratione proprie redundat, germinat, floret et

modos d'être, dans l'âme du sujet connaissant et dans les choses, répondent à la première division de l'être créé. Il faut reconnaître cependant que la terminologie flottante d'Eckhart ne distingue pas suffisamment le premier mode d'avec l'*esse primum* des créatures ou les idées divines : les termes *ratio, quidditas*, désignent aussi bien les exemplaires divins que les concepts de la connaissance humaine, puisque cette dernière n'est pas orientée vers le particulier mais vers l'universel, donc — vers un aspect qui n'appartient pas à la nature propre des choses créées. L'*ens reale extra animam* ou *ens naturale* est soumis à la division en dix prédicaments : c'est la substance concrète des *Calogories* d'Aristote. L'*ens in anima* ou *ens cognitivum* appartient à l'intellect qui connaît les choses dans leur aspect spécifique et générique. On tombe dans l'erreur toutes les fois qu'on veut parler de ces deux modes d'être — celui de la substance réelle et celui de l'essence, objet de l'intellection — sur le même plan, comme on se trompe également en attribuant le même niveau d'être à la substance et aux accidents. L'« universalité et l'ensemble de tout l'être créé », procédant d'un seul principe increé qui est l'*esse sub ratione et proprietate unius*, se divise donc en modes d'être échelonnés sur les degrés différents : « être cognitif » et « être réel », ce dernier se divisant encore en être de substance et d'être d'accident.

La nécessité de distinguer entre l'« être cognitif dans l'âme » et l'« être réel dans la nature » ressort avec évidence de quelques passages de Proclus et du *Liber de causis*²¹². D'ailleurs, pour Maître Eckhart, la *Métaphysique* d'Aristote est assez explicite sur ce point²¹³. Il s'y réfère aussi pour attribuer le « vrai » à l'*ens cognitivum*, le « bon » — à l'*ens reale*²¹⁴. Cependant ici l'opposition entre les deux modes d'être déterminés par deux

spirat sive diffunditur in omne ens, tam increatum quam creatum, secundum illud : ' flecto genua mea ad patrem, ex quo omnis paternitas in celis et in terra nominatur ' (Eph. 3, 15). Pater autem ipsum unum est, ut supra. — Sur l'attribution de l'Un au Père, v. supra, p. 65, note 94.

(212) Maître Eckhart ne donne pas ici de références précises, mais on peut deviner qu'il s'agit, pour Proclus, surtout de propositions suivantes des *Éléments de Théologie* : pr. 34, fin du commentaire (l'être du cosmos procède de l'Intelligence, éd. Dodds, p. 38) ; pr. 103 (modes d'être : intellectuel, vital et essentiel, p. 93) ; pr. 172-174 (causalité intellectuelle, pp. 150 et 152) ; pr. 194-195 (l'âme possède les idées de l'Intelligence par participation, les choses sensibles — selon le mode d'exemplaires, pp. 168 et 170). — Cf. *Liber de causis* : pr. 4 (St., p. 164 ; B., pp. 166-7), pr. 8 (St., pp. 168-9 ; B., pp. 170-1), pr. 9 (St., pp. 169-70 ; B., pp. 172-3), pr. 11 (St., p. 171 ; B., p. 174) ; pr. 14 (St., pp. 172-3 ; B., pp. 176-7) ; pr. 24 (St., p. 180 ; B., pp. 184-5). Mais c'est surtout la pr. 12 (= pr. 103 de Proclus) qui est importante : *Primorum omnium quaedam sunt in quibusdam per modum quo licet ut sit unum eorum in alio*. Voir également le commentaire (St., pp. 171-2 ; B., p. 175).

(213) V (Δ), c. 7, 1017a 24-30 et VI (E), c. 2, 1026a 34-b 5 (sur les acceptions différentes du mot être).

(214) VI (E), c. 4, 1027b 25-28 ; III (B), c. 2, 996a 29-35. — Sur l'attribution de *bonum* à l'être réel (= supôts) et sa justification scripturaire, v. supra, la note 186 à la p. 142.

transcendants dissociés — le *verum* et le *bonum* — reste confinée dans le domaine de l'être créé, quoique la primauté dans l'ordre de la production de l'être appartienne à l'*ens cognitivum* : « de l'Un, du Premier, procède le vrai, du vrai, par la vertu de l'Un, descend le bon »²¹⁵. Puisque l'Unité *in divinis* est la Paternité, le Père-Un préside aussi bien aux émanations trinitaires qu'à la création de l'univers²¹⁶. La production de l'être créé suivra donc l'ordre des processions du Fils et du Saint-Esprit, avec cette différence que les deux modes de l'être seront ici inégaux en dignité. Le « vrai », l'*ens cognitivum* qui procède immédiatement de l'Un, tient le premier rang dans l'univers créé, tandis que le « bon », l'*ens extra in rebus naturalibus* qui descend de l'Un par l'intermédiaire du « vrai », reçoit la dernière place. L'*ens* « de nature » est donc subordonné à l'*ens* « de connaissance » dont il dépend dans sa production à l'être. Cela est évident, dit Maître Eckhart, d'après Proclus et le *De causis* ; aussi d'après Thémistius, pour qui la finauté dans la nature inférieure à l'intellect est une sorte de « ressouvenir des causes plus élevées »²¹⁷. Ainsi l'*ens cognitivum*, l'*ens in anima* a non seulement la primauté sur l'*ens reale* dans « toute l'amplitude de l'être créé », mais encore il se place entre la Cause première et l'être extérieur des créatures comme une cause intermédiaire qui participe à la vertu créatrice du « Premier »²¹⁸. Serait-ce à dire que l'intellect angélique et humain ait sa part dans la création du monde sensible ? Dans un autre contexte, en parlant de la création de l'homme « à l'image et à la ressemblance de Dieu », Maître Eckhart dira que l'intellect est *quo est omnia*, parce qu'il embrasse le « siècle intellectuel » d'Avicenne et de Moïse Maïmonide, dans lequel et par lequel Dieu produit

(215) Cette procession de l'être créé, « en dehors de l'Un », suit l'ordre des processions trinitaires dans l'« action intérieure de l'Un » : le Bon (= Saint-Esprit) procède du Vrai (= Fils) par la vertu de l'Un (= Père). Sur l'attribution des « transcendants » aux personnes de la Trinité, v. *supra*, pp. 66-67.

(216) V. *supra*, p. 64.

(217) *Exp. in Io.*, C. f. 119^{rb}, ll. 35-53 : ... unitas paternitas est, ut supra dictum est. Adhuc autem, omne creatum a patre uno unum est, iuxta quod et nomen universi accipit, ut dicatur universum (*ms.* universis). Esse enim sive essentia dei cum sua proprietate, patris unitate scilicet, descendit in omnia a se quocumque modo procedentia. Quinto habes ordinem processus sive originis a patre procedentium tam in increatis (*ms.* creaturis), ubi filius a solo patre, spiritus sanctus a patre et filio, quam in creatis, ubi primo procedit ens cognitivum et ab ipso descendit ens extra in rebus naturalibus, utpote sub illo et posterius illo. Sic enim, ut dictum est, verum descendit immediate ab uno, bonum autem ab uno mediante vero. Patet hoc manifeste ex libro Procli et *De causis*, scilicet naturam sive ens naturale et sub ente cogniti(v)o et illo mediante produci in esse. Tota enim natura agit tamquam rememorata a causis altioribus, ut Commentator inducit ex Themistico (*sic*). — Pour les références à Proclus, et à *De causis* voir la note 212. Le passage d'Averroès où il cite Thémistius est probablement celui de *In Metaphys. lib. XII*, com. 18 (Venise 1553, f° 143^{ra}).

(218) On peut voir ici un certain parallélisme avec la place qui revient aux idées divines dans *De divisione naturae* de Jean Scot Érigène.

tous les êtres créés²¹⁹. L'intellection humaine n'est donc aucunement la cause des créatures inférieures au plan intellectuel, ni un instrument de leur production ordonnée selon les genres et les espèces ; néanmoins, sur le plan du connaître, l'intellect humain participe à la Cause créatrice et, dans ce sens, l'« être dans l'âme » n'a rien de commun avec l'être extérieur du monde créé : la connaissance appartient à un domaine d'intériorité intellectuelle où les effets se rendent compréhensibles dans leurs causes.

Dans la même *Exp. in Io.*, en commentant le texte *Vos vocatis me Magister et Domine* (13, 13)²²⁰, Maître Eckhart réserve à la Cause première, au Principe de toutes choses, le nom de l'Être dans le sens absolu. En paraphrasant la révélation d'Exode, il dit : *Ego sum Ipsum Esse a quo utique est omne esse, omnis modus enlis, sive intus in anima — et sic 'Magister', sive extra in rebus — et sic 'Dominus'*. Les deux modes d'être qui « descendent et procèdent » de l'« Être-même » sont l'*ens reale extra animam* se rapportant à la création, aux créatures, et l'*ens cognitivum in anima sive ab anima* appartenant à la connaissance, au Créateur, sur un plan qui n'est plus celui de l'action créatrice. Dans le ciel, Celui que nous appelons Seigneur s'appelle Père, car Il est le Principe unique de connaissance et de création, deux modes qu'il faut distinguer ici-bas, en appelant Dieu « Maître » et « Seigneur ». Ces deux noms correspondent aux deux aspects sous lesquels nous concevons la Cause première de tout ce qui est : Dieu en tant qu'Intellect, le Père du Verbe « intérieur », et le même Dieu en tant qu'efficiencia créatrice, Principe de la production extérieure, Principe de ce verbe qui est « proféré » et entendu en dehors de l'Intellect paternel²²¹. Certes, la division de l'« ensemble de l'être » en *ens cognitivum* et *ens reale* ne peut affecter que l'être créé : d'après le contexte du passage cité, l'*Ipsum Esse* divin ne doit pas se distinguer de l'*Ipsum Intelligere*.

(219) *Exp. in Gen.*, rédaction CT (nn. 116-120 qui manquent dans le ms. E) : C. f. 12^{rb}, l. 48-12^{vb}, l. 51. Nous citerons ce texte inédit plus loin, en parlant de la création « à l'image ».

(220) C. f. 120^{vb}, ll. 24-43 : *Adhuc autem possemus verba ista aliter exponere. Notandum igitur quod, sicut iam prius supra dictum est, tota plenitudo entis dividitur in ens reale extra animam quod pertinet ad factionem et creationem ; item in ens in anima sive ab anima quod pertinet ad doctrinam et cognitionem. Causa autem prima et principium esse ipsum. Utique ab ipso descendit et procedit tam ens reale extra animam quod respicit creationem et creaturam, quam ens cognitivum in anima quod respicit creatorem et dominum. Nam, sicut dicunt doctores, deus dicitur creator et dominus ex tempore quo creavit celum et terram. Quod etiam esse in anima respicit doctrinam et magisterium. Ait ergo : vos vocastis (sic) me magister et domine, quantum ad utrumque modum entis, et bene — sive vere — dicitis, quia ego sum. 'Ego sum' — 'qui est', ego sum ipsum esse a quo utique est omne esse, omnis modus entis, sive intus in anima — et sic 'magister', sive extra in rebus — et sic 'dominus'. Et hoc est quod Mat. 13^o dicitur : *Unus est magister vester, unus est pater vester qui in celis est, ubi pater dicitur quod hic dominus dicitur.**

(221) *V. supra*, pp. 50-56. Cf. *ibidem* (note 55) le texte du *Lib. Parab. Gen.* sur le sens différent des termes 'Deus' et 'Dominus'.

Cependant l'extériorité qui caractérise proprement la créature ne s'attache qu'à l'« être en dehors de l'âme », c'est-à-dire aux substances individuelles ou « suppôts » des choses, tandis que l'« être dans l'âme », ou plutôt dans l'intellect humain qui est un *locus specierum*, suppose une intériorité de la connaissance, un niveau plus noble que celui du créé comme tel. Le deuxième passage du Commentaire sur S. Jean, plus que le premier, permet d'opposer l'*ens cognitivum in anima quod respicit creatorem* à l'*ens reale extra animam quod respicit creationem et creaturam*.

Les trois éléments doctrinaux que nous avons signalés plus haut — l'*impermixtio* de l'intellect, la « vérité » qu'il possède en propre, les principes universels des « espèces » qui ne peuvent avoir leur siège que dans les intellects « nus et purs » — tous ces éléments empruntés à Aristote et compris dans l'esprit néo-platonicien de Proclus et du *Liber de causis* permettaient à Maître Eckhart d'opposer le « connaître » à l'« être » assez radicalement pour rendre ambiguë la division de l'être créé en *ens cognitivum* dans l'intellect et *ens reale* dans les substances des choses. En effet, dans le deuxième passage de l'*Exp. in Io.* la division de *tota plenitudo entis* en deux modes d'être n'est pas très claire : on peut se demander si le mode *intus in anima* appartient à l'ensemble de l'être créé, comme le voulait l'autre texte sur la division, cité plus haut²²². S'il s'en distingue, cet « être de connaissance » serait increé ou bien il ne serait pas, à proprement parler, un *ens*.

7. Espèces intelligibles et causes exemplaires.

Le terme *ens cognitivum*, dans les textes que nous avons cités, a un sens suffisamment large pour désigner tout ce qui rend les choses connaissables à la pensée humaine ; cependant cette expression doit s'appliquer avant tout à la *species intelligibilis*, car Maître Eckhart la fait alterner avec le terme *ens in anima* qui désigne habituellement les espèces sensibles et intelligibles dans les facultés cognitives de l'âme. Après avoir analysé, dans les deux Questions Parisiennes, les textes où Eckhart développe une doctrine du non-être intentionnel, Mgr Grabmann remarque que rien de pareil ne se rencontre, à sa connaissance, chez les scolastiques de la fin du XIII^e ou le début du XIV^e siècle. On a pu bannir les espèces intelligibles du domaine de la connaissance, comme l'avait fait Henri de Gand, mais personne, sauf Maître Eckhart, n'a voulu leur refuser l'être après les avoir admises comme un principe indispensable de l'intellection humaine²²³

(222) Voir les notes 211 et 217.

(223) M. Grabmann, *Neuaufgefundene Quaestionen...*, p. 72. Voir tout le ch. VI : *Eckharts Lehre von der Seinslosigkeit des geistigen Erkenntnisaktes und Erkenntnisbildes* (pp. 68-75). Le critique montre, en citant quelques textes inédits des contemporains d'Eckhart plus ou moins « thomistes », que le caractère « réel » n'est refusé à l'*ens in*

Tout en reconnaissant pleinement, avec le grand médiéviste allemand, que « cette conception d'Eckhart l'éloigne sans aucun doute du terrain de la psychologie de la connaissance thomiste », il faut signaler néanmoins un point de départ commun, chez saint Thomas et Maître Eckhart, dans la façon de poser le problème de l'espèce intelligible.

Rendues « intelligibles » par la lumière de l'intellect agent, les *species* des choses reçues dans l'intellect possible ne doivent pas être, d'après saint Thomas, des substituts de choses réelles que l'on connaîtrait à leur place : *non enim se habent ad intellectum sicut quod intelligitur, sed sicut quo intelligit*²²⁴. L'espèce intelligible n'est pas un autre être, intermédiaire entre l'objet et le sujet de la connaissance, mais un autre *mode* d'être selon lequel la même forme de la chose que l'on connaît se rend présente au sujet connaissant et devient la forme de sa connaissance, après avoir été désindividualisée par l'opération abstractive de l'intellect agent²²⁵. Maître Eckhart part de la même problématique lorsqu'il veut que la *species* soit en même temps indistincte et distincte de la chose qu'elle fait connaître²²⁶. Si l'espèce de l'homme est un être (*ens*), elle ne doit être ni

anima que dans un sens très restreint. Il s'agit de l'*ens ut est obiective in intellectu*, dans la mesure où, étant « abstrait » de tout être individuel en dehors de la conscience, il est considéré uniquement en tant qu'appartenant à l'intellect : *et hoc modo ens in anima non est res, sed intentio, cui et nihil extra animam respondet nisi pro fundamento remoto. Et sic attribuitur esse non enti: dicimus enim quod caecitas est in oculo* (p. 73, passage de *Summa totius logicae Aristotelis*, écrit anonyme que l'on attribuait parfois à saint Thomas). Si la « réalité » est refusée ici à l'*intentio*, l'être lui appartient quand même, dans le sens où la privation (cécité) *est* dans un sujet réel (œil). En citant le texte de pseudo-Thomas sur les différentes acceptions de l'*ens in anima*, Mgr Grabmann n'a pas voulu rapprocher ce dernier cas (deuxième sens de la « présence objective »), de la conception eckhartienne du « non-être intentionnel ». Pourtant ce cas particulier, signalé dans la *Summa totius logicae*, renforcé et généralisé dans les « Questions Parisiennes », nous montre bien comment la doctrine singulière d'Eckhart pouvait se rattacher à certains aspects du problème de la *species intelligibilis* débattu à son époque.

(224) S. Thomas, *In lib. III De anima*, lectio 8 (éd. Pirotta, n° 718). Cf. I^a, q. 85, a. 2.

(225) Sur cette continuité entre la forme qui donne à la chose son être concret et la *species* par laquelle on connaît la chose, voir Ét. Gilson, *Le thomisme*, 5^e éd., pp. 319-321. On y trouvera les textes principaux de saint Thomas, cités dans les notes. Citons encore un passage, important pour nous, de la *Summa contra Gentiles*, II, c. 75 : *Neque tamen oportet quod, si scientiae sunt de universalibus, universalis sint extra animam per se subsistentia, sicut Plato posuit. Quamvis enim ad veritatem cognitionis necesse sit un cognitio rei respondeat, non tamen oportet quod idem sit modus cognitionis et rei...; licet natura generis et speciei nunquam sit nisi in his individuis, intelligit tamen intellectus naturam speciei et generis, non intelligendo principia individualia; et hoc est intelligere universalis. Et sic haec duo non repugnant, quod universalis non subsistant extra animam, et quod intellectus, intelligens universalis, intelligat res quae sunt extra animam, etc.*

(226) *Exp. in Io.*, LW III, p. 162, n. 194 : ... si species sive imago, qua res videtur et cognoscitur, esset aliud a re ipsa, nunquam per ipsam nec in ipsa res illa nosceretur. Rursus si species vel imago esset omnino indistincta a re, frustra esset imago ad cognitionem.

le même *ens* que l'homme concret, ni un autre *ens* : dans le premier cas elle n'aurait aucune utilité pour la connaissance qui doit porter sur l'aspect universel des choses ; dans le deuxième elle ne saurait être le principe — qui fait connaître l'homme concret²²⁷. *Si species quae est in anima haberet rationem entis, per ipsam non cognosceretur res cuius est species ; quia si haberet rationem entis, in quantum huiusmodi duceret in cognitionem sui et abduceret a cognitione rei cuius est species*²²⁸. Pour distinguer la *species* de la chose qu'elle fait connaître, sans en faire un *ens* distinct, il faut donc lui refuser l'entité : *ergo non est ens*²²⁹. C'est la meilleure façon pour l'espèce sensible ou intelligible de représenter la chose à l'intellect qui doit la connaître : *Melius autem repraesental, si sit non-ens, quam si esset ens. Immo si esset ens, abduceret a repraesentatione. Quare non est ens, nisi dicas quod sit ens in anima*²³⁰. Cette concession terminologique montre bien que Maître Eckhart, comme saint Thomas, en parlant de l'être réel *extra animam* et de l'être intentionnel *in anima*, distingue toujours entre deux *modi essendi* du même objet. Cependant dans le cas particulier des Questions Parisiennes, où l'être désigne proprement la « raison de la créabilité » des choses²³¹, avoir un autre mode d'être signifie, pour la chose connue, ne pas avoir d'être dans l'intellect du sujet connaissant. Abstraite de tout ce qui individualise la chose dans sa nature propre, l'espèce intelligible n'est pas une substance : elle est même la contre-partie de tout ce qui revient à l'être substantiel, soumis aux catégories d'Aristote. Mais à ce niveau intellectuel, supérieur à celui de la nature des choses, a-t-on le droit d'appeler *ens* ce qui est *condivisum contra substantiam et accidens*²³²? Sûrement non, si l'être appartient en propre aux « suppôts » créés par l'efficiencia divine. *Ergo ens in anima non est ens. Species autem est ens in anima*²³³. Ainsi, dans les Questions Parisiennes, la division de l'être en *ens reale* et *ens cognitivum* se trouve remplacée par une *condivisio* qui oppose à l'être des substances individuelles le non-être de l'intention spécifique, faite uniquement pour la connaissance.

En restant dans la même perspective d'opposition qui lui fait refuser l'être à tout ce qui appartient à l'intellect et à la connaissance, Maître Eckhart remarque, dans la 1^{re} Question Parisienne : *Esse ergo habet primo rationem creabilis, et ideo dicunt aliqui quod in creatura esse solum respicit deum sub ratione causae efficientis, essentia autem respicit ipsum sub ratione causae exemplaris*²³⁴. Cette déclaration dépasse les limites de

(227) *Utrum intelligere angeli...*, LW V, p. 52, n. 6.

(228) *Utrum in deo...*, *ibid.*, p. 44, n. 7.

(229) *Utrum intelligere angeli...*, *loc. cit.*

(230) *Ibidem.*

(231) *Utrum in deo...*, LW V, p. 41, n. 4. Cf. *Exp. in Sap.*, in *Archives...*, III, p. 345.

(232) *Utrum intelligere angeli...*, LW V, p. 51, n. 4.

(233) *Ibidem.*

(234) *Utrum in deo...*, LW V, p. 41, n. 4. — M. Bernhard Geyer a sans doute raison de voir dans l'opinion approuvée ici par Eckhart la thèse d'Henri de Gand qui a été

la thèse singulière des « Questions » avec leur opposition dialectique de l'*ipsum intelligere* à l'*ipsum esse*. En effet, ce texte doit nous rappeler tout ce qui a été dit plus haut sur la distinction de l'« existence » créée et de l'« essence-quiddité » increée²³⁵ ; aussi faudra-t-il rapprocher ces deux aspects — l'efficience extérieure et l'exemplarité intérieure — de la division entre l'être réel *quod respicit creaturam* et l'être de connaissance *quod respicit Creatorem*²³⁶. On connaît les créatures en participant en quelque sorte à la Cause créatrice, car la même espèce par laquelle la chose reçoit l'être formel dans sa substance créée (par exemple, l'« humanité » pour l'individu « homme ») doit être présente dans l'intellect du sujet connaissant pour que la chose puisse être connue²³⁷. Les « espèces » des natures créées appartiennent premièrement à l'Intelligence créatrice (plus précisément — au Verbe dans l'Intellect du Père) où elles correspondent aux « similitudes », aux « idées » selon lesquelles les choses reçoivent dans leurs natures des déterminations spécifiques différentes²³⁸ ; mais elles appartiennent aussi, en second lieu, aux intellects angéliques et humains qui connaissent les choses telles qu'elles sont « vraiment », « essentiellement », dans l'indivision et pureté de leurs genres et espèces, « principes » de connaissance que l'on ne saurait trouver *in rebus extra factis sub specie, in suppositis singularibus*²³⁹. « Non mélangé » avec l'être créé proprement dit, l'*ens cognitivum* ou l'« être vrai » appartient en même temps à la causalité créatrice, dans le Verbe *par* lequel tout a été fait, et à la connaissance humaine, dans les espèces intelligibles *par* lesquelles on connaît les choses. Il faut donc qu'il y ait, dans l'intellection humaine, une certaine coïncidence entre les causes exemplaires qui déterminent les essences des choses créées et les espèces intelligibles par lesquelles on les connaît.

critiquée par Godefroi de Fontaines, dans le Quodlibet VIII, q. 3. Le texte du philosophe liégeois qui rapporte l'opinion d'Henri est cité par l'éditeur (note 6) : *constat quod deus se habet in ratione causae duplicis, scilicet formalis exemplaris et efficientis; primum autem respicit rerum essentias, secundum rerum existentias*. Sur la critique de cette position d'Henri de Gand et de Jacques de Viterbe dans les Quodlibeta de Godefroi de Fontaine, voir J. Paulus, *Henri de Gand* (Paris 1938), pp. 123-127.

(235) *V. supra*, pp. 146-150. — Le *modernus famosus* qui soutenait l'éternité des essences, dans lequel nous croyons deviner Duns Scot (pp. 212-213), fait penser aussi à Henri de Gand ; en effet, Suarez a bien voulu trouver chez lui une doctrine des essences éternelles indépendantes de l'Intellect divin (voir J. Paulus, *op. cit.*, p. 121 ss).

(236) *V. supra*, pp. 226-227.

(237) *Exp. in Sap.*, in *Archives...*, IV, p. 305 : ... et sic universaliter unumquodque sicut habet esse per speciem suam solam in natura, puta homo humanitate, sic et cognoscitur unumquodque in sola specie suiipsius in anima cognoscentis ; puta, ut prius, homo sola humanitate cognoscitur.

(238) *Lib. Parabol. Gen.*, C. f. 12^b, ll. 51-54 : ... producta sunt ad similitudinem eius quod in deo est et habent ydeas sibi proprias in deo, ad quas perfecte dicuntur secundum determinationem ad species distinctas ab invicem in natura.

(239) *Ibidem*, f. 29^{ra}, ll. 17-28. Voir ce texte cité dans les notes 182 et 183 du chapitre III.

Les *species intelligibiles* représentent les objets de la connaissance au sujet connaissant sur le plan intellectuel, en les réduisant aux « principes » spécifiques et génériques ; elles sont des « similitudes » intentionnelles des formes qui établissent les choses dans leur être réel. Si la forme de la chose n'avait pas sa ressemblance ou intention dans les facultés cognitives du sujet, si elle ne s'y trouvait selon le mode d'être intentionnel de l'espèce, il serait impossible de nommer l'objet, car ce sont les formes qui donnent aux choses créées leurs espèces et leurs noms²⁴⁰. En tant que « similitude », l'espèce est donc *unum in duobus*²⁴¹ particularisée sous la forme qui confère l'être réel à une substance, universalisée dans l'intellect, « lieu des espèces » qui ne se trouvent, dans leur état pur et intégral, nulle part ailleurs. Ainsi les deux dissemblables — l'*intelligere* humain et l'être concret — ont-ils quelque chose en commun, quoique selon deux modes différents. Sans cette condition, la connaissance qui requiert une similitude du connaissant et du connu²⁴² aurait été impossible. Mais la même condition de similitude est nécessaire pour la production : *omne agens, sive in natura sive in arte, agit sibi simile, et propter hoc semper habet in se ipso id cui assimilat suum effectum. Et illud est principium quo agit agens*²⁴³. Les formes qui donnent aux choses leurs espèces et leurs noms ne pourraient être produites par Dieu, si elles n'avaient préexisté, en quelque sorte, en Lui. Il faut donc que la Cause

(240) *Exp. in Ex.*, C. f. 49^{ra}, l. 57-49^{rb}, l. 20 (l'exemple cité ici se rapporte proprement aux espèces sensibles, mais Eckhart étend sa portée à l'intentionnel intelligible) : *Secundum, non minus evidens est de colore parietis in se et in sua specie que est in medio, in speculo et in oculo et potissime in intellectu. Nisi enim esset color aliquo modo in sua specie intentionali in oculo, non plus videretur color quam sapor, nec magis intelligeretur homo in specie et similitudine hominis quam intelligatur lapis. Est ergo color, puta albedo, in oculo, nec tamen oculum denominat ut dicamus oculum album. Rursus, nisi esset color in pariete, non diceretur paries et in oculo ; sed parietem afficit et in ipso est ut forma, in oculo autem est non ut forma sed ut intentio sive similitudo. Et quia forma est ad esse, intentio sive similitudo non est ad esse nec propter esse sed ad cognoscere et propter cognoscere et videre, propter hoc paries est coloratus et non videt colorem, oculus autem e converso non est coloratus sed videt colorem. Et ideo consequenter paries est similis omni colorato et dissimilis omni non colorato, oculus autem similis est non colorato omni videnti colorem et dissimilis omni colorato ; et quo minus est coloratus eo magis est videns colorem et dissimilior omni colorato ; quinyimo, si quomodolibet esset coloratus, non videret colorem aliquem, ut ait philosophus. Id ipsum igitur, puta color, est in pariete et in oculo, sed sub alio esse aut potius sub alio modo essendi. — Sur la « dénomination » de l'objet par la forme, v. *ibidem*, f. 49^{ra}, ll. 19-21 : *Forme autem rerum que dant rebus speciem et nomen sunt in rebus ipsis formaliter... ; ll. 53-54 : Unumquodque enim nomen habet a forma.**

(241) *Exp. in Io.*, LW III, p. 163, n. 194.

(242) *Ibidem* : *Simile simili cognoscitur*. Cf. p. 107, n. 123 ; p. 21, n. 26 (expression négative du même principe). Sur la connaissance du semblable par le semblable, voir l'étude de A. Schneider, *Der Gedanke der Erkenntnis des Gleichen durch Gleiches in antiker und patristischer Zeit*, dans *Beiträge zur Gesch. der Philos. des Mittelalters*, Suppl. II : *Festgabe Clemens Bäumker* (1923).

(243) *Ibidem*, p. 23, n. 30.

dissemblante ait quelque chose de commun avec ses effets²⁴⁴. Dans ce sens, les causes exemplaires des créatures dans le Verbe divin sont aussi des « similitudes ». Puisque « les principes de l'être et du connaître sont les mêmes », ²⁴⁵ il est impossible de produire ou de connaître une chose en lui restant totalement étranger. Les similitudes exemplaires sont donc nécessaires à l'action créatrice de Dieu, comme les similitudes intentionnelles le sont à la connaissance humaine.

L'*ens cognitivum*, chez Maître Eckhart, a une double signification : il désigne les archétypes²⁴⁶ des créatures en Dieu et, en même temps, leurs « images »²⁴⁷ intentionnelles dans l'intellect humain. Dans les deux cas il s'agit de « similitudes » ; or, comme tout ce qui est fondé sur l'unité-identité, la *similitudo* n'appartient pas à l'univers créé²⁴⁸ qui est, en lui-même, une « région de dissemblance ». C'est donc l'intellect — « surnaturel », parce que détaché du monde des substances concrètes²⁴⁹ — qui trouve les « similitudes » des choses en transférant les objets qu'il connaît dans la « région intellectuelle », celle de l'être « vrai », supérieur à l'être « bon » que les choses ont dans leur nature propre. *Ad hoc facit quod veritas est in intellectu non ut res est aut natura, sed est in ipso ut intellectus, particeps divini intellectus... Hinc est quod secundum Augustinum et Platonem intellectus, veritas, virtus, scientia sunt de mundo et regione supernaturali*²⁵⁰.

8. Raisons séminales et Verbe divin.

Comme nous l'avons vu, rien de ce qui est de l'ordre du « semblable », du « commun », ne relève de la Cause efficiente, créatrice des « suppôts » *sub ratione esse*²⁵¹. L'universalité de l'être créé, qui permet de classer les *entia* selon les genres et les espèces, n'est pas un attribut de l'être « extérieur » comme tel, celui des « effets » ; elle appartient à la causalité exemplaire *sub ratione unius*, causalité qui suppose une participation de l'effet à sa cause essentielle²⁵², un rapport du concret à l'abstrait, du particulier

(244) *Exp. in Ex.*, C. f. 49^{ra}, ll. 37-45 : *Adhuc autem forme rerum non essent a deo producte, nisi in ipso essent. Omne enim quod fit, fit a simili. Non enim esset vinum ex vite potius quam ex piro, nisi esset et pre-esset in vite, non in piro, secundum illud Mat. 7 : numquid colligunt de spinis uvas aut de tribulis ficus. Necessae est igitur ut forme rerum que speciem dant et denominant sint in deo ; et sic creatura omnis est similis deo.*

(245) *Exp. in Io.*, LW III, p. 21, n. 26 : *Eadem autem sunt principia essendi et cognoscendi, nec quodquam per alienum cognoscitur.* — Cf. la note 209.

(246) Qui sont appelés « images » (*bilde*) dans les œuvres allemandes. Voir la note 133 à la p. 339.

(247) *V. supra*, note 226 : *species sive imago, qua res videtur et cognoscitur.*

(248) *Serm. lat. XXIX*, LW IV, pp. 268-269, nn. 302-303. *V. supra*, p. 177, note 11.

(249) *V. supra*, pp. 178-180.

(250) *Exp. in Sap.*, in *Archives...*, IV, p. 360.

(251) *V. supra*, pp. 140-142.

(252) *V. supra*, pp. 81-83.

à l'universel, du multiple à l'Un. Il s'agit donc d'une relation intérieure du « princiipié » avec son « principe », au delà de l'efficiencie, dans une région où l'être créé n'est pas seulement un effet mais aussi une « expression formelle » de son archétype²⁵³. Si la nature inférieure à l'intellect agit *lamquam rememorata a causis alioribus*, comme le dit Thémistius²⁵⁴, c'est en vertu de cette participation du suppôt créé à la cause exemplaire, participation dont seuls les êtres doués d'intellect peuvent se rendre compte, en connaissant les choses dans les « principes » qui constituent leurs essences. Aussi un agent naturel exercera-t-il une causalité soumise aux principes universels, lorsqu'il engendrera son « semblable », un autre individu de son espèce²⁵⁵. Pour expliquer cette présence latente de l'universel dans le particulier, Maître Eckhart utilise, en la développant, la doctrine des « raisons séminales » qu'il trouve dans le *De Genesi ad litteram*, doctrine qui, chez saint Augustin, devait faire comprendre comment Dieu ne cesse pas d'opérer, en produisant des êtres nouveaux, dans un univers qu'Il avait achevé et ordonné une fois pour toutes lors des six jours de la création²⁵⁶. Mais ce n'est pas la pré-crédation dans les germes primordiaux ni la conservation ultérieure des espèces biologiques qui intéresse le Dominicain de Thuringe lorsqu'il parle de ces « causes originelles et primordiales qu'Augustin avait appelées raisons séminales »²⁵⁷. Pour Eckhart, cette notion stoïcienne doit justifier la cognoscibilité des créatures, en rattachant la connaissance humaine, postérieure aux choses, à la pré-connaissance divine qui détermina les essences immuables de tout ce qui a été créé « dans le principe ».

Chez saint Augustin les « raisons secrètes et invisibles », semées dès le début dans l'« élément aqueux », sont des principes créés qui ont pour fonction de maintenir dans les natures végétales et animales leur conformité aux idées divines contenues dans le Verbe, par qui tout a été fait au commencement. Comme Plotin, soucieux de parer au danger du déterminisme²⁵⁸, mais aussi pour des raisons scripturaires, saint Augustin limita le champ d'action des raisons séminales aux natures soumises à la

(253) *Exp. in Sap.*, in *Archives...*, IV, p. 246.

(254) Voir la note 217.

(255) *Exp. in Gen.*, I^a ed., LW I, p. 67, n. 98.

(256) *De Genesi ad litteram*, V, c. 7 (PL 34, col. 328) ; VI, c. 6 ; c. 10 (coll. 342-343 ; 346) et *passim*.

(257) *Exp. in Gen.*, I^a ed., loc. cit. — Maître Eckhart dira simplement, en résumant cet aspect de la doctrine des « raisons séminales » : *Secundo notandum quod deus simul creavit celum et terram et omnia que in eis sunt in statu suo et plenitudine sua, in specie perfecta et forma et in eleccione accidentium, sed non simul apparuerunt. Exemplum de agriculo seminante simul diversa genera seminarum in terra. Pars autem oritur post unum diem, alia pars post 2 dies, alia pars post 3 dies ; sed omnia semina projecta fuerunt in una hora* (*Ibidem*, p. 54, n. 18). L'éditeur renvoie ici à un texte de Maimonide.

(258) *Enn. III*, 1, 7 (éd. de Belles Lettres, III, p. 14).

loi de la reproduction²⁵⁹. Malgré la communauté de nom (*rationes*), on ne sera pas tenté d'identifier les raisons séminales augustinienne, germes des natures organiques préformés dans la matière, avec les idées créatrices de Dieu qui président à la production de tous les êtres créés sans exception. Chez Maître Eckhart la présence secrète de la vertu séminale doit s'étendre à toutes les natures créées, car elle est une condition nécessaire de leur cognoscibilité : *Sciendum ergo quod virtus seminalis rerum universaliter stat in obstruatis abditissimorum principiorum cuiuslibet rei, qualia sunt genus et differentia que speciem sive naturam et essentiam fundant et constituunt*²⁶⁰. En insistant sur l'« intranéité » de la vertu séminale dans les substances créées²⁶¹, Eckhart distingue les degrés de cette présence intime de l'universel dans le particulier²⁶², degrés de participation secrète de la forme, individualisée dans la matière, à la cause essentielle qui établit chaque être dans son genre et espèce²⁶³. Puisque « les espèces ne se trouvent que dans les intellects nus et purs », comme Maître Eckhart le répète souvent en se référant à Porphyre²⁶⁴, cet aspect essentiel des choses créées, non actualisé et inapparent dans leurs natures propres, ne se révèle que dans l'espèce intelligible ou « similitude » intentionnelle de la forme dans l'intellect humain. L'*intranéité* des raisons séminales dans les substances appartient donc au niveau de l'intellect, elle est connaturelle à l'« intériorité » qui est propre à la connaissance²⁶⁵.

(259) *De Genesi ad litteram*, VII, c. 24 (PL 34, col. 368 : l'âme raisonnable d'Adam, créée parfaite au premier jour, fut introduite dans le corps animal soumis au développement du germe préformé dans les éléments.

(260) *Exp. in Gen.*, I^a ed., LW I, p. 67, n. 98.

(261) *Ibidem*: ... li 'in' in proposito notat intraneitatem. — Le texte commenté est *Gen. I, 11*: *faciens fructum iuxta genus suum, cuius semen in semet ipso sit.* — La puissance naturelle de la matière vis-à-vis de la forme, son « humilité », peut également être appelée *semen* (*Lib. Par. Gen.*, C, f. 39^{ra}, ll. 38-42).

(262) *Ibidem*, pp. 67-68, n. 99 ; — cf. pp. 89-90, n. 270 (au sujet de *per memet ipsum iuravi.* — L'expression *in memet ipso* répondrait aux trois degrés de l'« intranéité » : 1) accident (*in*), 2) différence (*in memet*), 3) genre *in memet ipso*).

(263) Ces trois degrés sur lesquels s'accomplit la *perfecta intranéité* sont « la longueur, la largeur, la profondeur ou la hauteur » (cf. *Ephes.* 3, 18) de chaque objet. Voir *loc. cit.* et la suite, p. 68, n. 100. Cf. le sermon allemand II (DW I, p. 182), où les trois dimensions sont rapprochées des trois genres de connaissance : sensible, rationnelle et intellectuelle. On peut deviner ici une dépendance de Maître Eckhart vis-à-vis d'un passage du *De anima* (I, 2, 404b 18-27) où Aristote attribue à Platon l'utilisation, dans son enseignement oral, de la théorie pythagoricienne sur la tetractys. Cf. P. Kucharski, *Étude sur la doctrine pythagoricienne de la Tétrade* (éd. des Belles Lettres, 1954).

(264) *V. supra*, p. 136 et note 165 ; cf. p. 222.

(265) *V. supra*, p. 123. Cf. ce passage du *Lib. Par. Gen.* (C. f. 30^{rb}, ll. 56-61), où Maître Eckhart veut montrer la supériorité de l'intellect sur la volonté : *Primo, quia accipit (intellectus) ex sui natura rationem rerum, 'quod quid est' sive quidditatem nudam, voluntas autem accipit rem iam extra, in materia, obumbratam et permixtam alieno, nec plenam nec perfectam. Secundo, quia accipit intellectus, iuxta nomen suum, intus, in principiis essentialibus et causalibus, ipsam rem.*

Les semences qui doivent ordonner la causalité seconde des formes créées sous les « principes » des espèces et des genres sont, pour l'intellection humaine, les germes de tout ce qui peut être naturellement connu. Maître Eckhart appelle *semen scientiarum* cet *habitus* des principes qui permet à l'homme de juger du vrai et du faux dans son intellection spéculative. La même lumière de la raison, qui est en nous un principe de la « lumière divine et suprême », permet également de discerner, dans l'intellection pratique, entre le bien et le mal ; elle est donc non seulement un germe des sciences dans l'intellect, mais aussi un *semen virtutum* dans la volonté raisonnable²⁶⁶. Cette « clarté de la face du Seigneur imprimée en nous » (Ps. 4, 7) demeure toujours et ne peut être éteinte par le péché²⁶⁷. Dans le domaine spéculatif, c'est l'*habitus* des premiers principes, que saint Thomas appelle également *scientiarum semina*. Empruntée à l'Aquinate, cette expression, comprise dans le sens des « verbes séminaux », donnera lieu, chez le Dominicain thuringien, à une doctrine de l'intellect agent qui s'éloigne très sensiblement du thomisme. Certes, l'exercice des sens est nécessaire, selon Eckhart, pour que l'intellection des natures matérielles soit possible ; mais on n'a pas l'impression que dans cette théorie de la connaissance les espèces intelligibles reçues à partir des phantasmes viennent s'ajouter à ce *lumen intellectuale* en nous, dans lequel saint Thomas voulait voir « une certaine similitude participée de la lumière créée qui contient les raisons éternelles ». La nécessité des espèces intelligibles devait justifier, pour l'Aquinate, une connaissance des universaux qui ne nous obligerait pas à reconnaître, avec Platon, des *universalia extra animam per se subsistentia*²⁶⁹. D'ailleurs, on ne saurait connaître les choses par la seule participation à leurs idées, *sicut Platonici posuerunt*²⁷⁰. Maître Eckhart reconnaît aussi, comme nous l'avons vu, le rôle des espèces intelligibles dans la connaissance. Il dira même, —

(266) C'est la syndérèse que Maître Eckhart rapproche de l'*intellectus principiorum*, en citant Origène, dans le *Lib. Par. Gen.* (C. f. 38^{vb}, ll. 25-46). — Sur la syndérèse voir O. Lottin, *Psychologie et morale au XII^e et XIII^e siècles* (Louvain 1948).

(267) *Lib. Par. Gen.*, C. f. 39^{ra}, ll. 21-34 : *Semen autem scientiarum habitus est principiorum que naturaliter nota sunt omnibus, per que habet et potest iudicare homo de veritate et falsitate, quantum ad intellectum speculativum, et inter bonum et malum, quantum ad intellectum practicum. Lumen ergo rationis in nobis, quod est principium divini et superni luminis, semen est tam virtutum quam scientiarum, de quo exponi potest illud : Multi dicunt, quis ostendit nobis bona? Signatum est super nos lumen vultus tui, domine. Hoc lumen semper manet et eius actor est deus. Propter quod obscurari potest per incuriam, deleri per malitiam non potest, ut supra dictum est ex Origene.* — Plus haut (f. 38^{ra}) Eckhart se réfère à Origène (*IV^e homélie sur la Genèse*, PG 12, col. 212) au sujet de l'indestructibilité de l'« image de l'homme céleste ». — Cf. la même autorité scripturaire (Ps. 4, 7) utilisée dans le même sens par S. Thomas dans *I^a, q. 84, a. 5* (il s'agit de l'intellect agent).

(268) *De veritate*, XI, 1, resp. : *praexistunt in nobis quaedam scientiarum semina*

(269) Voir la note 225 à la p. 228.

(270) *I^a*, q. 84, a. 5.

en développant une doctrine de l'« image parfaite », identique en nature avec son archétype, — que, « selon Aristote et contrairement à Platon », la chose n'est pas connue par l'idée, mais par son espèce²⁷¹. Mais l'espèce est-elle ici une « image » de l'objet réel ou de son archétype idéal? Les deux solutions seraient également justes, puisque aussi bien les raisons éternelles dans l'Intellect divin que les espèces intelligibles de la connaissance humaine sont des « similitudes » par rapport aux choses créées. En effet, si les espèces intelligibles d'Eckhart sont recueillies par l'intellect agent dans l'intranéité « obstruée » des choses sensibles, à partir de leurs phantasmes, il sera aussi juste de dire que les choses sont reçues dans la lumière de l'intellect, car il possède leurs semences spécifiques, étant un lieu naturel des espèces.

On reconnaîtra facilement que les germes des connaissances naturelles n'ont pas le même sens chez Maître Eckhart et chez saint Thomas. Pour le Docteur angélique, les *semina scientiarum* ou « principes premiers » ne sont pas les genres et espèces des choses, mais des notions évidentes (comme « être », « unité », « le tout est plus grand que les parties ») qui deviennent actuelles dans la lumière de l'intellect agent toutes les fois qu'il entre en contact avec les données de l'expérience sensible. Les *prima intelligibilia principia* ne sont pas, pour saint Thomas, des vérités innées ni des sortes de catégories kantienne, mais des préconceptions dont la « préexistence » dans l'intellect humain n'est rien d'autre que sa capacité de les former immédiatement et, pour ainsi dire, spontanément quand il s'agit de connaître une chose en recevant, à partir de l'image sensible, la *species* intelligible²⁷². Or il en est tout autrement pour Maître Eckhart : dans la connaissance, le *semen scientiarum* ou *habitus principiorum* de l'intellect agent a une fonction analogue à celle de la « vertu séminale » qui devait assurer, dans la causalité génératrice de formes exercée par les agents naturels inférieurs à l'intellect, une conformité avec les causes exemplaires des espèces. Dans les deux cas la cause seconde agit en vertu d'un causalité supérieure : l'*habitus* de la science dans l'intellect, comme la génération des formes substantielles dans la matière, dépend de la « raison séminale » et s'effectue *in virtute superioris*²⁷³. Si l'intellect agent de Maître Eckhart rend actuelle la connais-

(271) *Serm. lat. XLIX, 2 (Cuius est imago haec?)* LW IV, p. 424, n. 509 : quinto, quod omne alienum sive aliud est extra rationem imaginis, puta lapis, color et omnia huiusmodi. Propter hoc, secundum Aristotelem, contra Platonem, cognoscitur res per sui speciem, non per ideam.

(272) *De veritate*, XI, 1. — Cf. Ét. Gilson, *Le thomisme*, 5^e éd., pp. 303-304.

(273) *Lib. Par. Gen.*, C. f. 40^{va}, ll. 1-26 : Iterum etiam, ratio in deo (et universaliter in causa) ad duo respicit : ad cognitionem scilicet, que per celum, et ad generationem, que per terram parabolice intelligitur. Ecclesiastis primo : *generatio preterit, generatio advenit, terra autem in eternum stat*. Et hoc est quod hic dicitur ' habebat duas filias ', naturam scilicet intellectualem et corporalem vel cognitionem et generationem. Cognitio per Rachel intelligitur, unde dictum est quod Rachel erat decora facie et

sance de toutes choses en élevant l'objet au niveau intelligible de son espèce, c'est que les « premiers principes » des essences créées lui sont toujours présents dans une sorte de mémoire platonicienne des raisons éternelles, *in abdito mentis*. L'*habitus* des principes premiers et le rôle de l'intellect agent dans la théorie de la connaissance d'Eckhart n'ont rien de commun avec l'Aristotélisme thomiste ; ils appartiennent à une noétique qui prête à l'illumination augustinienne un caractère platonicien plus accusé, comme c'est également le cas chez un contemporain d'Eckhart Dietrich de Fribourg, un Dominicain allemand comme lui. Mais rapportons-nous aux textes, en citant ce passage des « Paraboles de la Genèse » où Maître Eckhart s'appuie sur l'autorité scripturaire — « toute Sagesse vient du Seigneur Dieu » (Eccli. 1, 1) — pour déclarer : *In virtute enim primorum principiorum naturaliter anime impressor a deo est virtualiter et radicaliter omnis scientia, secundum omne sui. Propter quod etiam Plato ponebat scientias anime concreatas, per studium vero et exercitium sensuum ex mentis abdito ad aciem (ms : ariem) intelligentie revocari*²⁷⁴.

Ce que l'intellect agent possède dans le réduit secret de l'âme, ce qui est également présent *in obstruis abditissimorum principiorum* de toute chose créée, c'est la « raison » idéale, la vraie Cause première²⁷⁵ — parce qu'« originelle » et « essentielle » — des créatures. Cette « semence en elle-même », raison séminale ou verbe des choses, n'a pas été pré-crée dans

venusto aspectu ; generatio vero per Liam que fecunda erat in generando, ut ibidem dicitur. Ubi adhuc advertendum quod Laban dedit utrique filie ancillam sive servam : generationi siquidem servit alteratio, scientie vero labor et studium sive anxietas. Ecclesiastici 1° : *qui addit scientiam, addit et dolorem*. Nonnulli libri habent 'laborem'. In fabulis poetarum scribitur quod lecticam fvbologie (*sic*, pour Philologiae) portabant duo iuvenes, labor et amor scilicet, et due iuencule, cura et vigilia scilicet. Istit enim quatuor, utpote servis et ancillis disponentibus, habitus scientie acquiritur, sicut quatuor qualitatibus primis accidentalibus forma substantialis in materia. Iohelis, 2° : *Super servos meos et ancillas meas effundam spiritum meum*. 'Servos meos' ait 'et ancillas', quia, sicut qualitates prime non educunt formam substantialem virtute propria sed in virtute agentis superioris, sic labor et studium non inducunt scientias et virtutes nisi in virtute superioris. Ecclesiastici, 1° : *Omnis sapientia a domino deo est*. — Maître Eckhart se réfère ici au *De nuptiis Philologiae et Mercurii* de Martianus Capella, lib. II, 143-146. Voir éd. F. Eyssenhartd (Teubner 1866), p. 41.

(274) *Ibidem*, la suite, ll. 26-31. Cf. *Prologus in Lib. Parab. Gen.*, C. f. 24^{ra}, ll. 40-49 : Deus autem, veritas ipsa, auctor scripture, omne quod verum est simul suo intellectu comprehendit, inspirat et intendit. Propter quod, ut ait Augustinus, ipsam scripturam sic secundavit, ut in ipsa sperserit et impressum sigillaverit omne quod intellectus omnium elicere potest. Propter quod etiam Academicis ponebant omnes scientias intellectivas, puta divinas et naturales, et iterum virtutes, quantum ad scientias morales, esse anime concreatas.

(275) Cf. *Super Eccli. cap. 24* (C. f. 79^{rb}, ll. 44-51 ; Den., p. 566) : Intellectus enim est in figura aquila illa grandis, Ezech. 17, *longo membrorum ductu*, que venit ad Libanum et tulit medullam cedri, id est principia rei, et *summitatem frondium eius avulsit*, rationem rerum scilicet in summitate causarum originalium sive primordialium, priusquam in res ipsas procedant (Denifle : prodeant), in solis puris nudis intellectibus latentes apprehendit.

l'élément aqueux des natures terrestres, comme les raisons séminales de saint Augustin : elle appartient à la région des « eaux supérieures au firmament »²⁷⁶. Considérées dans leurs causes ou raisons essentielles, les objets sensibles de la connaissance se trouvent ainsi transférés par l'intellect humain dans un autre ordre ontologique : *quia alius esse habet res in ratione sua seminali quam sit esse terrenum, materiale, palpabile, visibile, ad modum aquarum que super celos sunt*²⁷⁷. Si l'intellect agent est capable d'abstraire l'« espèce intelligible » à partir d'une image sensible, c'est parce qu'il trouve en lui-même les « raisons séminales » de tout ce qui existe : il ne pourrait autrement assimiler les créatures à leurs causes essentielles, afin de les connaître et définir. L'exercice des sens n'a d'autre rôle que celui de fournir à l'intellect agent une occasion de produire sa préconnaissance des êtres créés dans leurs raisons éternelles, toujours actuelle *in abdito mentis*²⁷⁸.

Il faut ajouter que la nécessité de recourir à l'expérience sensible n'est pas, pour Maître Eckhart, une condition normale de l'intellect humain, « surnaturel » par sa nature : le recours aux sens devient indispensable à l'intelligence dénaturée, obscurcie par la chute originelle. Avant le péché d'Adam, « les choses extérieures n'empêchaient pas le premier homme de contempler clairement les effets intelligibles à partir du rayonnement — naturel ou gratuit — de la Vérité première »²⁸⁰. *Ante peccatum versabatur*

(276) *V. supra*, pp. 46-48.

(277) *Exp. in Gen., Ia ed.*, LW I, p. 68, n. 100.

(278) L'identification de l'intellect agent avec l'*abdito mentis* de saint Augustin n'est pas le point unique où la théorie de la connaissance de Maître Eckhart se rencontre avec celle de Dietrich de Freiberg. Voir, sur cette question précise, quelques textes de Dietrich publiés par E. Krebs, *op. cit.*, pp. 70^a-74^a (*De tribus difficilibus articulis*) et pp. 167^a-168^a (*Tractatus de intellectu et intelligibili*, cap. 37).

(279) *Exp. in Gen., I^a ed.* (deuxième rédaction), C. f. 18^{rb}, ll. 35-36 : Et erat rectitudo de qua Eccles. 12^o dicitur : *Deus fecit hominem rectum*. Et supra, capitulo primo, dicitur : *Spiritus dei ferebatur super aquas*, id est lux intellectus et ratio ; 'super aquas', id est super passiones in quibus cadit bonum et malum. Cum autem secutus est desideria sensibilia, incidit in necessitatem commedendi cibos malos et adequatus est iumentis in modis ciborum suorum, secundum illud psalmi : *homo, cum in honore esset, non intellexit ; comparatus est iumentis insipientibus et similis factus illis*. In primo enim statu acceperat vesci delectabilibus intelligibilibus et delectari in quiete et pace, secundum illud supra, 2^o : *Ex omni ligno paradisi commede*, quantum ad intellectibilia, *de ligno autem scientie boni et mali ne commedas*, quantum ad sensibilia in quibus est bonum et malum. Predictis concordat quod Thomas dicit, quod primus homo vidit deum multo eminentius per intelligibiles effectus quam per sensibiles. A consideratione autem lucida intellectibilium effectuum impeditur homo in statu quo nunc sumus per hoc quod distrahitur a sensibilibus et occupatur circa ipsa. — Pour la citation de S. Thomas cf. *I^a, q. 94, a. 1*.

(280) *Ibidem*, f. 18^{rb}, l. 56-f. 18^{va}, l. 3 : Primus autem homo non impediabatur per res exteriores a clara contemplatione intellectibilium effectuum que incipiebat ex irradiatione prime veritatis naturali vel gratuita. — Cf. S. Thomas, *loc. cit.* : ... intelligibilium effectuum, quos ex irradiatione primae veritatis percipiebat, sive naturali cognitione, sive gratuita. — Voir tout le passage de la rédaction définitive de l'*Exp.*

*homo in intellectuabilibus in quibus est verum proprie, non bonum, nec intendebat sensibus in quibus cadit bonum et malum, ex VI^a metaphysice*²⁸¹. Le paradis terrestre était donc cette *regio totalis sive intellectualis*²⁸², niveau naturel de l'âme douée d'intellect, d'où l'homme est déchu en s'extériorisant par son désir illicite de connaître le bien et le mal qui appartiennent à la nature propre des choses, inférieure à l'intelligence. Ce paradis perdu est le *saeculum intellectuale*, une sorte de κόσμος νοητός intériorisé dans l'âme, perfection suprême de l'âme raisonnable d'après Avicenne : *ut fiat seculum intellectuale et describatur in ea forma totius, quousque perficiatur in ea dispositio esse universalitatis*²⁸³. Or c'est également le niveau transphysique que le métaphysicien doit atteindre en connaissant les essences des êtres au delà des causes extérieures, dans la formalité pure de leurs quiddités²⁸⁴. Notons cependant, dès à présent, que

in Gen., où Maître Eckhart cite longuement Moïse Maïmonide, qu'il veut accorder avec saint Thomas (C. f. 18^{ra-va}). Cependant, d'après l'idée de l'aristotélicien juif, sur l'état premier d'Adam (reçue par Eckhart, v. la note suivante), ' non erant in eo parente per quas intenderet sensibilibus, nec apprehendebat illa ' (f. 18^{rb}, ll. 7-9).

(281) *Ibidem*, f. 18^{rb}, ll. 26-30. C'est une conclusion tirée par Eckhart d'un texte de Maïmonide, *Dux neutrorum*, I^a Pars, c. 2 (éd. Paris 1520, ff. V^v-VI^r). En citant Moïse Maïmonide dans cette révision du premier Commentaire sur la Genèse, Maître Eckhart cherche à exalter la condition intellectuelle du premier homme dans un esprit platonicien qui ne saurait convenir aux textes de l'Aquinat qui l'utilise également. Dans le *Lib. Par. Gen.* le même texte de S. Thomas, cité précédemment (v. la note 280), se laisse encore deviner dans un exposé qui veut s'appuyer sur l'autorité de S. Augustin (C. f. 35^{vb}, ll. 43-54) : In statu enim illo homo speculabatur deum non per inferiora et exteriora, ut per illa deum intelligeret, sed e converso illa per deum, ex irradiatione enim prime veritatis incipiebat eius cognitio, sive naturalis sive gratuita, et cognovit deum in effectibus interioribus et intellectualibus. Et hoc est quod Augustinus dicit XI^o super Genesim, post medium, quod deus loquebatur homini instituto intrinsecus, scilicet vel effabilibus vel ineffabilibus modis, sicut cum angelis loquitur, ipsa incommutabili veritate illustrans mentes eorum, ubi est intellectus nosse simul quecumque per tempora non fiunt simul. — Cf. S. Augustin, *De Genesi ad litteram*, l. XI, c. 33, n. 43 (PL 34, col. 447).

(282) *Lib. Par. Gen.*, C. f. 30^{rb}, ll. 51-54 : Lignum etiam vite in medio paradisi lignumque scientie boni et mali. Notandum quod in regione totali sive intellectuali sunt due potentie, intellectus et voluntas. Intellectus vero prestantior est... f. 30^{va}, ll. 8-11 : Ex premissis patet primo propter quod lignum vite et lignum scientie boni et mali dicuntur producta in medio paradisi, id est regione intellectuali, duo quedam, intellectus et voluntas.

(283) *Exp. in Gen.*, I^a ed. (texte révisé CT), C. f. 12^{rb}, l. 56-va, l. 4 : ... intellectus, ut sic, est quo est omnia fieri, non huius aut hoc decretum ad speciem. Unde, secundum philosophum, est quodammodo omnia et totum ens. Unde Avicenna 9 Metaphysice, capitulo 7^o, sic ait ; ' sua perfectio anime rationalis est ut fiat seculum intellectuale et describatur in ea forma totius, quousque perficiatur in ea dispositio esse universalitatis et sic transeat intellectum instar esse totius mundi. — Ce passage de la Métaphysique d'Avicenne (éd. Venise 1508, f. 107^{ra}), cité ici sous une forme tronquée, est mentionné dans le *Serm. lat. XI, 1* (LW IV, p. 116, n. 112) ; il est reproduit explicitement et plus correctement dans le *Serm. lat. Qui odit animam suam in hoc mundo* (LW IV, p. 460-461, n. 550).

(284) *V. supra*, pp. 123-127.

ce paradis de l'« être vrai », rayonnant de « similitudes » exemplaires de toutes choses, ne saurait contenter l'homme qui a été créé non seulement « à la ressemblance », mais aussi « à l'image de Dieu » : le terme de sa perfection n'est pas le semblable, mais l'Un. *Deus autem unus est..., ydee vero plures sunt; etiam simile semper plurimum est*²⁸⁵.

La « similitude » fondée sur l'identité, enracinée dans l'Un²⁸⁶, ne se trouve que dans la région intellectuelle où la connaissance humaine participe à l'intellection de Dieu. Ce monde intelligible dans l'âme apparaît comme un et multiple, car les « semences » ou raisons idéales sont autant de similitudes divines qui déterminent les différentes espèces de créatures. Cependant, puisque l'homme doué d'intellect est ordonné vers l'Un, étant créé « à l'image de la substance de Dieu »²⁸⁷, il participe à l'unité de l'Intellect paternel dans lequel toutes les « raisons séminales » ne sont qu'une seule « Raison » ou « Semence ». Ainsi le *semen scientiarum* de Maître Eckhart, foyer secret de « principes premiers » de toutes choses révélés à l'intellect agent, doit être, en dernier lieu, le Verbe divin lui-même : *hoc semen est Verbum Dei*²⁸⁸. Quelle autre fonction pouvait avoir une doctrine des verbes séminaux, chez Eckhart, si ce n'était de faire coïncider tous les « germes » qui fondent la structure logique des êtres créés dans le Logos divin, Principe premier de la causalité formelle et exemplaire ? Dans l'Intellect paternel les « raisons » ou « quiddités » des créatures s'identifient avec le Verbe intérieur, « silencieux ». C'est pourquoi, en parlant de causes exemplaires ou « essentielles » par lesquelles les créatures « sont ce qu'elles sont » et se rendent connaissables, Maître Eckhart s'exprime presque toujours au singulier : *semen, ratio, quidditas*²⁸⁹.

(285) *Exp. in Io.*, C. f. 121^{rb}, ll. 25-27.

(286) *Serm. lat. XXIX*, LW IV, pp. 268-269, nn. 302-303. Cf. Actes du procès, *Archives...*, I, p. 209 : *radix similitudinis est unum ipsum, et propter ipsum placet, sapit et delectat simile, displicet dissimile.*

(287) Actes du procès, *loc. cit.* — Cette doctrine d'Eckhart, exprimée dans la nouvelle rédaction de l'*Exp. in Gen.* (C. f. 12^{va-b}) et dans l'*Exp. in Io.* (C. f. 121^{rb}), se trouve également chez Dietrich de Freiberg. Cf. E. Krebs, *op. cit.*, pp. 75*-76*.

(288) *Lib. Par. Gen.*, C. f. 39^{ra}, ll. 34-38 (suite du texte sur les germes des sciences, cité dans la note 267) : *Hoc semen est verbum dei, Luc. VIII^o. De hoc enim semine Io. 1^o dicitur : 'Erat lux vera que illuminat omnem hominem, quantum ad intellectum scilicet speculativum in cognitione veri et quantum ad intellectum practicum in operatione boni.*

(289) Ces trois termes deviennent synonymes dans un passage du *Lib. Parab. Gen.*, où Maître Eckhart parle de *ratio* ou *quidditas* en paraphrasant S. Jean I, 3 (C. f. 29^{va}, ll. 13-21) : *Rerum producendarum <ratio> intra producentem est et intellectu est, semen est et ipsi convenit ex sui natura esse primum et principium. Io. 1^o : 'in principio erat verbum'. Grecus — 'ratio'. Ad ipsam enim, per ipsam et secundum ipsam res producte et cognoscuntur et sunt id quod sunt. Et sine ipsa cognitum et factum est nichil. Quidditas enim rerum, que est ratio, est radix et causa prima est omnium que de re quacumque vel affirmantur vel negantur.*

Puisque le Verbe « préexiste » dans le Père « comme la semence dans son principe »²⁹⁰, avant d'avoir été « produit » par la génération et extériorisé dans la création, on ne peut séparer les trois présences des « raisons séminales » — en Dieu, dans l'intellect humain et dans le fond transcendant des choses créées — d'une autre notion d'origine stoïcienne, également utilisée par Maître Eckhart. Nous avons rencontré plus haut²⁹¹ la distinction entre le *logos* = *ratio*, Verbe intérieur dans l'Intellect du Père, et le « verbe » prononcé, produit en dehors de l'Intellect, c'est-à-dire — créé. Dans le sermon allemand *Quasi stella matulina* (9), Eckhart distingue trois modes de « verbe » : il introduit entre le verbe-créature (*vürbrâcht wort*) et le Verbe dans l'Intellect paternel (*unvürbrâht und unbedâcht*) un verbe « pensé et produit » (*bedâcht und vürbrâht*) qui est le principe de la connaissance humaine²⁹². C'est probablement la présence exemplaire du Verbe divin. Elle reste latente et virtuelle dans l'*ens reale* extérieure, sous les formes particularisées des substances qui ne sont que des « verbes créés » ; mais elle devient apparente dans l'*ens cognitivum* inhérent à l'âme. Ici les « raisons » apparaissent comme des fondements formels des essences, en illuminant l'intellect « capable de Dieu » — capable de recueillir la « lumière de la Sagesse » que l'*ens in natura* ne peut recevoir²⁹³. Cependant, puisque dans cette région intellectuelle, supérieure à la nature, le Verbe explicite les « raisons » génériques et spécifiques des êtres créés, il est en quelque sorte « prononcé » (*vürbrâcht*), quoiqu'il appartienne à l'intériorité de l'Intellect (*vernünfticheit*) pour autant qu'il est « pensé » (*bedâcht*). Cette intériorité exprimable dans la pensée doit être distinguée du mode absolument intérieur qui appartient au Verbe dans le Père, au

(290) *Exp. in Io.*, LW III, pp. 5-6, n. 4.

(291) *V. supra*, pp. 50-56.

(292) *Serm. all.* 9, DW I, p. 157 : Ez ist ein vürbrâht wort, daz ist der engel und der mensche und alle créaturen. Ez ist ein ander wort, bedâht und vürbraht, dâ bî mac ez komen, daz ich in mich bilde. Noch ist ein ander wort, daz dâ ist unvürbrâht und unbedâht, daz niemer ûzkumet, mêr ez ist êwîclîch in dem, der ez sprîchet ; ez ist iemermê in einem enpfâhenne in dem vater, der ez sprîchet, und inneblîbende. Vernünfticheit ist allez inwert wûrkende. — Voir les observations de l'éditeur (Quint) sur les difficultés que présente en tradition manuscrite la phrase concernant le Verbe dans la connaissance humaine. M. Benno Schmoldt propose, sur la foi d'un seul ms., mais pour des raisons pertinentes de critique interne, la lecture 'bedaht und unvürbraht' : *Die deutsche Begriffssprache Meister Eckharts. Studien zur philosophischen Terminologie des Mittelhochdeutschen* (Heidelberg 1954), pp. 112-116.

(293) *Exp. in Sap.*, in *Archives...*, III, pp. 415-416 : lumen quidem sapientie, sub ratione sapientie, non recipitur in corporibus, sed nec in anima rationali ut natura sive ens est in natura, sed in ipso (intellectu) solo, in quantum intellectus est, superius aliquid est et divinius, secundum quod 'genus Dei sumus', Act. XVII (v. 28), secundum quod ad imaginem sumus increati Dei ; eo enim imago est, quo Dei capax est, ut ait Augustinus... Item quod ipse Augustinus docet quod in abdito mentis semper lucet, quamvis lateat, lumen divinum. — Voir, *ibidem* (notes) les références à S. Augustin.

Logos-Raison « non pensé » parce qu'indistinct et essentiellement identique avec l'Intellect paternel qui le conçoit dans son unité, où il n'y a pas de place pour la « similitude ». Mais la similitude a sa racine dans cette unité absolue du Verbe avec son Principe : fondée sur l'unité, elle se situe à un autre niveau d'intériorité intellectuelle, où le Verbe engendré procède vers l'œuvre créatrice, sans quitter son unité avec le Père²⁹⁴. Ici les intelligences angéliques et humaines participent à la connaissance du Créateur en connaissant les créatures dans leurs « raisons » ou « similitudes » exemplaires. C'est la région « surnaturelle » de l'« être vrai », des universaux qui ne se trouvent que dans les « intellects purs », non mélangés à la nature des suppôts créés. L'« être cognitif » dans l'âme appartient donc à un domaine intermédiaire entre l'« increé » divin et le « créé » proprement dit, domaine qui participe des deux et peut recevoir, chez Maître Eckhart, la qualification ambiguë d'« increable » qu'il appliquera à l'intellection humaine.

9. Le « nihilisme » intellectuel et l'« increabilité » de l'intellection.

On découvre la « similitude » dans la région intellectuelle de l'« être vrai » où l'intellect humain reçoit la révélation des essences des créatures préconçues dans le Verbe divin. Mais la similitude, bien qu'elle soit fondée sur l'unité et appartienne à l'intellect, implique le moment de dualité : elle est *unum in duobus*²⁹⁵. Elle reste donc insuffisante pour faire connaître Dieu, que l'homme doit atteindre dans son unité absolue. Toutefois, la similitude suffit pour rendre possible la connaissance des êtres créés : on les connaît dans leurs raisons increées, principes de l'action créatrice auxquels Dieu « assimile » ses effets créés²⁹⁶. Dans ce sens, l'*ens cognitivum in anima* par lequel nous connaissons les essences des créatures se rapporte au Créateur plutôt qu' à la création²⁹⁷. En effet, nous avons vu que la doctrine des raisons séminales chez Maître Eckhart lui permet de fonder notre connaissance des créatures sur une révélation naturelle du Verbe divin, Semence ou « Raison » proprement dite, contenant dans son unité primordiale les « raisons vivantes immuables » de toutes choses²⁹⁸.

(294) Maître Eckhart distingue entre la présence du Verbe 'in Principio' et 'apud Patrem'. Voir, par ex., *Exp. in Io.*, LW III, pp. 29-31, nn. 35-36 ; pp. 34-35, n. 41.

(295) *V. supra*, p. 231, note 241. Cf. *Serm. lat. XXIX*, LW IV, p. 269, n. 303 : *omnia huiusmodi dicuntur unum in multis quod nusquam est et nunquam nisi in intellectu, nec est, sed intelligitur.*

(296) *V. supra*, pp. 231-232.

(297) *V. supra*, pp. 226 et 229-230.

(298) *V. supra*, p. 239. Cf. *Exp. in Io.*, LW III, p. 12, n. 13 : *Ipse enim filius dei, verbum in principio, ratio est, 'ars quaedam', 'plena omnium rationum viventium incommutabilium, et omnes unum in ea', ut ait Augustinus De trinitate l. VI capitulo ultimo. — Cf. PL 42, col. 931.*

Mais si le Verbe est l'« Art qui demeure dans l'Artisan » comme sa propre Vie, il « procède » néanmoins en dehors dans l'œuvre créatrice²⁹⁹. La révélation des raisons idéales (et aussi la multiplicité de ces « similitudes » incréées) dans la région intellectuelle suppose donc un rayonnement du Verbe *ad extra*, dans la création. C'est le thème de *Lux in tenebris lucet* dans l'exégèse d'Eckhart. Le Verbe se révèle dans la création en manifestant la vie incréée que les choses ont en Lui comme une « lumière des hommes », « incompréhensible » pour les « ténèbres » de l'altérité créée (Jean 1, 4-5). Invisible en elle-même, dans l'Intellect divin, cette lumière ne brille que dans les ténèbres extérieures ; or c'est elle qui révèle le vrai être des choses à l'intellect humain³⁰⁰. D'une certaine manière, notre connaissance dépend donc de l'être extérieur, créé : elle est causée par les choses, comme les choses ont été causées par la connaissance divine. Mais cette double causalité, qui implique la nécessité de l'existence du monde créé pour que les choses puissent être connues par l'homme dans leurs raisons éternelles, doit ramener, en dernier lieu, aussi bien la création de l'être que l'« être de connaissance » à leur dépendance respective vis-à-vis de la Cause exemplaire ou Verbe dans l'Intellect du Père. On peut dire que le monde n'aurait pas existé s'il n'avait été connaissable aux hommes, car il n'a commencé d'exister que parce que Dieu l'avait connu avant qu'il eût existé³⁰¹.

En dehors de la « similitude », nécessaire à la création et à la connaissance, le monde ne pourrait être ni créé, ni connu. Or la similitude appartient à la connaissance et ne se trouve pas dans deux êtres « semblables » en dehors de l'intellect³⁰². La « ressemblance » et la « dissemblance », opposent donc l'*intelligere* humain et l'« être réel » des natures créées, pour autant que le « connaître » appartient à un domaine de communion intérieure avec le Créateur, tandis que l'« être » de création suppose une discontinuité entre la Cause créatrice et ses effets produits pour « exister » extérieurement. La vérité révélée à Moïse, dans la formule *Ego sum qui*

(299) *Ibidem*, p. 33, n. 40 : ... verbum sive ars manet in artifice, quamvis foras procedat in opere.

(300) *Ibidem*, p. 62, n. 74.

(301) *Lib. Par. Gen.*, C. f. 29^{va}, ll. 1-13 : Quinto sic, in exemplo : domus producta ab artifice aliis et ab aliis non videretur nisi prius esset facta ab aliquo. Ipsa tamen non potest esse facta ab illo, nec extra illum, nisi prius antequam sit facta ab eo aliquo modo habuit esse sive aliquid esse. Alioquin non esset arte sed sorte, nec esset similis a simili. Et hoc est quod communiter dicitur, quod creature se habent ad creatorem sicut artificiatia ad artificem. Et Augustinus dicit quod mundus iste, nisi ipse esset nobis notus, non esset. Ipse autem mundus non esset nisi deo antequam fieret notus fuisset. Ratio est quia nostra scientia causatur a rebus, scientia vero ipsa dei causa est rerum ut sint. — Cf. S. Thomas, *Sup. II Sent.*, d. 18, q. 1, a. 2 : Emanatio creaturarum a Deo est sicut artificiatorum ab artifice ; unde sicut ab arte artificis effluunt formae artificiales in materia, ita etiam ab ideis in mente divina existentibus fluunt omnes formae et virtutes naturales.

(302) *Serm. lat. XXIX*, LW IV, p. 269, n. 303.

sum, ainsi que le principe parménidien de l'unité du réel, s'appliquent exclusivement à Dieu³⁰³. Cette Unité = Unicité de l'être ne peut s'étendre aux créatures que sur le plan d'une causalité exemplaire qui s'énonce en termes de participation du concret à l'abstrait³⁰⁴ et se manifeste uniquement dans l'intellection, où l'être créé n'est plus « réel » mais « cognitif ». Reste-t-il encore créé et, s'il faut lui attribuer l'« incréabilité », serait-ce à dire qu'il soit divin ?

Dans les Questions Parisiennes, où Maître Eckhart veut considérer la Cause première uniquement sous l'aspect de sa « dissemblance infinie », le principe de la production du semblable par le semblable est éliminé. L'apophase de l'opposition, fermement maintenue, fera dire : si le créé est l'être, Dieu, en tant que Cause dissemblante de l'être, est l'*intelligere* pur n'ayant rien de commun avec tout ce qui est *ens* ou *esse*. Puisque tout a été fait par le Verbe qui appartient totalement à l'Intellect et, par conséquent, n'a rien de l'être, il faut qu'on lise le texte de saint Jean (1, 3), *omnia per ipsum facta sunt*, avec l'accent logique sur le dernier mot, *ut ipsis factis ipsum esse post conveniat*³⁰⁵. Cette opposition d'*intelligere* et d'*esse* qui s'excluent mutuellement pour autant que l'un est la cause de l'autre réapparaît, mais dans l'ordre inverse, quand il s'agit de la connaissance que nous avons des choses : contrairement à l'intellection divine, qui est la Cause de tout ce qui est, supérieure à l'être, notre connaissance, causée par les êtres, « tombe » sous l'*ens* et « descend » vers le non-être. Comme l'*intelligere* divin, quoique pour une raison différente, l'intellection angélique et humaine n'a pas d'*esse*³⁰⁶. Dans le contexte des Questions Parisiennes, où l'*esse* doit désigner proprement l'être formel des créatures, leur « raison de créabilité », ce nihilisme intellectuel, étendu aux actes cognitifs des créatures raisonnables, équivaut à la reconnaissance du caractère incréé de notre *intelligere*.

En effet, Maître Eckhart a soutenu cette thèse, au cours de ses disputes parisiennes, dans une *Quaestio* que nous connaissons uniquement par les citations du Maître franciscain, Gonsalve de Balboa, qui critiqua les *rationes Equardi*³⁰⁷. Dans son 6^e argument en faveur de la supériorité de l'Intellect sur la volonté, le Maître dominicain déclarait que l'*intelligere*, contrairement au *diligere*, était *increabile in quantum huiusmodi*³⁰⁸. Cette

(303) *V. supra*, p. 99.

(304) Selon le principe de l'*in quantum* et la relation-modèle de *iustus et iustitia*.

(305) *Utrum in deo...*, LW V, pp. 40-41, n. 4.

(306) *Ibidem*, p. 44, n. 8. Cf. *Utrum intelligere angeli...*, p. 54, n. 10.

(307) Sur la question de Gonsalve *Utrum laus dei in patria sit nobilior eius dilectione in via* et les 'rationes Equardi', voir la note 169 à la page 213.

(308) LW V, p. 60, n. 11 : (6) Item : est increabile in quantum huiusmodi. Unde arca in mente non est creabilis. Ista autem non conveniunt ipsi diligere. Quare, etc. — Sur le mythe de l'« arche mystique » fondé sur la fausse interprétation de ce texte, voir la note 30 du chapitre II et, plus loin, la note 322.

thèse de l'« incréabilité » de l'action intellectuelle exercée par les êtres créés n'est qu'un corollaire de la dissociation de l'*intelligere* d'avec l'*esse*. Dans ce sens, elle n'implique pas nécessairement une attribution pure et simple d'un caractère divin à l'intellection propre aux esprits angéliques ou humains ; toutefois, le terme *increabile* reçoit un sens subtil et assez ambigu de neutralité vis-à-vis de tout ce qui, étant créé, possède l'être formel. Comme l'*intelligere* divin, notre intellection n'est rien de ce qui est ; n'ayant rien de commun avec quoi que ce soit de créé, elle a ce caractère d'*impermixtio* qui rend l'action intellectuelle de Dieu souverainement libre vis-à-vis de tout ce qu'elle produit³⁰⁹. Cependant l'*intelligere* des êtres raisonnables, « non mélangé » aux effets extérieurs de la Cause première, n'est pas « incréé » dans le même sens que l'Intellect divin.

Il faut remarquer également que le non-être (et, par conséquent, l'« incréabilité ») s'attache à l'opération cognitive, angélique ou humaine³¹⁰, et non à la connaissance acquise (*scientia*)³¹¹, ni à l'intellect en tant que faculté naturelle de l'âme. Notre faculté intellectuelle est donc quelque chose de déterminé ; l'intellect est *aliquid* pour autant qu'il appartient à un sujet, à l'âme qui est un être créé³¹². Mais il n'en reste pas moins indéterminé³¹³, étranger à tout ce qui est être³¹⁴, donc — « incréable »³¹⁵, dans la mesure où l'opération qu'il exerce consiste à dépouiller ce qu'il connaît des conditions spatio-temporelles³¹⁶ et de

(309) *Utrum intelligere angeli...*, LW V, p. 50, n. 2.

(310) Ceci ressort du titre même de la question sur l'intelligence angélique : *Utrum intelligere angeli, ut dicit actionem, sit unum esse*. — Cf. LW V, p. 53, n. 8 : *Quare in intellectu non invenitur ratio entis, et sic intelligere non est esse aliquid, ut nominat actionem*.

(311) *Ibidem*, p. 52, n. 6.

(312) *Ibidem*, p. 53, n. 7 : *Cum dices : si intellectus est (nec) hic nec nunc nec hoc, ergo penitus nihil est, dico quod intellectus est potentia naturalis animae. Sic est aliquid, quia anima est verum ens, et ut verum ens principiat suas potentias naturales*. — Deux lignes plus haut Maître Eckhart disait : *intellectus, in quantum huiusmodi, non est aliquid ens nec habet aliquid esse*. Ceci nous montre combien prudente doit être la démarche du chercheur s'il veut saisir la vraie pensée d'Eckhart : il ne faudra point la simplifier, en négligeant les textes qui s'opposent à l'idée préconçue du critique ou en éludant les difficultés d'interprétation d'une pensée complexe que l'on déclarera simplement contradictoire et inconséquente. — L'intellect « en tant que tel », dans l'acte qui lui est propre, est détaché de tout ce qui est, donc — « incréable » ; mais ceci ne veut pas dire qu'il soit une faculté incréée d'un sujet angélique ou humain.

(313) *Ibidem*, n. 9.

(314) *Ibidem*, nn. 7 et 8.

(315) *Ibidem*, p. 60, n. 11. *V. supra*, note 308.

(316) *Exp. in Io.*, C. f. 107^{ra}, ll. 57-60 : *homo ab intellectu et ratione homo est, intellectus autem abstrahit ab hoc et nunc et secundum genus suum nulli nichil habet commune : impermixtus est, separatus est (ex III^a De anima)*. — Les expressions allemandes correspondantes : *unvermischel, abgescheiden (krefte) die mit nihle niht gemeine enhant*, dans *Le livre de la consolation divine*, éd. Quint, DW V, p. 11, où Eckhart insiste spécialement sur le caractère créé des facultés spirituelles (ll. 10-13). Cf. Actes du procès, éd. Théry, *Archives...*, I, pp. 159 et 188.

toute autre détermination de l'être singulier, soumis aux dix catégories d'Aristote³¹⁷. Puisque les substances individuelles constituent, pour Maître Eckhart, l'être créé proprement dit, puisque, d'autre part, les Questions Parisiennes réservent les termes *esse* et *ens* uniquement aux créatures, nous serons obligés de considérer, dans ce contexte spécial, l'abstraction opérée par les intelligences créées comme une sorte de réduction au non-être ou, autrement dit, à l'état « non créé » de tout ce que nous connaissons. En effet, cette opération qui part de l'être concret (*ens*) et tend vers son non-être (*non ens*), contrairement à l'Intelligence divine, transcende le monde créé, pour ainsi dire, par en bas, en dépouillant les objets de la connaissance de l'être qui représente leur « raison de créabilité ».

Or cette abstraction, ce dépouillement de tout ce qui détermine les créatures dans leur être propre est une condition négative du retour à l'état déiforme qu'elles ont dans leur Cause. Il faut abandonner le *bonum* qui s'attache aux substances créées pour autant qu'elles sont l'objet de la volonté, afin que la chose connue puisse être transférée au niveau du *verum*, en tant qu'objet de l'intellect : *recedit a bono et vadit ad rationem optimi et ibi induit deiformitatem et ad suam causam accedit*³¹⁸. En d'autres termes (qui ne sont plus ceux des *Quaestiones parisienses*), pour se revêtir de son *esse primum*, intellectuel et divin, pour être connu dans la quiddité qui est sa Cause essentielle, l'objet de la connaissance créée doit être dépouillé de son *esse secundum*, celui d'une substance concrète. Pour situer les créatures dans la lumière de leurs raisons éternelles, l'intellect humain doit les « décréer » en quelque sorte, en les réduisant au « non-être » intentionnel. L'« incréabilité » de l'intellection et de tout ce qu'elle comporte du côté humain (les espèces sensibles et intelligibles) doit avoir pour Maître Eckhart, ce sens négatif de « pureté », de liberté vis-à-vis de l'être conçu comme substantialité créée : *intelligere vadit depurando et perlingit usque ad nudam entitatem rei*³¹⁹, dit Eckhart, en transgressant pour un moment la règle terminologique qu'il s'est imposée dans une *Quaestio* où l'être devait s'opposer à l'*intelligere* et s'exclure de tout ce qui appartient à l'intellect divin ou créé.

Dans la même Question, dirigée contre le « volontarisme » du théologien franciscain, Maître Eckhart appelait l'*intelligere* « subsistant »³²⁰ (pour éviter le terme *ens* — « étant ») et « incréable ». Il y ajoutait : *Unde arca in mente non est creabilis*³²¹. L'« incréabilité » dont il s'agit ici est le

(317) *Utrum intelligere angeli...*, LW V, p. 51, n. 4. *V. supra*, pp. 229-230.

(318) *Rationes Equardi* (10), LW V, p. 63, n. 18. Cf. *ibidem*, p. 60, n. 9 : (4) Item : ipsum intelligere quaedam deiformitas vel deiformatio, quia ipse deus est ipsum intelligere et non est esse.

(319) *Idem* (3), *ibidem*, n. 8.

(320) *Ibidem*, n. 10 : (5) Item : intelligere in quantum huiusmodi est subsistens.

(321) *V. supra*, note 308.

« non-être » de l'intellection et, en particulier, le non-être intentionnel de la *species* d'un coffret, cité à titre d'exemple³²². C'est un « non-être-créé » subsistant dans sa négativité, un « non-créé » qui n'a pas le sens positif de l'« incréé » divin. On comprend que l'ambiguïté du terme *increabilis* qui n'a été utilisé que par Eckhart, à ce qu'il semble, pour caractériser l'intentionnel, ait provoqué cette réplique du Franciscain : *quod dicunt quod intelligere est subsistens et increabile, verum est de divino intelligere et non de intelligere creaturae*³²³. Maître Gonsalve remarque, dans la même objection, en s'appuyant sur saint Augustin, que les « natures intellectuelles » ne sont pas « incréables » : autrement les anges ne seraient pas « productibles » et ne feraient pas partie de l'univers créé³²⁴. Certes, Eckhart n'a jamais nié le caractère créé des anges et l'argumentation de Gonsalve montre bien qu'il n'a pas compris la position subtile du Maître dominicain sur l'« incérabilité » de l'*intelligere* des créatures. Même quand il appelle l'intellection *quaedam deiformitas vel deiformalio*³²⁵, Maître Eckhart n'affirme nullement que l'intellect des créatures soit divin dans sa nature ou dans son action. S'il est « déiforme », l'*intelligere* des natures raisonnables n'appartient pas, pour autant, à la Divinité : comme Dieu, Acte pur d'intellection, l'*intelligere* des êtres créés à son image est « pur » de tout ce qui est être, c'est-à-dire de tout ce qu'une forme détermine à n'être que « ceci ou cela ». Or cette indépendance de l'intellect vis-à-vis des *omnia* qui forment l'ensemble de l'univers créé est un principe de liberté et de choix³²⁶, caractéristique principale de l'« image divine » dans les personnes angéliques et humaines. L'expression *deiformalio* s'explique facilement dans le contexte d'une *Quaestio* où il s'agissait du rôle de l'*intelligere* dans l'union déifiante.

Dans le « Livre de la consolation divine » Maître Eckhart parle de

(322) Gonsalve n'a vu dans ce « coffret dans l'âme » rien d'autre que ce qu'il devait signifier : l'exemple d'une espèce intentionnelle ou d'un concept. En répondant à Eckhart il dit (*ibid.*, p. 66, n. 25) : *Unde arca in mente, etc. — creabiles*. Mgr Grabmann, voulant voir dans l'*arca in mente* de Maître Eckhart une partie incréée de l'âme (l'intellect ?), corrige ici la leçon exacte du Cod. 1071 d'Avignon, en remplaçant dans son édition (*Neuaufgefundene Pariser Quaestionen...*, p. 110) les mots *etc. — creabiles*, qui pour lui n'ont pas de sens, par *est creabilis*. Cette méprise sur la valeur de l'expression *arca in mente* chez Eckhart est d'autant plus étonnante qu'un texte de la Somme anonyme de logique, cité par M. Grabmann à la page 73, contient le même exemple de « coffret dans l'esprit » qui doit illustrer l'un des trois types de *ens in anima*, notamment la présence « effective » : *sicut dicimus, quod arca est in mente artificis, antequam fiat*. Chez Maître Eckhart le même exemple est appliqué plutôt au troisième mode de *ens in anima*, à une présence intentionnelle que l'auteur de *Summa totius logicae* appelle « objective ». Cf. plus haut la note 223.

(323) LW V, p. 66, n. 25.

(324) *Ibidem*. — C'est probablement pour répondre à cette objection de Gonsalve que Maître Eckhart a traité à part la question de l'*intelligere* et de l'*esse* des anges.

(325) V. *supra*, note 318.

(326) *Ibidem*, 'rationes' 8 et 9, pp. 61-62, nn. 13-16.

« pureté » (*lûterkeit*) ou de « séparation » (*abgescheiden von zil und von stat*) comme d'un caractère propre aux facultés supérieures qui font de l'homme un être « à l'image de Dieu »³²⁷. La pureté (ou « incréabilité » négative) de son *intelligere*, en détachant l'homme de tout ce qui est créé, le rapproche le plus de Dieu. Par l'intellection, l'homme subsiste dans son détachement en face de l'Intellect pur et positivement incréé, comme l'étoile du matin qui fait face au soleil. C'était le thème du sermon allemand *Quasi stella matutina*³²⁸ : l'homme doit rejoindre Dieu dans sa dissemblance vis-à-vis de l'être créé, dans « ce qu'Il a de plus propre » ; puisque le nom le plus « propre » de Dieu est « Verbe » (*wort*), l'homme, par son intellect, est un « adverbe » (*biwort*), analogue au Verbe divin dont il est un compagnon inséparable. Si la béatitude est une connaissance de Dieu seul, dans son unicité absolue, la faculté du détachement de tout ce qui n'est pas Dieu fera de l'intellect humain une cheville ouvrière de l'union déifiante ou transformation en Dieu³²⁹.

Quand Maître Eckhart déclare que les choses créées revêtent un aspect « déiforme » par l'opération intellectuelle qui les élève vers leur Cause essentielle³³⁰, il ne veut sûrement pas attribuer une action déifiante à la connaissance humaine comme telle. A elle seule, la « surnaturalité » de l'intellect ne suffit pas pour transformer réellement les natures créées. Si la grâce est nécessaire pour conférer à l'homme son « être un avec Dieu », c'est également par la grâce que l'homme, uni à Dieu, ramène avec lui les créatures, inférieures à l'intellect, vers leur « être semblable » en Dieu. On peut surmonter la dissimilitude créée dans la connaissance, mais la *regio dissimilitudinis* ne sera supprimée que par la déification de l'être créé, dans la grâce.

Comme nous l'avons vu, dans ses sermons latins Maître Eckhart a parlé du « reflux ou retour en Dieu », qui supprime la dissemblance et l'impureté de la « sortie », en termes de grâce (*gratia gratum faciens*)³³¹. Pourtant le langage technique de la théologie, en parlant de « grâce » et d'« union » qu'elle « opère » ou réalise, fausse irrémédiablement la vérité sublime et inexprimable que le mystique thuringien voudrait faire entrevoir à ses auditeurs, quand il prêche sur la rentrée dans l'Unité, sur la « percée » (*Durchbruch*), plus noble que la sortie qui oppose les créatures à Dieu³³². Le terme « union » est insuffisant, car il suppose encore la dualité : une synergie de l'homme avec Dieu sur cette voie de l'assimilation qui reste toujours en deçà de l'Unité. Est-ce la grâce qui opère la déification ? Est-ce

(327) DW V, p. 11, ll. 5-10.

(328) *Serm. all.*, 9, DW I, pp. 154, l. 7-155, l. 3 ; 156, l. 9-157, l. 2.

(329) *Daz buoch der goellichen trœstunge*, DW V, p. 11, ll. 10-14.

(330) *V. supra*, p. 245-246.

(331) *V. supra*, pp. 183-184.

(332) *Pf.*, LVI, p. 181, ll. 13-14 (Aubier, p. 246) ; LXXXVII, p. 284, ll. 11-12 (Aubier, p. 259).

l'intellect « surnaturel » ? Pour l'intellect guidé par la grâce dans son « ascension en Dieu » cette Unité restera toujours une « région de dissemblance infinie », « un pays étranger, un désert trop innommable pour qu'on le nomme, trop inconnu pour qu'on le connaisse ». Le mystère eschatologique de l'Unité ne se réalise pas par une opération : il est toujours opéré ou éternellement réalisé dans cette région « innommable » de non-opposition où la grâce ne se distingue plus de la gloire, où le créé ne peut plus être opposé à l'incréé, l'humain — au divin. Comment situer cet « eschaton » dans le futur, quand il échappe même à l'éternité, pour autant qu'on l'oppose à la durée temporelle ? « Si tu pouvais t'anéantir toi-même, ne fût-ce qu'un instant ou même pour moins de temps qu'un instant, alors tout cela t'appartiendrait en propre qui réside dans ce mystère incréé du dedans de toi-même ».

Le moment d'« incréabilité » négative ou de « nihilisme » dans la doctrine de l'intellect humain, chez Maître Eckhart, répond à une exigence foncière de son enseignement spirituel : pour se trouver dans l'Unité divine, l'homme doit s'anéantir dans sa « créabilité ». La plénitude incréée de la Divinité et l'anéantissement de l'homme, totalement détaché de tout ce qui est créé, sont les deux pôles qui doivent coïncider dans l'Unité, transcendante à l'opposition de la « dissemblance » et la « ressemblance ».

(333) Voir plus haut, p. 192.

(334) Pf., LXXXI, p. 261, ll. 13-14 (Aubier, p. 231).

(335) *Ibidem*, ll. 22-24.

(336) *Ibidem*, ll. 15-17.

CHAPITRE V

SPLENDOR IN MEDIO

1. De l'assimilation à l'unité.

L'apophase de l'opposition qui refuse à Dieu tout ce qui peut être formellement attribué aux créatures accompagne, comme nous l'avons vu¹, l'ascension de l'intellect qui s'efforce d'atteindre Dieu dans sa dissemblance infinie, sur une voie d'assimilation sans aboutissement. Déterminée par son opposition à la ressemblance, la dissemblance dépendra toujours, dans sa négativité, du terme positif qu'elle doit exclure. Aussi sur cette voie Dieu ne sera-t-il jamais négativement désigné dans son indépendance radicale vis-à-vis de toute définition positive de la créature. Sa « dissemblance » ne saurait être absolue, à moins qu'on ne veuille la concevoir comme transcendante à l'opposition de ressemblance et de dissemblance, c'est-à-dire comme la dissemblance subsistante d'un Dieu en soi, dissemblance de l'Unité absolue vis-à-vis du moment de dualité impliqué dans la ressemblance : *similitudo enim est unum in duobus*².

Quand on veut concevoir la dissemblance de la Cause première, le « propre » de Dieu, comme l'indétermination de l'*intelligere* détaché de tout ce qui est³, en opposant sous cet aspect le Dieu-Intellect pur à l'être déterminé des créatures, on sera obligé d'attribuer cette propriété divine aux êtres doués d'intellect, capables de se détacher de toute détermination qui les confine dans l'univers créé. L'« incréabilité » intellectuelle est une indépendance vis-à-vis de soi-même et de toutes choses, une faculté de s'annihiler dans sa détermination pour devenir semblable à Dieu par la dissemblance d'avec l'ensemble du créé : « n'être rien en soi-même, se rendre totalement dissemblant et ne plus être semblable à quoi que ce soit, c'est ainsi que l'homme est proprement semblable à Dieu ; car la propriété de Dieu, sa nature même, est d'être dissemblant, de ne ressembler à rien »⁴. Mais si la ressemblance à Dieu par la dissemblance vis-à-vis

(1) *V. supra*, pp. 198-200.

(2) *Exp. in Io.*, LW III, p. 163, n. 194. Cf. *supra*, p. 231.

(3) *Utrum intelligere angeli...*, LW V, p. 53, n. 9.

(4) Pf., *Pr. LXXIV (Convalescens praecepit eis, ab Ierosolymis ne discederent)*, p. 235, ll. 7-9. Trad. fr. Aubier, p. 237. Pour la question de l'authenticité, voir Quint, *Überlieferung*, pp. 645 ss.

de l'être créé exige un abandon total de soi-même en tant que ressemblant à quelque chose d'autre que Dieu, il faudra renoncer également à la recherche de Dieu dans sa dissemblance et altérité, car en connaissant Dieu comme « Autre » on n'est pas encore détaché de l'extériorité créée. Ici l'« ascension de l'intellect en Dieu » sera abandonnée et les termes « dissemblance » et « ressemblance » qui s'opposaient sur la voie de l'assimilation n'auront plus de sens, sinon pour exprimer, dans une dialectique nouvelle, un passage à la limite vers l'union ou, plutôt, dans l'Unité : *daz wir alsô sîn in der einekeit, diu got selbes ist, des helf uns got*⁵. Ainsi se termine le sermon du jour de l'Ascension, où le thème de l'Unité commande la méditation sur cette entrée mystérieuse du Christ dans le séjour divin qu'Il n'a jamais quitté, « au delà de toute lumière, de toute compréhension, de toute pensée humaine ». Maître Eckhart dit, en paraphrasant saint Paul (1 Tim. 6, 16) : « Dieu habite une lumière vers laquelle il n'y a pas d'accès, qui est en soi-même un pur Un ».⁶ L'inaccessibilité de l'Un signifie l'indépendance radicale de Dieu vis-à-vis de toute similitude créée à laquelle on voudrait encore opposer sa dissemblance : si Dieu est l'Un, Il reste inconcevable à partir de tout ce qui n'est pas Lui-même. Tant que l'âme perçoit une distinction, tant qu'il y a encore un « dehors » et un « dedans », elle n'est pas dans l'Unité⁷. Pour que l'on s'y retrouve, il faut que toute dualité, racine de l'opposition entre l'extérieur et l'intérieur, l'immanent et le transcendant, le temps et l'éternité, la créature et Dieu, disparaisse dans l'Unité absolue qui ne saurait être opposée à rien. Mais la dualité qui divise et oppose détermine nécessairement le point de vue propre aux créatures. Tant qu'elle demeure, l'Un aura l'aspect de dissemblance pour la pensée soumise à l'obligation logique d'opposer le « ressemblant » et le « dissemblant ». Or il faudra rejeter l'un et l'autre, si l'on veut concevoir l'Unité : *abici tam simile quam dissimile, quousque simile transeat in unum*⁸.

Puisque l'Unité qui est « Dieu en soi » reste inaccessible aux créatures, la transition du semblable qui implique la dualité vers l'un qui la supprime appartiendra uniquement à l'initiative divine, sans aucun concours du côté créé. La synergie de l'homme avec Dieu n'est possible que sur la voie infinie de l'assimilation, dans la perspective d'une approximation sans terme, perspective que la pensée humaine ne saurait dépasser autrement qu'en se supprimant, en renonçant au point de vue propre à l'altérité de

(5) *Ibidem*, ll. 9-10.

(6) *Ibidem*, ll. 1-6 : Unser herre fuor ze himel über alliu licht und über alle verstantnisse und über alle begriffunge der menschen. Der alsô übertragen ist über alliu lieht, der wonet in der einekeit. Dar umbe sprichet sant Paulus ' got wonet in eime liehte, dá niht zuoganges ist und in im selber ein luter ein ist '.

(7) *Ibidem*, p. 234, ll. 24-26 : Die wile daz diu sêle kein underscheit verstêt, sô ist ir unrecht ; die wile daz dá iht ûz luoget oder in luoget, sô ist dá niht ein einekeit.

(8) *Exp. in Jo.*, LW III, p. 146, n. 177.

la créature pour n'avoir d'autre point de vue que celui de Dieu. Ceci revient à dire que l'Unité dans laquelle Dieu demeure proprement est au delà de toute perspective de connaissance humaine. En disant, « J'ai été trouvé par ceux qui ne me cherchaient pas » (*Is. 62, 1 ; Rom. 10, 20*), Dieu laisse entendre que l'Un dans lequel et par lequel se fait l'union échappe à toute recherche, pensée ou intention créée. On ne trouve pas Dieu en le cherchant, mais c'est Lui qui nous trouve « sous le manteau de l'Un », où Il « s'unit avec l'être en toutes choses » : *et sub pallio et proprietate unius res omnis capit Deum...*, *non enim est aliquid aliud prorsus*⁹. Pour que l'altérité disparaisse, il faut renoncer à la voie de l'assimilation à Dieu. Or, renoncer à la recherche infinie d'un Dieu infiniment dissemblant, c'est reconnaître que l'infinité, l'indistinction et l'indétermination n'ont pas la valeur de termes négatifs qui nous obligeaient d'opposer Dieu à l'être infini, distinct et déterminé des créatures dans une perspective de l'apophase ascendante. Nous devons donc abandonner la voie négative de l'opposition, afin de connaître l'Un comme une Infinité positive, principe transfini de tout ce qu'il y a de positif dans la finitude créée, à laquelle on ne pourra plus opposer l'altérité de Dieu.

Dans les « Questions Parisiennes » la Cause première, artificiellement réduite à son aspect de « pureté » exclusive, était conçue comme l'*Intelligere* libre de tout ce qui est *esse*. Dans le sermon *Quasi stella matutina* l'aspect de « plénitude » inclusive était subordonné à celui de l'Intellect pur qui « vit en lui-même », au delà de l'être. Nous avons attribué cette dualité de niveaux en Dieu à une erreur d'optique inévitable sur la voie ascendante de l'apophase¹⁰. Mais à présent la perspective de connaissance faussée par le point de vue créé doit disparaître, puisqu'il s'agit d'union conditionnée par l'Unité qui supprime la « région de la dissemblance ». Ni les « Questions Parisiennes », ni le sermon allemand qui leur faisait écho, n'ont donné lieu à une théognosie *sub ratione Unius*. Pourtant c'est la seule « raison » susceptible de fonder la spéculation théologique d'un mystique. En effet, seule l'unité supprime tout ce qui sépare la créature de Dieu, car elle n'exclut rien sinon l'altérité.

Comme nous l'avons vu¹¹, l'unité est le terme transcendant de l'assimilation, inaccessible aux créatures tant qu'elles le cherchent, un terme reculant indéfiniment dans une région de dissemblance infinie de Dieu ; cependant, puisqu'il s'agit d'une plénitude de l'être sans accroissement ni diminution possibles, l'*esse unum cum Deo* que Dieu seul accorde aux créatures, au delà de l'assimilation, n'a rien d'asymptotique. L'Un n'est pas l'*ἄπειρον* difforme de l'immensité divine, mais l'Infini positif qui échappe à l'opposition du fini et de l'infini, du déterminé et de l'indéter-

(9) *Exp. in Sap.*, in *Archives...*, III, p. 426.

(10) *V. supra*, p. 206.

(11) *V. supra*, pp. 195-197.

miné, de l'immanent et du transcendant, de l'un et du multiple. Car l'Un n'est pas opposé aux *omnia* : il les inclut dans une « plénitude » de l'être que les créatures ont en Dieu. Dans le sermon latin *Deus unus est* Maître Eckhart déclare : *Creatura amat in deo unum, ...quia unum est indistinctum ab omnibus. Igitur in ipso, ratione indistinctionis sive unitatis, sunt omnia et plenitudo esse*¹².

L'« être-un-avec-Dieu » n'est pas seulement la fin dernière toujours transcendante aux aspirations des créatures qui y tendent, en désirant la plénitude de l'être qu'elles n'ont pas ; il est, avant tout, l'œuvre divine éternellement accomplie dans une simultanéité intemporelle de l'acte créateur avec la génération du Verbe. *In principio creavit Deus* de la Genèse et *In principio erat Verbum* de l'Évangile selon saint Jean ne sont deux « principes » distincts que dans une perspective faussée par le point de vue extérieur, celui des créatures en deçà de l'union. C'est le point de vue unique, absolu, au niveau de Dieu et de l'homme divinisé, que Maître Eckhart cherchera à traduire dans sa spéculation périlleuse, en assumant avec une générosité héroïque tous les risques d'une tentative d'expression doctrinale vouée à l'échec.

2. Opposition et non-opposition.

Les expressions négatives « indistinction », « indétermination », que Maître Eckhart applique à l'Un, doivent désigner une infinité positive de l'Être qui, sans s'opposer à quoi que ce soit, sans refuser sa plénitude, ne se laisse pas cependant enfermer dans les limites des genres ou des êtres « distincts » et « déterminés » parce que créés. *Dicens ergo Deum esse unum, vult dicere Deum esse indistinctum ab omnibus, quod est proprietatis summi esse et primi et eius bonitas exuberans*¹³. Si la positivité absolue de l'Être-Un le rend inconnaissable à partir de la réalité créée, pour autant que l'être formel des créatures est toujours distinct, « autre » que l'Être-même, il semble que l'opposition qui était à la base de la voie négative doit être remplacée par une dialectique où Dieu serait un terme non-opposable, supprimant l'altérité du terme « créature » dans l'opposition même que l'on maintiendrait encore du côté créé. En rappelant les paroles que saint Augustin adressait à Dieu — *mecum eras et tecum non eram*¹⁴, Eckhart commente : *'mecum eras', quia indistinctus ab omnibus ; 'tecum non eram', quia ego distinctus, utpote creatum quid*¹⁵.

(12) *Serm. lat. XXIX*, LW IV, pp. 264-265, nn. 297-298.

(13) *Exp. in Sap.*, in *Archives...*, IV, pp. 246-247.

(14) *Confessions*, X, c. XXVII, n. 38 (éd. « Belles Lettres », t. II, p. 268) : *Et ecce intus eras et ego foris et ibi te quaerebam et in ista formosa, quae fecisti, deformis iruebam. Ea me tenebant longe a te, quae si in te non essent, non essent.*

(15) *Exp. in Sap.*, in *Archives...*, IV, p. 248. Rappelons une expression similaire dans le texte de l'*Exp. in Ex.*, cité dans la note 157 du chap. III : *Deus autem nobiscum est, utpote indistinctus, nos autem secum non sumus, utpote distincti, quia creati e terminati*

Serait-ce à dire que l'être distinct et déterminé, caractéristique propre de la créature¹⁶, n'appartienne qu'à une fausse perspective de la connaissance créée? L'être créé serait-il une illusion appelée à disparaître? L'*ego distinctus*, qui n'était pas avec Dieu, doit-il se confondre finalement (ou primordialement) avec ce Dieu indistinct de toutes choses qui était toujours « avec moi »? S'il en était ainsi pour Maître Eckhart, nous serions obligés de reconnaître que la vraie philosophie du Dominicain allemand fut un monisme plus ou moins dissimulé, une doctrine de l'être foncièrement univoque que l'on devrait rapprocher du « panthéisme formel » d'un Amaury de Bène, précurseur lointain de Spinoza¹⁷. Mais a-t-on le droit de s'arrêter uniquement sur l'aspect inclusif de l'Un, sur son « indistinction » ou *plenitudo esse*, pour en faire le point de départ d'une interprétation de la pensée de Maître Eckhart, et de laisser délibérément de côté l'aspect exclusif, cette *puritas* ou *impermixtio* de la Cause première qui la faisait concevoir, dans les deux Questions Parisiennes, en termes du « Connaître » libre de tout ce qui est « être »? Que l'on veuille choisir l'un ou l'autre de ces aspects complémentaires, au risque de moderniser irrémédiablement le Dieu du mystique thuringien, en le travestissant en Nature naturante de Spinoza ou en Moi transcendant absolu de l'idéalisme allemand, les deux interprétations seront également étrangères à une pensée qui cherche des formules antinomiques pour s'exprimer sans trahir la vérité qu'elle perçoit. La coïncidence de l'inclusion et de l'exclusion de l'altérité créée dans l'Unité d'un Dieu immanent et transcendant à tout ce qui est échappe inévitablement à ceux qui veulent réduire l'antinomie dans la pensée d'Eckhart, en négligeant l'une des deux thèses contradictoires.

Le Dieu de Maître Eckhart est *totus intra, totus extra*¹⁸; Il est aussi une *plenitudo et puritas sui esse*¹⁹. « Plénitude », parce que Dieu est indistinct de tout ce qui est être; « pureté », parce que l'être indistinct et indéterminé ne convient qu'à un Intellect qui « vit par lui-même ». Il faudra

(16) *Ibidem*, p. 247 : De natura vero creati est esse determinatum et limitatum hoc ipso quod creatum est.

(17) G. C. Capelle, *Au tour du décret de 1210: III — Amaury de Bène* (Bibl. thom. XVI, 1932), p. 30. — M. Heinrich Ebeling, dans son ouvrage *Meister Eckharts Mystik, Studien zu den Geisteskämpfen um die Wende des 13. Jahrhunderts* (Stuttgart 1941), veut trouver chez Eckhart un « univoker Seins-Monismus » qui rappellerait celui de Spinoza (pp. 79 ss., 103 et *passim*).

(18) *Exp. in Sap.*, in *Archives...*, IV, p. 240. V. *supra*, à la note 150 du chap. III.

(19) *Ibidem*, p. 248. — Même dans la question *Utrum in deo...*, Eckhart ne se contente pas d'une seule perspective : après avoir considéré Dieu sous l'aspect « exclusif » de l'*Intelligere* pur, il réunit les deux expressions, pureté et plénitude, et termine la première Question Parisienne par une correction de tout ce qui a été dit négativement, avec une référence à Damascène : les négations ont, par rapport à Dieu, le sens de l'« affirmation surabondante » (LW V, p. 48, n. 12). Or la valeur positive de la négation et « ce qui est dit par surabondance » s'attachent proprement à l'Un (*Exp. in Sap.*, in *Archives...*, IV, pp. 249-250).

donc non seulement réunir indistinctement en Dieu tout ce qui est, mais aussi distinguer l'Être-Un de tout « autre » qui reçoit l'être, n'étant par soi-même qu'un néant créaturel. Puisque Dieu ne s'oppose au néant que par l'intermédiaire de l'être qu'Il produit, l'opposition entre le non-être et l'être, ces deux termes de l'action créatrice, n'apparaît que dans les créatures²⁰ : considéré en Lui-même, Dieu reste au delà de toute dyade de termes opposés. Mais l'action toute-puissante, par laquelle l'Un produit tous les êtres, oppose l'*Esse omnium* au *nihil*²¹ et chaque *ens* en particulier à son propre *non-ens*²². Ainsi la « distinction » créée, pour autant qu'elle est opposée au néant, n'est pas une contre-partie de l'« indistinction » divine qui la détermine positivement comme un « ce qui est ». Le Dieu-Être absolu que l'on ne peut opposer à rien, en produisant des êtres qui n'existent que par la dépendance vis-à-vis de Lui, pose un rapport nouveau dans lequel l'« être » et le « non-être » apparaissent dans leur opposition, comme deux termes extrêmes, et le « néant » devient concevable en tant que limite initiale de l'action créatrice, un *terminus a quo* des créatures. L'opposition pure et simple du Créateur et des créatures est donc insoutenable, puisque l'être créé reçoit un sens positif dans l'action divine qui l'oppose au non-être ; mais l'on ne pourra non plus soutenir la thèse de la « non-opposition » de l'Absolu au relatif, sans l'avoir contrebalancée par le moment de l'opposition de toutes choses à Dieu, moment conditionné par une relation subsistante entre le terme purement actif et son contraire — la passivité pure du terme créé, produit du non-être à l'être qu'il reçoit sans cesse pour exister²³. S'il en est ainsi pour Maître Eckhart, l'« indistinction », divine, non opposable à la « distinction » créée qu'elle maintient dans l'être, ne saurait être interprétée comme un terme négatif supprimant le moment contraire dans le jeu antithétique où l'opposition, soutenable uniquement du côté de la créature, se trouverait résorbée dans un abîme indistinct du côté de Dieu. Cette sorte de dialectique boiteuse, camouflage maladroit d'un monisme panthéiste, reste étrangère à la vraie pensée de Maître Eckhart.

Pour parler convenablement de l'unité et de la dualité qui constituent ensemble le rapport des êtres créés à Dieu-Être-un, sans tomber dans l'univocité moniste ni dans les équivoques d'un théisme dualiste, Maître Eckhart aura recours, avec d'autres théologiens, à la « vérité de l'analogie de toutes choses à Dieu ». Mais il essaiera aussi d'exprimer dialectiquement ce rapport entre l'être créé *ex nihilo* et l'Être infini « en

(20) V. *supra*, pp. 74-77.

(21) *Exp. in Ex.*, LW II, pp. 36-37, n. 30.

(22) Cf. les expressions comme *producitur ex non ente aliquo ad ens aliquod, puia ex non equo equus, album ex non albo*, dans *Lib. Parab. Gen.* (cité dans la note 45 du chap. II), où il s'agit de tous les agents *in naturalibus* qui produisent un effet extérieur au producteur : *tale productum habet rationem creati sive creature*.

(23) Voir plus loin, pp. 287-295.

dehors duquel il n'y a rien »²⁴. Les principes de cette nouvelle dialectique, où il conviendra de soutenir en même temps l'opposition et la non-opposition des deux termes — Dieu et créature, sont dictés par des considérations sur la nature de l'Un, avec l'appui de quelques sources néo-platoniciennes. En citant Macrobe, qui dit que l'« Un ou la Monade, c'est-à-dire l'Unité, n'est pas un nombre mais la source et l'origine de tous les nombres », Maître Eckhart contracte le texte du plotinien latin, de sorte que la phrase finale de la citation qui, chez Macrobe, se rapportait à l'Intelligence, doit être appliquée à l'Un ou Unité première : *Cumque, utpote una, non sit ipsa numerabilis, innumerabiles tamen species generum de se creat et intra se continet*²⁵.

Ce texte de Macrobe, ainsi transformé, doit montrer dans l'Un la coïncidence de ses deux aspects contraires ou, plutôt, la complémentarité de ses deux fonctions : l'exclusion et l'inclusion du multiple. Maître Eckhart signale d'abord le moment qui donnait lieu, dans la connaissance de la Cause première, à l'apophase de l'opposition. « L'un, en tant qu'un, se distingue formellement du nombre comme un opposé de son opposé, ce qui est le comble de la distinction ». C'est pourquoi Boèce disait : *illud vere est unum in quo nullus numerus est*²⁶. Cet aspect exclusif de l'Un est la « pureté », comme le fait voir l'exemple de l'or pur cité ici par Eckhart : *hoc vere est aurum, in quo nichil est eius quod auro alienum et oppositum est*²⁷. Le moment inclusif de « plénitude » est tiré du même texte de Macrobe, complété par une référence à Proclus. En tant que source du nombre, l'*ipsum unum* le constitue dans l'être, car le nombre est une multitude formée d'unités (*multitudo ex unitatibus aggregata*) qui ne se laissent pas tomber dans la divisibilité indéfinie. L'un conserve aussi dans l'être le nombre et la multitude, dans la mesure où chaque agrégation d'unités indivisibles reçoit le caractère d'un tout par la participation à l'*ipsum unum*²⁸. Il faudra donc signaler d'une part la distinction majeure

(24) *Exp. in Sap.*, in *Archives...*, IV, p. 248.

(25) *Ibidem*, p. 252. Cf. le même texte de Macrobe, incorrectement cité par Eckhart, dans *Exp. in Io.*, C. f. 121^{va}, ll. 54-60 : *Unum monas id est unitas dicitur, ut ait Macrobius ; non numerus, sed fons et origo omnium numerorum est, initium finisque omnium, principium et finem nesciens, ad summum refertur deum. Innumerabiles species et de se creat et intra se continet. Et, cum se immensitati universitatis infundat, nullum in it cum sua unitate divorcium. Hucusque verba Macrobi.* — Ici l'Âme du monde qui se déverse dans l'immensité de l'univers qu'elle doit animer est également confondue avec l'Un. Cf. *supra*, chap. II, note 68 (citation de Macrobe dans *Lib. Par. Gen.*) et, dans le même chapitre, p. 73. Voir le texte complet de Macrobe dans l'édition de F. Eyssenhardt (Teubner 1893), p. 496, l. 30-p. 497, l. 20.

(26) *De trinitate*, l. I, c. 3 (PL 64, col. 1251).

(27) *Exp. in Sap.*, in *Archives...*, IV, p. 252. — Cf. le même exemple de l'or pur dans le *Lib. Par. Gen.*, cité plus haut, pp. 141-142, note 183.

(28) En signalant cette double dépendance de la multitude vis-à-vis de l'un (dans ses éléments indivisibles et dans sa totalité), Maître Eckhart se réfère à Proclus (première proposition des « Éléments de théologie » et son commentaire, éd. Dodds, p. 2).

qui oppose l'un et le multiple, d'autre part — le lien étroit qui les unit, l'un étant le fondement du multiple, inséparable de tout ce qui est multitude et nombre. Maître Eckhart résume, en dégageant ces deux principes qu'il veut trouver chez Macrobie : *Et hoc est quod Macrobius dicit quod 'unitas non est ipsa numerabilis'. Ecce oppositio et distinctio. Sequitur : 'innumerabiles species de se creat et intra se continet'. Ecce indistinctio*²⁹. Le principe qui oblige à distinguer et opposer Dieu et les êtres créés doit être dialectiquement complété par celui de leur indistinction et non-opposition, si les « maîtres païens », en spéculant sur l'Un et le multiple, ont pu entrevoir la vérité chrétienne de la création de toutes choses *ex nihilo* par le Dieu-Être un et unique.

La dialectique de l'« opposition et non-opposition » entre l'être à la fois « distinct » et « indistinct » de Dieu et des créatures est donc fondée, pour Maître Eckhart, sur le rapport de l'Un au multiple tel qu'il apparaît dans la spéculation néo-platonicienne, en particulier chez Proclus. La première proposition de l'*Elementatio theologica*, citée par Eckhart — *omnis multitudo participat aequaliter uno* — et surtout son commentaire³⁰, résumé en deux phrases sur la production de la multitude et sa conservation dans l'être, nous montrent bien que la fonction de l'un mathématique, principe non-numérique du nombre, ne saurait être séparée ici du rôle métaphysique de l'Un transcendant à tout ce qui est³¹. Malgré la parenté terminologique, cet un étranger au nombre n'est pas celui d'Aristote, se comportant vis-à-vis du multiple comme le mesurant vis-à-vis du mesu-

(29) *Exp. in Sap.*, in *Archives...*, IV, pp. 252-253.

(30) Voici le texte entier du commentaire de la 1^{re} proposition, en traduction latine de Guillaume de Moerbeke, publiée par C. Vansteenkiste dans *Tijdschrift voor Philosophie* 13 (Louvain 1951), pp. 264-265 : Si enim nullatenus participaret, neque totum unum esset, neque unumquodque multorum ex quibus multitudo ; sed esset ex aliquibus quaelibet multitudo, et hoc in infinitum, et unumquodque horum infinitorum esset iterum multitudo infinita. Neque enim uno nullatenus participans, neque secundum totum seipsum, neque secundum unumquodque eorum quae in ipso, omni quae infinitum erit et secundum omne. Nam multorum unumquodque, quodcumque acceperis, aut unum erit aut non unum ; et si non unum, aut multa aut nihil. Sed si quidem unumquodque nihil, et quod ex hiis nihil ; si autem multa, ex infinitis infinitis erit unumquodque. Haec autem impossibilia. Neque enim ex infinitis infinitis est aliquid entium. Infinito enim amplius non est, quod autem ex omnibus unoquoque amplius ; neque ex nullo componi aliquid possibile est. Omnis ergo multitudo participat aequaliter uno.

(31) Reprocher à Eckhart d'avoir confondu l'unité métaphysique et l'unité mathématique, comme le fait le R. P. Théry (*ibidem*, pp. 258-259, notes), c'est vouloir juger du point de vue aristotélicien et thomiste (cf. I^a, q. 11, a. 3, ad 2^m) une tradition platonicienne qui a son point de départ dans la quatrième hypothèse du *Parménide* (157b-159a) et son aboutissement chez Proclus (*loc. cit.*) et le pseudo-Denys (*De div. nom.* XIII, 2 : PG 3, coll. 977-980). Remarquons cependant que saint Thomas lui-même, en citant le passage indiqué du présumé disciple de saint Paul, se réclame, sans le savoir, de l'autorité de Proclus pour montrer que *ipsa multitudo non contineretur sub ente, nisi contineretur aliquo modo sub uno* (I^a, q. 11, a. 1, ad 2^m).

nable. A travers le texte de l'*Elementatio* la pensée de Maître Eckhart atteint la source principale de Proclus : la quatrième hypothèse du *Parménide*, texte de Platon qui devait rester inconnu au Dominicain de Thuringe³². En effet, avec Eckhart on est dans la même problématique de coïncidence du « moins » quantitatif avec le « plus » qualitatif qui permettait à Platon d'admettre une présence active de l'Unité-identité dans la pluralité-altérité³³. C'est le sens que le théologien chrétien prêtera au texte de la *Sagesse* (7, 27) : *et cum sit una, omnia potest*. Eckhart le commentera en se référant de nouveau à Proclus, par l'intermédiaire du *Libre de causis* (prop. 17)³⁴ : *omnis virtus unita infinitor est plura et in plura potens ; sed Sapientia, que Deus est, est maxime una, utpole prima. Igitur ipsa est simpliciter infinita et omnia potens*³⁵.

Mais il faut noter à présent tout ce qui sépare Maître Eckhart de ses sources néo-platoniciennes. Tandis que la « vertu unifiée » de l'Intelligence, dans le traité pseudo-aristotélicien, était « plus infinie » que toute vertu « multipliée », puisqu'il s'agissait de la deuxième hypothèse plotinienne se rapprochant le plus de l'« Un vrai et pur », la Sagesse créatrice chez Eckhart est infinie dans un sens absolu, sans « plus » ni « moins », car elle est conçue au niveau de l'Un transcendant. Or, comme nous l'avons vu³⁶, l'Unité du mystique dominicain n'est pas « au delà de l'Être » : convertible avec l'Essence indistincte et inopérante, elle est la paternité divine qui, dans l'Un personnel, prête à l'« indistinction » essentielle le sens « distinct » de supôt — principe d'une opération toute-puissante. Synthèse des deux hypostases néoplatoniciennes, l'Un de Maître Eckhart réunit donc, dans la personne du Père, la distinction suprême de l'Être *unique*, voire l'identité pure avec soi-même, et l'indistinction de l'Être *un* — Omni-unité qui étend sa plénitude à tout ce qui est. Puisque, comme le

(32) La traduction latine du Commentaire de Proclus sur le *Parménide*, faite par Guillaume de Moerbeke (vers 1285), s'arrête à la fin de la première hypothèse. Voir l'introduction de M. Raymond Klibansky à l'édition de ce texte dans *Plato latinus*, III (Londres 1953).

(33) Cf. Jean Wahl, *Étude sur le Parménide de Platon* (4^e éd., Vrin 1951), pp. 174-175 : « Entre l'un et le néant, le Parménide historique ne plaçait rien ; le maître éleatique de Socrate réintroduit l'idée de ' l'autre que l'un ' — qui ne peut être que le multiple. Entre l'un et le néant vient prendre place la pluralité ; le ' plus ' quantitatif des atomistes et des pythagoriciens est un ' moins ' qualitatif, mais qui jouit cependant d'une existence réelle, précisément parce qu'il a une certaine part de ce moins quantitatif, de ce plus qualitatif qui est l'unité. Réfutant Zénon, Parménide montre que si l'un est, il y a du multiple ; que même s'il y a du multiple, l'un est ; ce multiple, ce sont les idées qui participent de l'un ».

(34) *Lib. de caus.*, prop. 17 (éd. Steele, p. 175 ; Bard., prop. 16, p. 179 s.) : *Omnis virtus unita plus est infinita quam virtus multiplicata*. Cf. *Procli Elementatio theologica*, prop. 95 (éd. Vansteenkiste, p. 300) : *Omnis potentia unitor existens est infinitior quam plurificata*. Voir le texte original chez Dodds, p. 84.

(35) *Ezp. in Sap.*, dans *Archives...*, IV, p. 261.

(36) *V. supra*, pp. 64-66.

dit Eckhart, *li 'unum' idem quod indistinctum*³⁷, on ne pourra parler de l'indistinction de l'être en dehors de la propriété personnelle du Père : *esse enim sive essentialia dei cum sua proprietate, patris unitate scilicet, descendit in omnia a se quocumque modo procedentia*³⁸. Mais la même propriété paternelle qui manifeste l'indistinction de l'essence donne lieu à la distinction : *est enim unum in se indistinctum, distinctum ab aliis*³⁹. On devine que la dialectique de l'opposition et de la non-opposition entre Dieu et les créatures, fondée sur la doctrine de l'Un, présuppose une coïncidence dynamique de l'identité avec l'altérité dans le préambule trinitaire de la création. Pour le moment il nous suffit de noter ceci : l'Un de Maître Eckhart signale l'indistinction de l'Être en le « déterminant contre le multiple » ; il est la propriété personnelle du Père qui « indique la distinction »⁴⁰ aussi bien dans les relations intra-trinitaires que dans le rapport de l'Essence indistincte aux créatures distinctes. Comme dans le rapport de l'un « non-numérable » au nombre qu'il fonde, il faudra donc, en parlant de Dieu et des créatures qu'Il fait exister, soutenir en même temps la transcendance et l'immanence de l'Esse ou Essentialité indistincte dans le rapport aux essences distinctes de tout ce qui est.

A deux reprises dans ses œuvres latines, Maître Eckhart utilise la dialectique de l'opposition et de la non-opposition afin d'exprimer le rapport entre Dieu et les êtres créés : dans l'*Exp. in Sap.*, en termes de « distinction » et d'« indistinction », et dans la deuxième rédaction de l'*Exp. in Ex.*, en termes de « dissemblance » et de « ressemblance ». Ces deux passages ont attiré, à juste titre, l'attention de plusieurs critiques⁴¹. Leur analyse nous permettra d'aborder ensuite la doctrine de l'analogie chez Maître Eckhart. Nous verrons alors si la dialectique et l'« analectique » peuvent aller de pair dans la pensée d'un philosophe, comme deux méthodes différentes répondant à la même exigence doctrinale⁴².

(37) *Exp. in Sap.*, dans *Archives...*, IV, p. 246.

(38) *Exp. in Io.*, C. f. 119^{rb}, ll. 38-40.

(39) *Ibidem*, f. 122^{ra}, ll. 26-27. *V. supra*, la note 96 du chap. II.

(40) *V. supra*, la même note.

(41) Sur le passage dialectique de l'*Exp. in Sap.* voir dans *Archives...*, IV, pp. 254-260, les notes-commentaires du R. P. Théry. Sur celui de l'*Exp. in Ex.*, voir O. Karrer, *Meister Eckhart* (Munich 1927), pp. 277-280 ; cf. pp. 82 ; 374-377. — Les deux passages ont été étudiés par : A. Dempf, *Meister Eckhart* (Leipzig 1934), pp. 204-208 ; W. Bange, *Meister Eckharts Lehre vom göttlichen und geschöpflichen Sein* (Limburg 1937), p. 225 ss. H. Hof, *Scintilla animae* (Lund 1952), pp. 105-112 et *passim*. — Contre A. Dempf, M. Hof conteste le caractère dialectique de la pensée d'Eckhart ; il n'a raison que dans la mesure où l'on voudrait prêter à cette expression un sens hégélien (pp. 152-158). M^{me} J. Ancelet-Hustache, dans son excellent petit livre de vulgarisation, — *Maître Eckhart et la mystique rhénane* (Paris 1956), — a noté également l'importance des deux passages.

(42) Voir à ce sujet l'étude très édifiante du R. P. E. Coreth, *Dialektik und Analogie des Seins. Zum Seinsproblem bei Hegel und in der Scholastik*, dans *Scholastik* (1951), XXVI, 1, pp. 57-86. La dialectique et l'analogie doivent remplir, d'après l'auteur,

3. Indistinctio-distinctio.

Dans le Commentaire sur le Livre de la Sagesse, après avoir établi (sur la foi d'un texte de Macrobie) les principes d'opposition et de non-opposition de l'un et du nombre⁴³, Maître Eckhart se propose de montrer que tout ce qui a été dit précédemment sur la nature de l'un doit se rapporter aussi à Dieu-Sagesse⁴⁴. C'est à cette fin qu'il produira donc deux séries d'arguments antithétiques, l'une sur la distinction, l'autre sur l'indistinction de Dieu et de la créature. Mais il faudra montrer d'abord qu'en Dieu, comme dans l'un, il n'y a pas de place pour le nombre. Eckhart rappelle que le nombre et la multitude⁴⁵ sont toujours une chute (*casus*) et un éloignement (*recessus*) de l'être ; or aucune dégradation de l'être ne pourrait avoir lieu en Dieu, car, étant l'Être et le Premier, Il a une précellence absolue sur toutes choses. Donc le nombre et la multitude doivent être exclus de Dieu et, puisque *unum est in quo numerus non est*, il apparaît avec évidence que Dieu est l'Un. Il reste à montrer que les deux aspects contradictoires de l'un — sa transcendance et son immanence au multiple — caractérisent ensemble le rapport de Dieu à la créature qu'Il produit et conserve dans l'être : *nichil tam distinctum a numero et numerato sive numerabili, creato scilicet, sicut Deus, et nichil tam indistinctum*⁴⁶.

Les trois arguments de la première série vont dans le sens de la distinction et de l'opposition. 1) La distinction entre l'indistinct et le distinct est plus grande que tout ce qui peut séparer deux êtres distincts entre eux. Ainsi, par exemple, la différence entre le non coloré et le coloré surpasse tout ce qui fait distinguer deux surfaces de couleurs différentes. Puisque l'indistinction (= unité) appartient par nature à Dieu, tandis que la

la même fonction dans une doctrine de l'être : une médiation logique entre l'identité et l'altérité. Pourtant elles ne sont pas interchangeables, car chacune répond à une conception différente de l'être. Cette conclusion du P. Coreth, très juste dans les limites de son étude qui porte sur la philosophie de Hegel et de saint Thomas, est-elle valable pour toute dialectique et toute doctrine de l'analogie ? Le cas de Maître Eckhart nous semble prouver le contraire, malgré tout ce qu'en dit M. H. Hof (*op. cit.*, p. 152 : Keine dialektische, sondern analektische Philosophie), en critiquant la thèse de M. Alois Dempf sur la « dialektisch konzipierte Analogielehre » de Maître Eckhart. Remarquons cependant que le critique suédois n'a pas complètement tort : dans la mesure où il refuse d'admettre chez Eckhart une « hegel-kierkegaardische Dialektik », ses reproches sont justes.

(43) *V. supra*, p. 258.

(44) Ed. Théry, *Archives...*, IV, pp. 253-256.

(45) Cf., dans le même *Exp. in Sap.*, un passage sur l'un et le nombre où on trouve des considérations sur la privation, racine du nombre dans les êtres matériels, et la négation *utpole formalis distinctio*, racine de la multitude dans les créatures spirituelles (*Archives...*, III, pp. 428-429).

(46) *Archives...*, IV, 253.

distinction est la raison même d'une nature créée, il faudra conclure que Dieu se distingue au plus haut degré de tout ce qui est créé (*distinctissimus est ab omni et quolibet creato*). 2) Rien n'est aussi éloigné d'un autre être quelconque que son opposé ; or Dieu et la créature s'opposent comme l'Un non-numérable et le multiple soumis au nombre ; donc, par rapport à un être créé, il n'y a rien d'aussi distinct que Dieu. 3) Tout ce qui se distingue par son indistinction même est d'autant plus distinct qu'il est plus indistinct, car l'indistinction est sa raison distinctive. Dans ce troisième argument la distinction absolue coïncide avec l'indistinction, puisqu'il s'agit de l'Un qui est au delà des termes opposés. On pourra donc dire aussi bien, dans le sens contraire, que la distinction extrême est le comble de l'indistinction. *Igitur quanto distinctius, tanto indistinctius, et quanto indistinctius, tanto distinctius*. Or Dieu est l'Indistinct qui se distingue par son indistinction. Suit une référence à la *Somme théologique* (1a, q. 7, a. 3, ad 3^{um}), où saint Thomas insiste sur l'infinité de l'*Esse per se subsistens*, attribut qui le distingue de l'*esse receptum in alio*. Eckhart cite également l'autorité courante de Damascène : '*Est enim Deus pelagus infinite substantie*', et per consequens '*indistincte*'⁴⁷.

Il s'agit à présent de fonder l'antithèse : il n'y a rien d'aussi un et indistinct que Dieu et la créature. Maître Eckhart le fera en produisant trois arguments parallèles à ceux de la première série : *ratio est triplex, ut prius in opposito*. 1) La dépendance absolue des créatures vis-à-vis de l'action créatrice de Dieu est comparable à l'unité indissoluble de l'*ens* avec l'*esse*, de la puissance avec l'acte, de la matière avec la forme : il n'y a rien qui soit aussi « indistinct » dans l'Être⁴⁸. 2) Il n'y a rien qui soit aussi un et indistinct que le « constitué » et son « constituant » — *illud ex quo et per quod et in quo constituitur et subsistit*. C'est le cas du nombre ou du

(47) *De fide orth.*, I, 9 : PG 94, col. 836b. — Voir le texte latin (traduction de Burgondion de Pise, vers 1153-4), éd. E. M. Buytaert, in *Franciscan Institute Publications*, n° 8 (New York-Louvain-Paderborn 1955) p. 49 : *Totum enim in seipso comprehendens habet esse, velut quoddam pelagus substantie infinitum et indeterminatum*.

(48) Il ne faut pas abuser de ce passage (comme le R. P. Théry le dit très justement, p. 255 s., note 5), en oubliant qu'il s'agit d'un argument de l'antithèse, où Eckhart insiste uniquement sur l'indistinction et la non-opposition. Jugée du point de vue de la doctrine thomiste de l'être, cette comparaison ferait croire qu'il s'agit d'une composition monstrueuse de Dieu, Cause formelle, avec la créature. Rappelons ce qui a été dit plus haut (pp. 160-163) sur la distinction d'essence et d'*esse* chez Maître Eckhart. Si, contrairement à saint Thomas, il n'y a pas chez Eckhart de « composition métaphysique » d'*esse* et d'essence dans les êtres créés, mais il s'agit plutôt d'une « distension » des *entia* entre l'essentialité divine et l'essence créée, cette dualité et distinction qui affecte les êtres créés n'en suppose pas moins l'unité et l'indistinction dans l'*esse* que les créatures reçoivent immédiatement de Dieu « qui entre dans toutes les essences ». C'est pourquoi les êtres créés sont « un et non-un », distincts et indistincts, êtres et non-êtres. La doctrine de l'analogie permettra à Maître Eckhart de trouver un autre langage que celui de la dialectique pour parler de l'adhérence des êtres créés à l'« Être qui est Dieu ».

multiple numérable constitué d'unités et subsistant par la vertu de l'un, comme il a été dit plus haut⁴⁹. Il n'y a donc rien d'aussi indistinct que le Dieu-Un ou Unité et le créé numérable qu'Il produit et conserve dans l'être. 3) Il n'y a pas d'indistinction plus grande que celle qui est impliquée dans la distinction même. Or, par sa distinction même, tout ce qui est nombreux ou créé (*numerosum sive creatum*) ne se distingue pas de Dieu (*sua distinctione indistinguitur a Deo*). Il n'y a donc rien de plus indistinct et un que Dieu et la créature. C'est ce que veut dire l'autorité scripturaire (Rom. 11, 36) : « de Lui, par Lui et en Lui sont toutes choses »⁵⁰.

L'analyse de ce passage dialectique du Commentaire sur la Sagesse nous montre que dans les deux développements opposés le troisième argument représente une sorte de synthèse ou, plus exactement, une conclusion qui fait coïncider, avec un accent différent pour les deux séries, l'indistinction et la distinction dans le rapport entre Dieu et la créature. Ainsi, dans la conclusion de la première série, l'indistinction propre à l'Être infini devient la « raison » qui distingue Dieu des êtres créés, tandis que le dernier argument de la série contraire veut faire de la distinction, qui devait caractériser les créatures, la « raison » de leur indistinction d'avec Dieu, Être absolu dont elles dépendent totalement. L'indistinction distincte de Dieu et la distinction indistincte des créatures différencient l'Absolu toujours distinct et le relatif jamais indépendant dans sa distinction, sans les opposer l'un à l'autre, sans rompre l'unité de l'être, transcendant et en même temps immanent à tout ce qui est. Maître Eckhart s'efforce d'exprimer ici dialectiquement ce qu'il dira ailleurs dans les termes d'une doctrine de l'analogie : une vision de l'unité de l'être qui n'est pas celle d'un monisme panthéiste, mais plutôt d'un « non-dualisme »⁵¹ chrétien, répondant à l'idée de la création du monde *ex nihilo* par le Dieu tout-puissant de la Bible — « Celui qui est ».

On reconnaît dans tout ce développement dialectique le schème du rapport entre l'un et le multiple transposé dans la doctrine de l'être. L'Être indistinct, « océan de substance infinie », produit et conserve dans l'être les essences distinctes et finies des créatures, comme l'un qui fonde positivement la multitude et le nombre qu'il maintient dans l'unité. Comme un nombre, distinct de tout autre nombre, ne s'évanouit pas dans une division indéfinie mais reste ce qu'il est par la vertu de l'un, de même les essences définies des créatures, distinctes entre elles, reçoivent l'indistinction de l'être en vertu de l'*Esse* divin, car il pénètre toutes les essences

(49) V. *supra*, p. 257 et note 28.

(50) Comme nous le verrons plus loin, ce texte désigne, pour Maître Eckhart, la triple causalité — efficiente, formelle et finale, attribuée aux trois personnes divines : du Père, par le Fils, dans l'Esprit-Saint.

(51) L'expression est de M. Rudolf Otto, dans *West-Osliche Mystik* (Gotha 1926), qui veut rendre ainsi le terme « advaita » chez Çankara. Cf. la traduction française de M. Jean Gouillard, *Mystique d'Orient et mystique d'Occident* (Paris 1951).

créées : *esse aulem ab ente et ab essentia indistinctum est*⁵². Mais comme l'unité dans le nombre, ainsi l'Essentialité dans les essences déterminées, la Divinité dans les créatures, tout en restant identique à elle-même, ne se présente pas moins sous un mode différent, celui d'une présence active du supérieur dans l'inférieur, de l'indéterminé dans le déterminé.

L'unité de Dieu est aussi, nécessairement, son unicité : l'être indistinct qui le distingue des créatures est ce par quoi Il est *ce* Dieu, indéfinissable dans son essence⁵³. Par contre, une créature déterminée par son essence qui la fait être « ce quelque chose », *hoc aliquid* définissable, n'est jamais unique : bien qu'elle participe à l'unité et à l'indistinction de l'être (en dehors duquel elle est « un pur néant »), l'essence créée se distingue de l'« Être qui est Dieu », de *esse ab alio*, comme la pluralité se distingue, « descend » de l'un dont elle dépend et qu'elle participe⁵⁴. En d'autres termes, la distinction essentielle et l'indistinction de l'être ne peuvent coïncider qu'en Dieu seul : Il est son propre *Esse*, L'Être unique qui est par son essence même⁵⁵. Maître Eckhart ne se contredit pas quand il soutient que la créature « par sa distinction ne se distingue pas de Dieu » : il veut dire que la distinction entre les essences créées et l'*Esse* divin dont elles dépendent ne permet pas d'opposer les *entia* créés à Dieu qui est l'*Ipsum Esse* de toutes les essences. Cette thèse de l'unité de l'être est une contrepartie dialectique de la « distinction réelle » d'Eckhart : pour autant qu'elles *sont*, les essences créées ne se distinguent pas de l'« Être-même » qui s'oppose activement au non-être par le moyen terme de « tous les êtres ». L'altérité créée reste soumise à l'exigence de l'unité de l'être dans cette ontologie conçue dans les cadres d'une philosophie de l'Un. L'être des créatures n'est pas « un autre être » ; c'est le même être « dans l'autre » qui n'est pas par lui-même : un autre mode d'être qui n'ajoute rien à l'Être sans modes. En termes d'unité, c'est le mode de l'un dans son rapport à l'« autre » — *unum in duobus*, mode qui fonde la similitude entre la cause et l'effet.

La même dialectique de l'être-un, distinct dans l'indistinction divine, indistinct dans la distinction créée, est utilisée par Maître Eckhart dans le Commentaire sur l'Exode. Mais ici, pour soutenir l'opposition et la non-opposition entre Dieu et la créature, Eckhart se servira des termes de dissemblance et de ressemblance. En complétant notre analyse du texte de l'*Exp. in Sap.*, nous avons dû nous référer à quelques déclarations sur l'*indistinctio-distinctio* tirées du passage de l'*Exp. in Ex.* qui précède et introduit le thème dialectique de *similitudo-dissimilitudo*.

(52) *Exp. in Ex.*, LW II, p. 107, n. 106.

(53) *Ibidem*, p. 104, n. 102.

(54) *Ibidem*, p. 103, n. 101.

(55) Cf. la preuve de l'existence de Dieu, dans *Prol. gen.*, où Eckhart rejoint, d'une façon originale, l'argument de saint Anselme (LW I, p. 159, n. 13).

C'est un commentaire sur le texte *non habebis deos alienos* (Ex. 20, 3)⁵⁶, où Maître Eckhart établit : 1) l'unicité de Dieu — *Ipsum Esse*, Cause de tous les êtres, unicité qui exclut la multiplicité polythéiste (huit arguments) ; 2) l'unité divine ou l'immédiation de l'Être-un dans tout ce qui est, immédiation qui rend Dieu « non-étranger » aux êtres créés : Dieu n'est « étranger » qu'au néant, mais le néant est étranger aux créatures pour autant qu'elles *sont* (six arguments). Le rapport positif à Dieu, « non étranger aux êtres », est celui de la ressemblance : *omne simile adicit suo simili*. Par contre, le néant, étranger à tout ce qui est, détermine négativement les créatures vis-à-vis de Dieu, en les rejetant dans la région de dissemblance : *alienum, utpote dissimile, abicit*. Il apparaît donc que les créatures, dans la mesure où elles sont distinctes et *aliud ab esse*, se trouvent aliénées de Dieu, « étrangères » et « dissemblables ». Il faut qu'elles renoncent à l'*alienum*, en rejetant le néant qui les rend « extérieures » (*quod foris stat*) et « contraires » (*adversum*) à Dieu⁵⁷.

Posées entre le non-être et l'Être, les créatures doivent à la fois être étrangères et non-étrangères, contraires et non-contraires à Dieu, « dissemblantes » et « ressemblantes ». Il semble néanmoins que l'on se trouve de nouveau devant l'alternative : ou bien les créatures se distinguent de Dieu, mais alors elles ne sont que néant ; ou bien, étant indistinctes de l'Être unique, elles s'identifient avec lui. Ni le dualisme de l'Être absolu et du Néant, son contraire hypostasié, ni le monisme panthéiste de l'être indistinct de Dieu et des créatures ne laissent de place aux êtres créés qui se distingueraient de Dieu sans tomber dans le non-être. On s'apercevra cependant, après avoir formulé cette aporie, qu'elle reste étrangère à la pensée de Maître Eckhart qui ne se laisse pas enfermer dans les perspectives statiques. La suite du texte de l'Exode (20, 4 : *neque omnem similitudinem...*) donnera au commentateur l'occasion de se saisir des termes opposés « ressemblance » et « dissemblance » pour exprimer dialectiquement sa conception dynamique de l'être un et non-un de Dieu et des créatures.

4. Dissimilitudo-similitudo.

Le passage dialectique de l'*Exp. in Ex.* débute par une confrontation des autorités contradictoires qui fait penser au *Sic et non* d'Abélard. Maître Eckhart cite d'une part les textes bibliques où toute similitude entre les créatures et Dieu est catégoriquement niée (la « lettre » commentée de l'Exode, aussi Is. 40, 18 et Ps. 85, 5), d'autre part les déclarations contraires de la Genèse (1, 26) et de la 1^{re} Ep. de S. Jean (3, 2)⁵⁸. Il faudra

(56) LW II, pp. 103-108, nn. 100-109.

(57) *Ibidem*, pp. 107-108, n. 108.

(58) *Ibidem*, pp. 109-110, nn. 110-111.

donc montrer successivement, dans leur expression extrême, la dissemblance et la ressemblance du Créateur et de la créature, pour réunir ensuite ces deux vérités contraires dans une formule antinomique :

*Sciendum ergo, quod nichil tam dissimile quam creator et quelibet creatura. Rursus, 2^o, nichil tam simile quam creator et creatura quelibet. Adhuc aulem 3^o, nichil tam dissimile pariter et simile alleri cuiquam quam deus et creatura quelibet sunt et dissimilia et similia pariter*⁵⁹.

Ces trois déclarations — la thèse, l'antithèse et leur conjonction antinomique — font l'objet d'une triple démonstration. Elle comporte trois arguments pour la dissemblance, trois pour la ressemblance, enfin — quatre arguments et deux exemples pour montrer la vérité de la déclaration finale et résoudre son antinomie.

A. — La démonstration de la dissemblance débute par l'argument qui ouvrirait la première série antithétique dans l'*Exp. in Sap.*:⁶⁰

1) La dissemblance de l'indistinct et du distinct surpasse tout ce qui peut différencier deux êtres distincts mais semblables. Ainsi, deux hommes ou deux objets colorés ne sauraient se distinguer entre eux dans le même sens absolu qui fait opposer l'homme au « non-homme », le coloré au « non-coloré ». Cette distinction radicale entre l'être et le non-être d'une chose doit donner l'idée de la dissemblance totale du Créateur par rapport à n'importe quelle créature. En effet, Dieu est indistinct de tout ce qui est être (*ens*) dans le même sens où l'« être-même » (*ipsum esse*) est indistinct de chaque être concret, tandis que toute créature, par le fait même d'être créée, est distincte de l'Être (qui tient ici la place de Dieu)⁶¹.

2) Il n'y a rien d'aussi dissemblant que l'infini et le fini.

3) Il n'y a point de dissemblance plus grande que celle où deux termes n'ont pas de genre commun. Or Dieu qui est au delà de tout genre ne peut avoir aucune communauté générique avec quoi que ce soit.

Ces trois arguments — de l'indistinction de l'être, de l'infinité et de l'absence de genre commun — font conclure à la vérité de la première déclaration : il n'y a rien d'aussi dissemblable que Dieu et la créature⁶²

B. — En argumentant en faveur de la similitude, Eckhart se fonde sur la dépendance totale des créatures vis-à-vis de Dieu, comme il l'avait

(59) *Ibidem*, p. 110, n. 112.

(60) *V. supra*, pp. 261-262.

(61) Cf. dans l'*Exp. in Sap.* (*Archives...*, IV, p. 247) : *Deum esse unum, quod est indistinctum, significat divinam summam perfectionem, quia sine ipso et ab ipso distinctum nichil est aut esse potest ; quod clarissimum est, si loco Dei accipiamus esse. Deus enim est esse. Constat autem quod esse est indistinctum ab omni quod est et quod nichil est nec esse potest distinctum et separatum ab esse. Ioh. I : ' omnia per ipsum facta sunt et sine ipso factum est nichil'.*

(62) LW II, pp. 110-111, nn. 113-114.

fait dans la démonstration de l'indistinction. Mais il introduit ici le moment de causalité exemplaire qui n'a pas été mentionné dans les arguments de l'*Exp. in Sap*⁶³.

1) Un terme qui dépend totalement d'un autre, un être qui reçoit son être — tout ce qu'il est — uniquement dans son rapport *ad alterum*, doit avoir une ressemblance majeure avec cet Autre, avec l'Être absolu d'où il tire tout son être « déduit et copié » (*cuius totum esse est ab altero deductum et exemplatum*). C'est justement le rapport de la créature à Dieu, exprimé dans les vers célèbres de Boèce sur la forme du Bien suprême, modèle divin de l'univers.

2) L'assimilation qui se fait *in intimis*, dans ce qu'on a de plus intérieur, dépasse toute similitude extérieure que l'on peut avoir avec quelque chose d'autre. Or c'est ainsi que la créature s'assimile à Dieu, en recevant de Lui l'être avec ses attributs transcendants — le vrai⁶⁴, le bon, ainsi que toutes les perfections spirituelles. Quant à la similitude des êtres créés entre eux, elle se limite aux ressemblances extérieures, selon les qualités sensibles telles que la chaleur, la couleur, l'odeur, la figure, etc. En d'autres termes, la vraie ressemblance ne peut être qu'intelligible et, par conséquent, elle doit appartenir au rapport intime qui relie les essences créées à leur Cause première. Il faut en conclure que, dans l'ordre de la ressemblance, rien ne peut égaler l'immédiation du rapport intérieur des créatures au Créateur.

3) En se référant à l'autorité scripturaire (Actes XVII, 28 : *in Ipso enim vivimus et movemur et sumus*)⁶⁵ et à saint Augustin⁶⁶, Maître Eckhart affirme que l'être de la créature consiste à n'être qu'en Dieu et en rien d'autre que Dieu ; or ceci implique le plus haut degré de ressemblance des créatures au Créateur.

Ces trois arguments — de la dépendance essentielle vis-à-vis du principe exemplaire, de la présence intime de ce principe d'assimilation, de l'« être-

(63) Le Commentaire sur la Sagesse est-il antérieur à la deuxième rédaction de l'*Exp. in Ex.*, où la dialectique de *dissimilitudo-similitudo*, introduite par Eckhart, semble suivre en partie celle de *distinctio-indistinctio*? M. Reffke (*op. cit.*, p. 80) situe la composition de l'*Exp. in Sap.* avant la refonte des deux premiers commentaires de l'*Opus expositionum*.

(64) Erreur de lecture chez O. Karrer (*op. cit.*, p. 377) qui a pris *verum* pour *unum*. Le *unum* ne figure pas dans les mss C et T, ce qui est naturel dans un texte où il ne s'agit pas d'unité mais de similitude.

(65) Induit en erreur par le texte défectueux des deux mss, C et T, où on lit *moritur* au lieu de *movetur*, M. Hans Hof n'a pas su reconnaître l'allusion au texte scripturaire chez Eckhart ; d'où cette interprétation erronée du passage qu'il analyse : « denn der Schöpfer lebt und stirbt (vivant et moritur) in dem Geschaffenem »... (*Scintilla animae*, p. 104). Cf. plus loin, p. 107, la même erreur qui, heureusement, n'a pas influencé, dans son ensemble, l'excellent ouvrage du critique suédois.

(66) *Soliloquiorum lib. I*, cap. I, n. 3 : PL 32, col. 870.

en-Dieu » — montrent la vérité de l'antithèse : il n'y a rien d'aussi ressemblant que Dieu et la créature⁶⁷.

C. — Il s'agit à présent de justifier la troisième déclaration, en montrant la complémentarité réciproque des deux propositions contradictoires : rien n'est à la fois (*coniunctim*) aussi dissemblant et aussi ressemblant que Dieu et la créature. Cette démonstration (qui ne se contentera pas de quatre arguments, mais se servira en plus de trois exemples pour montrer que la coexistence de la diversité avec l'identité n'est pas inconcevable) correspond aux arguments ultimes des deux séries opposées sur la « distinction » et l'« indistinction » dans le passage dialectique de l'*Exp. in Sap.* La formule même *indistinctioe distinguitur* sera reprise dans le premier argument.

1) Il n'y a rien qui soit aussi dissemblant et en même temps aussi ressemblant par rapport à un autre que quelque chose dont la dissemblance est sa ressemblance même avec l'autre, l'indistinction avec lui — sa distinction suprême. Or Dieu se distingue par son indistinction, par son infinité, de tout être créé, distinct et fini. Cette identification de l'« indistinction » de l'Être divin avec son infinité permet à Eckhart de se référer ici à un texte de la *Somme théologique*⁶⁸. Puisqu'Il se distingue par son indistinction et se rend semblable par sa dissemblance, Dieu doit être d'autant plus ressemblant qu'Il est plus dissemblant de tout ce qui est créé. Ainsi, comme le dit saint Augustin⁶⁹, plus on parle de l'ineffable, moins il est ineffable. De même, d'après Averroès⁷⁰, on ne saurait nier le temps sans affirmer sa réalité par cette négation même qui se fait dans le temps. En vertu de la réciprocité entre *similitudo* et *dissimilitudo* on pourra donc dire, avec l'« autorité » commentée, que la similitude avec le créé ne peut convenir à Dieu : plus on la pose, moins elle est posée, car elle accuse d'autant plus la dissemblance. Suit la référence à un passage de saint Augustin⁷¹, où il s'agit de similitudes visibles des réalités invisibles.

2) Plus on assimile quelque chose à Dieu, en multipliant les ressemblances, plus la dissemblance devient évidente, en raison même de cette pluralité. Cette maxime, attribuée aux « saints et docteurs », est fondée sur la doctrine platonicienne du rapport de l'un avec le multiple : le plus quantitatif est un moins qualitatif⁷².

(67) LW II, pp. 111-112, nn. 115-116.

(68) Ia, q. 7, a. 1, ad 3^m : Dicendum quod, ex hoc ipso quod esse Dei est per se subsistens non receptum in aliquo, prout dicitur infinitum, distinguitur ab omnibus aliis, et alia remouentur ab eo. Sicut si esset albedo subsistens, ex hoc ipso quod non esset in alio, discernetur ab omni albedine existente in subiecto.

(69) *De doctrina christiana*, I, c. 6 : PL 34, col. 21. *Vide supra*, pp. 14-15.

(70) *Phys.* IV, comm. 124. Éd. de Venise 1552, f^o 91^{ra}.

(71) *De libero arbitrio*, l. II, c. 11, n. 32 : PL 32, col. 1258.

(72) *V. supra*, pp. 261-262.

3) L'équilibre de *dissimilitudo-similitudo*, qui risquait d'être rompu dans les deux arguments précédents en faveur de la dissemblance radicale de Dieu et des créatures, se rétablit et trouve un fondement solide dans la doctrine du Verbe divin, *Ratio* par excellence, et des « raisons » incréées de toutes choses en Dieu. La dissemblance est due au fait que les choses et leurs formes ne se trouvent pas en Dieu, mais uniquement les « raisons », l'« être premier », « virtuel », qui se distingue de l'« être second » ou « formel » des créatures. Et cependant, tout en disant qu'il n'y a rien d'aussi dissemblant que la « raison » divine d'une chose et la chose dans sa nature propre, il faudra reconnaître également qu'il n'y a rien qui soit aussi ressemblant. En effet, la raison idéale ne saurait être prédiquée d'une chose concrète dans une définition, on ne pourrait dire d'un homme qu'il est un « animal raisonnable », s'il n'y avait pas de similitude ou, plutôt, d'identité entre les deux termes de cette proposition affirmative⁷³. On pourra dire également qu'il n'y a rien qui soit aussi dissemblable que la raison éternelle et incréée et la chose temporelle et créée, en se servant d'un exemple emprunté à saint Augustin⁷⁴ : la raison d'un cercle corruptible est éternelle ; de plus, elle n'est ni « cercle » ni « circulaire ». La raison du semblable reste donc dissemblable : elle ne ressemble en rien aux choses qu'elle rend semblables entre elles. Mais, d'autre part, il n'y aurait rien de ressemblant ici-bas, si la raison du semblable n'était présente dans la profondeur intime de toute chose créée. Il faut donc que les choses créées et leurs raisons incréées soient en même temps (*pariter et coniunctim*) semblables et dissemblables.

4) Dans le dernier argument Maître Eckhart reprend et développe le thème de « dissemblance-ressemblance » des raisons éternelles et des choses périssables, en y introduisant un nouveau moment : le rapport entre les exemplaires divins et les formes créées. Il débute par l'exemple que nous avons déjà rencontré dans l'*Exp. in Sap.*⁷⁵ : la causalité formelle exercée par la couleur rend une chose semblable à tous les autres objets colorés et, simultanément, dissemblable de tout ce qui n'est pas coloré. Le progrès de similitude dans un sens s'accompagnera d'une dissemblance croissante dans un autre. Le même principe peut être appliqué à ce qui est formellement dans les choses créées, sans avoir un être formel en Dieu. Tel est le cas des formes qui donnent aux choses leurs espèces et leurs noms. En effet, si les raisons des choses et de leurs formes se trouvent en Dieu, elles n'y sont pas formellement mais « causablement » et virtuellement ; totalement dissemblables des formes qu'elles produisent à

(73) Eckhart renvoie le lecteur à ce qu'il avait dit plus haut (LW II, pp. 75-76, n. 73) : *veritas affirmativae propositionis universaliter consistit in identitate terminorum, negativae autem veritas consistit in alietate et distinctione terminorum.*

(74) *De immortalitate animae*, c. 4, n. 6 : PL 32, col. 1024.

(75) *V. supra*, pp. 261-262.

l'extérieur, les idées divines n'introduisent en Dieu ni les espèces ni les noms qui servent à définir les choses créées. Ainsi la raison du carré n'est pas carrée : elle est différente de tout ce qui peut être nommé un carré. La dissemblance de Dieu et de la créature est donc bilatérale, *ex parte utriusque termini* : Dieu n'a pas l'espèce ni le nom de la forme qui appartient au niveau créé ; la créature n'a pas la raison de sa forme ni le nom qui pourrait convenir au niveau incréé de cet être virtuel dans la Cause première. *Manet ergo dissimilitudo et deficit fundamentum similitudinis in utroque termino, deo scilicet et creatura*. Mais d'autre part, il ne faut pas oublier que toute production suppose une similitude entre la cause et l'effet : *omne enim quod fit, fit a simili*⁷⁶. Le vin ne proviendrait pas de la vigne plutôt que du poirier s'il n'avait pas sa préexistence dans le cep et non dans la poire. « Cueille-t-on des raisins sur des épines, ou des figues sur des chardons ? » (Mat. 7, 16). Les formes des choses créées ne pourraient être produites si elles n'étaient pas, d'une certaine manière, en Dieu. Puisqu'il est nécessaire que les formes qui donnent aux choses leurs espèces et leurs noms préexistent dans la Cause première, chaque créature doit être ressemblante à Dieu. Le fondement de similitude, absent dans les deux termes dissemblants, est fourni par une sorte de continuité dynamique, continuité qui doit exister entre les raisons incréées et les formes individuelles créées pour que les choses fussent connaissables dans les « principes » qui déterminent leurs essences⁷⁷. Il faudra donc admettre que les formes des choses créées sont et ne sont pas en Dieu qui les produit ; de même, pour les raisons incréées des formes : elles sont et ne sont pas dans les choses créées qu'elles rendent connaissables⁷⁸.

On remarquera que dans les deux premiers arguments de synthèse Maître Eckhart voulait montrer la vérité de sa déclaration antinomique sur la « dissemblance-ressemblance » en restant dans la même perspective de l'efficiencie, productrice de l'être *ex nihilo*, qui servait de cadres à la dialectique de l'*Exp. in Sap.* : distinction-indistinction (1) et unité-pluralité (2) comme fondements de « dissemblance-ressemblance ». La perspective change dans les deux derniers arguments, où le rapport entre Dieu et la créature n'est plus envisagé sur le plan de l'*esse ab alio*, mais sur celui de l'*essentia non ab alio*, c'est-à-dire dans la perspective de la causalité exemplaire⁷⁹. Or, comme nous l'avons vu⁸⁰, elle suppose un double aspect du Logos : « silencieux » et unique dans l'Intellect paternel, « proféré » et multiple dans la création qui se fait *par* le Verbe. Cependant il ne s'agit pas ici de la production même des effets créés par la Cause

(76) Cf. *supra*, pp. 231-232.

(77) Voir, à ce propos, tout ce qui a été dit sur les raisons séminales, pp. 232-242.

(78) *Exp. in Ex.*, LW II, pp. 112-115, n. 117-122.

(79) Ce qui apparaît déjà dans le premier argument en faveur de la similitude (B, 1) et, moins explicitement, dans le second (B, 2).

(80) *V. supra*, pp. 50-56, 240-242.

première (efficience), mais d'une manifestation quidditative de cette Cause dans les essences qu'elle produit, car tout agent a en lui-même « ce à quoi il assimile ses effets »⁸¹. Ce sont les causes exemplaires des créatures ou plutôt, leurs principes essentiels en Dieu ; ce sont aussi, dans la région intermédiaire des « intelligences pures », les espèces — principes de définition des choses créées ; ce sont, enfin, — dans les natures mêmes des choses créées, inférieures à l'intellect, — les formes des substances individuelles. La continuité que la connaissance humaine peut établir, dans l'action créatrice de Dieu, entre les raisons-espèces-formes est due à une présence différente du même contenu quidditatif en Dieu et dans les créatures. Autrement dit, c'est une « similitude » en deux sujets absolument dissemblants, l'unité dans la dualité, un *aliquid* identique que l'on découvre dans la non-identité radicale du Créateur et de la créature : le « même » qui n'a rien de commun dans sa manière d'être attribué à l'un ou à l'autre. Maître Eckhart se servira de deux exemples choisis dans les *naturalia* pour mieux faire comprendre cette ressemblance dans la dissemblance de Dieu et des créatures. Il y ajoutera un troisième, emprunté à la théologie trinitaire, afin de montrer l'identité dans l'altérité. Ces trois exemples lui permettront de résoudre, dans la conclusion générale de son étude dialectique, l'antinomie de la troisième proposition, en montrant dans quel sens il faut entendre la « ressemblance dissemblante » des créatures avec Dieu.

Ex. a) La chaleur n'est pas attribuable de la même manière au feu et au soleil. Dans le feu, où elle est formellement, la chaleur est une qualité essentielle qui « affecte et dénomme » la nature de tout ce qui, étant feu en être ou en devenir, peut s'appeler « chaud ». Par contre le soleil, où la chaleur n'est pas formellement mais « spirituellement et virtuellement », n'en est nullement affecté, car la chaleur n'est pas ici une forme qui pourrait conférer « la nature ou l'être du chaud ». En appelant le soleil « chaud » on s'exprime improprement, car ce nom suppose une dépendance formelle vis-à-vis de la chaleur⁸².

Cet exemple de la chaleur dans le feu et dans le soleil est cité également par Maître Eckhart dont l'*Exp. in Sap.*, ainsi que dans d'autres passages de ses œuvres latines où il s'agit de causes essentielles ou originelles⁸³. Ce sont les seules causes dignes de ce nom, car, d'après la caractéristique d'une « vraie cause », donnée par Eckhart, *nihil est formaliter in causa et*

(81) *V. supra*, p. 231. Cf. un passage du *Lib. Parabol. Genes.*, cité plus loin, note 112.

(82) *LW II*, pp. 115-116, n. 123.

(83) *Archives...*, III, p. 342 ; IV, p. 238 : ... nichil est causa sui ipsius ; propter quod causa ignis non est ignis, causa, inquam, essentialis super speciem et naturam ignis, sed est aliquid non ignis. Cf. *Lib. Par. Gen.*, C. f° 27^v, ll. 39-43 : Rursus 5°, verbum. premissum sic exponitur parabolice, ut per celum intelligatur esse rerum creaturarum quod habent in suis causis originalibus, puta color in luce et calor in sole, per terram vero intelligatur esse rerum quod habent in se ipsis formaliter.

*causato, si causa sit vera causa*⁸⁴. Elles exercent une causalité universelle sur toute l'espèce de leurs effets qui préexistent dans l'« agent essentiel » *nobiliori modo*, en tant que « raison » ou « logos »⁸⁵. Quant aux autres causes, proches et univoques, — par exemple le feu qui engendre le feu, — elles possèdent la forme de leur effet mais n'ont pas sa « raison »⁸⁶ : ce ne sont pas donc de vraies causes⁸⁷. Malgré la dissemblance qui caractérise les « causes originelles » (et surtout la Cause première), on y trouve la « similitude », c'est-à-dire la « raison » et le « verbe » des choses — principe de leur connaissance et de leur production extérieure. Maître Eckhart applique à ces causes originelles, exerçant une action générale, le nom de « causes analogiques »⁸⁸. Il suit ici la distinction établie par saint Thomas entre les agents « équivoques », « univoques » et « analogues »⁸⁹.

Ex. b) L'exemple de l'être formel d'une couleur sur le mur qu'elle colore et de l'être intentionnel, celui de la *species*, qui rend la même couleur présente dans le milieu, dans le miroir, dans l'œil qui la voit et dans l'intellect qui la connaît, doit montrer le rapport de *dissimilitudo-similitudo* entre l'« être-réel » et l'« être de connaissance ». Si elle n'était pas, d'une certaine manière, — intentionnellement, — dans son espèce sensible qui la fait exister dans l'œil, une couleur ne pourrait être vue, « pas plus qu'une odeur ». De même pour les espèces intelligibles : si l'homme n'était pas intentionnellement présent à la pensée *in specie et similitudine hominis*, on ne pourrait pas le connaître, « pas plus qu'une pierre ». Pourtant une couleur (par exemple la blancheur), quoiqu'elle soit dans l'œil, ne le « dénomme » pas comme l'aurait fait une forme : en effet, nous n'appelons pas l'œil « blanc » du fait de la présence intentionnelle de la blancheur. D'autre part, si la couleur en tant que forme n'était pas dans le mur qu'elle rend visible, ce mur incolore ne pourrait être présent dans l'œil. Les deux moments sont donc nécessaires : il faut que la couleur soit dans le mur

(84) *Utrum in deo...*, LW V, p. 45, n. 8.

(85) *Exp. in Io.*, LW III, p. 25, n. 31 : Et tale agens, principium scilicet in quo est logos, ratio, est agens essentielle nobiliori modo prae habens suum effectum, et est habens causalitatem super totam speciem sui effectus. — Voir (*ibidem*), à la note 4, la référence à Avicenne, Mét. IX, c. 4 (Venise 1508, f° 104v).

(86) *Ibidem*, p. 24.

(87) *Utrum intelligere angeli...*, LW V, p. 54, n. 10 : Nullum enim univocum habet vere rationem causae.

(88) *Lib. Par. Gen.*, C., f° 29^{ra}, ll. 5-12 : Sciendum ergo, quod similitudo rerum in suis causis originalibus, maxime in prima, que et ratio et verbum ipsarum et est et dicitur, ..., hec inquam similitudo, verbum et ratio in causa analogica ad duo respicit : ut principium scilicet cognitionis et scientie, et iterum ut principium foris in natura rerum existentie.

(89) I^a, q. 13, a. 5, ad 1^{um}. — Pourtant l'exemple de la chaleur présente dans le soleil autrement que dans le feu doit caractériser, pour saint Thomas, la cause équivoque (I^a, q. 6, a. 2) : Similitudo autem effectus in causa quidem univoca invenitur uniformiter ; in causa autem aequivoca invenitur excellentius : sicut calor excellentiori modo est in sole quam in igne.

comme une forme qui « affecte » et « dénomme » un être réel ; il faut aussi qu'elle soit dans l'œil, non comme une forme mais comme une intention ou « similitude ». Or, si la forme-blancher de l'être réel du mur continue, en quelque sorte, d'exister par sa similitude intentionnelle dans l'œil qui voit le mur blanc, ces deux présences de la même blancheur sont totalement dissemblables : *forma est ad esse, intentio sive similitudo non est ad esse nec propter esse, sed ad cognoscere et propter cognoscere et videre*. Puisqu'il en est ainsi, le mur qui est coloré ne voit pas la couleur qui l'informe, tandis que l'œil la voit précisément parce qu'il reste non coloré. Il y a donc un rapport de dissimilitude entre le sujet d'une qualité réelle et l'organe qui la perçoit en recevant sa « similitude » : le mur est semblable à tout ce qui est coloré et dissemblable de tout ce qui ne l'est pas ; l'œil, par contre, étant semblable à tout ce qui n'est pas coloré, sera d'autant plus dissemblable de tout objet coloré⁹⁰. L'indépendance vis-à-vis de l'être réel (dans l'exemple présent : la dissemblance de l'œil et de la surface colorée) est une condition indispensable pour la connaissance : moins l'œil est coloré, plus il voit la couleur, car, d'après Aristote⁹¹, si l'œil avait été d'une couleur quelconque, il n'en saurait voir aucune. L'exemple de la couleur permet à Maître Eckhart de faire cette remarque importante : *id ipsum igitur, puta color, est in pariete et in oculo, sed sub alio esse, aut potius sub alio modo essendi*⁹².

Ex. c) Le troisième exemple doit nous montrer le fondement *in divinis* de tout ce qui comporte ce double rapport de ressemblance et de dissemblance dans les êtres créés. Il s'agit de l'identité et de la non-identité du Père et du Fils. Puisqu'il y a en Dieu la même essence, le même être, la filiation doit être ce qu'est (*quod est*) la paternité ; le Père et le Fils sont identiques dans l'essence⁹³. Et pourtant le Père n'est pas *Celui* qui est le Fils⁹⁴ ; la paternité et la filiation s'opposent réciproquement et ne

(90) Cf. l'exemple de « coloré » et « non-coloré » cité dans le premier argument en faveur de la distinction majeure entre le « distinct » et l'« indistinct ». *V. supra*, p. 261 ; cf. p. 269.

(91) *De anima II*, 7, 418 b 27 : Aristote parle du « réceptacle » de la couleur (le diaphane). Cf. la doctrine analogue sur l'*impermixtio* de l'intellect, avec références à Anaxagore et à *De anima III*, plus haut, p. 221.

(92) *LW II*, pp. 116-117, nn. 124-125. Nous avons cité ce passage dans la note 240 du chapitre IV.

(93) Cf. *Serm. lat. II, 1*, *LW IV*, p. 8, n. 6 : *In causis autem primordialibus sive originalibus primo-primis, ubi magis proprie nomen est principii quam causae, principium se toto et cum omnibus suis proprietatibus descendit in principiatum. Audeo dicere quod etiam cum suis propriis, — Ioh. 14 : ' ego in patre et pater in me est ', — ut non solum hoc sit in illo, quodlibet in quolibet, sed hoc sit illud, quodlibet quodlibet Ioh. 10 : ' ego et pater unum sumus '.* Pater enim hoc est quod filius. Paternitas ipsa hoc est quod filiatio. Id ipsum est potentia, qua pater generat et filius generatur. Propter quod potentia generandi essentiam in recto significat, sicut dicunt meliores.

(94) *Lib. parabol. Genes.*, C., f° 26^{va}, ll. 42-45 : ... is qui procedit est ' alius ' ab eo a quo procedit, sed non est ' aliud ' ab ipso. ' Aliud ' enim neutraliter ad naturam

coïncident pas l'une avec l'autre⁹⁵. Identiques en essence, non-identiques en propriétés personnelles, le Père et le Fils sont à la fois indistincts et distincts entre eux et, de même, les relations de paternité et de filiation, en tant qu'elles sont identiques avec l'essence une tout en restant mutuellement opposées⁹⁶.

Cet exemple théologique permet de voir dans l'altérité qui n'est pas celle de natures, mais de personnes, le prototype divin de tout rapport de ressemblance dans la dissemblance. Aussi l'exemple précédent, emprunté aux *naturalia*, sera-t-il repris par Maître Eckhart dans l'*Exp. in Io.* pour être exprimé en termes de théologie trinitaire : la couleur rouge d'une pomme « engendre » dans la faculté visuelle son espèce et « parle » par elle « comme par son fils » ; « procédant et engendrée, envoyée par le rouge », l'espèce qui le fait connaître n'est pas « autre » en nature que le rouge qui l'engendre, bien qu'elle soit « autre » *in modo essendi* : espèce engendrée dans l'œil, forme qui engendre dans la pomme⁹⁷. Les deux derniers exemples, malgré la différence de leur niveau, sont donc étroitement liés dans la pensée de Maître Eckhart. En effet, la philosophie de la *species*, similitude intentionnelle de la forme, aussi bien que la théologie du Fils-Image connaturelle du Père, ont pour fondement le même principe : *unum, sed non unus*⁹⁸.

pertinet sive essentialiam, ' alius ' vero masculine ad personam sive suppositum. — C'est un lieu commun patristique et scolastique. Cf., chez les Pères latins, S. Augustin (Vigile de Thapse ?), *Ad Felicianum*, PL 42, coll. 1165-1166. Chez Pierre Lombard, *Sent. lib. III*, d. 7, c. 2 (éd. Quaracchi, pp. 584-588).

(95) C'est la doctrine scolastique des *relationes oppositae*, fondement des distinctions trinitaires : I^a, q. 30, a. 2.

(96) *Exp. in Ex.*, LW II, p. 117, n. 126 : Tertium exemplum est in divinis, ubi eadem essentia et idem esse, quod est paternitas, est filiatio, pater est <et> filius ; et tamen pater non is qui filius nec paternitas est filiatio, sed magis opponuntur.

(97) *Exp. in Io.*, C., f^o 110^{ra}, ll. 34-56 : Pomum dulce et rubicundum gignit, mittit et immittit speciem suam in visu, in quantum rubeum est, et se toto, quiddid sui rubeum est, et illo utpote filio et prole loquitur, prodit et docet omne quod sui est et nichil aliud. Et species illa missa a colorato loquitur verba colorati et hec omnia et nulla alia et nullius alterius, secundum illud infra, 15^o : ' Omnia quecumque audivi a patre meo nota feci vobis ' et infra, 16^o, de spiritu sancto : ' quecumque audiet, loquetur '. Sic ergo species procedens et genita, missa a rubeo ipsi oculo sive visui, docet et in se representat omnia que sunt rubei se parientis et non aliud in natura, in rubeo. Si enim esset aliud in natura a rubeo, non conduceret ad cognitionem rubei, sed potius abduceret ab eius cognitione. Est ergo idem in natura, differens in modo essendi, hinc genita, illinc gignens. Hoc est ergo quod hic dicitur : ' quem misit deus, verba dei loquitur, non enim ad mensuram dat deus spiritum '. Eo scilicet quod dat omnia et illa sola que mittentis et producentis, in quantum producentis, — ait enim : ' quem misit deus, verba dei loquitur ', — nullius prorsus alterius scit, vult aut potest loqui, sicut in exemplo supra posito species rubei missa a pomo dulci rubeo nichil docet, nec per ipsam cognoscitur quippiam de dulci, sed nec de alio colore, preter quam solus rubeus color.

(98) *Exp. in Io.*, LW III, pp. 162-163, n. 194.

Conclusion. — Après avoir produit ces trois exemples du semblable dans le dissemblant, Maître Eckhart trouve la solution de l'antinomie *dissimilitudo-similitudo* dans une formule qui termine son étude dialectique sur Dieu et la créature. *Sic ergo in proposito: creatura est deo similis quia id ipsum est in deo et creaturas; dissimilis tamen, quia sub alia ratione est hinc et inde*⁹⁹.

Ainsi la vérité de la troisième déclaration — « il n'y a rien qui soit à la fois aussi dissemblant et ressemblant que Dieu et une créature » — trouve enfin sa justification, fondée sur le rapport exemplaire invoqué par Maître Eckhart dans les arguments B 1, C 3 et 4, et appuyée de trois exemples de similitude (ou d'identité, 3^e exemple) d'un contenu essentiel des deux sujets dissemblants. On remarquera que l'antinomie dans le membre final de la dialectique de Maître Eckhart n'a pas été levée dans une synthèse, mais résolue par une distinction entre deux moments dans la causalité divine qui fondent ensemble la « dissemblance » et la « ressemblance » des êtres créés.

5. *Rota in medio rotae.*

Les deux tentatives d'exprimer dialectiquement le rapport entre Dieu et la créature, dans les Commentaires sur la Sagesse et sur l'Exode, n'ont pas la même amplitude doctrinale. La dialectique de *distinctio-indistinctio*, fondée sur une philosophie de l'un, principe transcendant du nombre, se joue sur le terrain de l'efficiencia créatrice qui donne lieu à l'altérité d'un sujet distinct mais totalement dépendant, dans l'être qu'il reçoit, de la non-altérité de l'Être indistinct. Dans la dialectique de *dissimilitudo-similitudo* Eckhart introduit, comme nous l'avons remarqué, un nouvel élément doctrinal, celui de la causalité exemplaire qui suppose la présence d'une « similitude » idéale de la production dans l'intellect du producteur. Le glissement vers le moment de l'exemplarité qui se produit au cours de l'argumentation de Maître Eckhart complique le problème du rapport entre Dieu et la créature, en le transférant sur un plan qui n'est plus uniquement celui de l'efficiencia. Ce transfert est entériné dans la conclusion générale du passage dialectique que nous venons d'analyser. En effet, Maître Eckhart veut fonder ici la similitude de Dieu et des créatures sur l'identité d'un contenu essentiel qui n'advient pas de l'extérieur, comme l'efficiencia créatrice, — *collatio esse*, — mais rayonne intérieurement dans les effets créés, en les rendant connaissables et définissables dans les principes qui constituent leurs essences. Quant à la dissemblance qui oppose le Créateur et la créature, elle sera attribuée à l'altérité des modes d'être (*alia ratio*) sous lesquels le « même », l'essen-

(99) LW II, p. 117, n. 126.

tiel identique, demeure indistinctement dans l'Un ou s'exteriorise et devient distinct dans la production de l'« autre ». Ainsi, en restant sur le plan de la causalité exemplaire, on pourra parler du même contenu quidditatif dans l'Intellect divin et les essences connaissables des créatures, « déduites » et « copiées » (*exemplatae*) à partir de leur principe essentiel qui est, en dernier lieu, le Verbe identique en nature avec le Père. Mais il faudra ajouter, en se référant à la causalité efficiente, que cet *id ipsum* essentiel se trouve *sub alia ratione* en Dieu et dans la créature : ce sera, d'une part, l'idée incréée qui est l'être virtuel de la créature dans sa Cause première ; d'autre part — la forme créée qui détermine la créature, en dehors de sa quiddité éternelle, à n'être que « ceci ou cela » dans sa nature propre ou suppôt individuel. Autrement dit, l'essence créée, pour autant qu'elle peut être connue dans les principes intrinsèques qui déterminent sa structure logique, doit être *non ab alio*, n'avoir d'autre Cause première que la quiddité même¹⁰⁰ ; cependant, pour exister réellement dans sa nature propre en tant qu'*ens* créé, la même essence doit être produite en dehors de sa raison idéale en Dieu, en dehors de son espèce universelle connue par les intelligences angéliques et humaines, sous la forme individuelle d'un suppôt où elle reçoit l'*esse ab alio*.

Rappelons la formule avicennisante de Maître Eckhart, caractéristique de la manière dont il distingue l'essence et l'*esse* des êtres créés : *in omni creato aliud est esse et ab alio, aliud essentia et non ab alio*¹⁰¹. Cette altérité d'*esse* et d'*essentia* conditionne la passivité des essences « mendiantes » qui n'existent pas par elles-mêmes, leur potentialité pure vis-à-vis de Dieu qui les actualise ou de l'*ipsum esse* qu'elles reçoivent dans un rapport immédiat de patient à agent. En dehors de ce rapport à l'Autre, — les essences créées ne sont qu'un pur néant et, dans ce sens aussi, on pourrait dire qu'elles ne sont pas *ab alio*. De même, si l'on faisait abstraction de l'altérité créée pour considérer les créatures en Dieu, dans leur jaillissement incréé, où elles sont par elles-mêmes, sans aucune dépendance vis-à-vis du Créateur, on constaterait qu'à ce niveau, où la « vie » de l'Intellect divin bouillonne en elle-même avant de se répandre en dehors, le principe *essentia non ab alio* est pleinement justifié. Mais lorsque cette *bullitio*, préambule de la création, s'exteriorise dans l'*ebullitio*¹⁰² qui est une « sortie » des créatures¹⁰³, l'indépendance du contenu essentiel des êtres

(100) *V. supra*, pp. 125-127 ; 129-131 ; 158.

(101) *V. supra*, p. 100 et note 10 ; voir aussi pp. 149 et 152.

(102) *V. supra*, chap. III, note 73 ; cf. p. 183.

(103) *V. supra*, pp. 183-184. Les expressions allemandes correspondantes seraient *uzuliezen* et *uzbruch*, d'après M. Benno Schmoltdt qui veut réserver le terme *uzvuz* chez Maître Eckhart aux processions des personnes divines et au rayonnement des raisons éternelles. Cf. B. Schmoltdt, *Die deutsche Begriffssprache Meister Eckharts* (Heidelberg 1954), pp. 72-74. Nous ne croyons pas que cette distinction terminologique entre *uzvuz* et *uzvuliezen* puisse être solidement établie.

créés vis-à-vis d'une causalité extérieure sera moins facile à maintenir. Et pourtant elle se maintient dans le domaine de la connaissance « trans-physique », celle du métaphysicien qui considère les êtres dans leur « nudité » essentielle, *circumscripto efficiente et fine*, comme si ces essences n'étaient pas encore produites en dehors, *nequid cointellecta ebullitione*¹⁰⁴. C'est le mode d'être « cognitif » qui se distingue, comme nous l'avons vu¹⁰⁵, de l'*ens reale extra animam*, dans les natures propres des choses créées : ce dernier est soumis à l'efficiencia créatrice agissant *sub ratione esse*, tandis que l'« être de connaissance » appartient à un niveau plus élevé, « surnaturel », ou les intelligences angéliques et humaines découvrent ces « similitudes » idéales qui rendent connaissables les essences créées *sub ratione intellectus et intelligere*, dans un rapport d'exemplarité transcendant à la causalité extérieure de la « création » proprement dite.

Dans la mesure où elles peuvent être connues et définies, les essences créées, individualisées dans les suppôts, doivent être déterminées par les principes spécifiques et génériques émanant de leurs « raisons » incréées, bien que cette participation à l'exemplaire abstrait ne se laisse découvrir que dans la « région intellectuelle », où les quiddités des choses apparaissent comme « plénitude et pureté » de leur « être vrai »¹⁰⁶. Si l'être concret, sous les formes particulières des substances, entraîne toujours une division de l'espèce en individus et un mélange du contenu essentiel avec des attributs accidentels, inévitables dans les suppôts, ce sont néanmoins les formes substantielles qui confèrent à un être réel son espèce et son nom¹⁰⁷. Pour déterminer un être à telle ou telle essence (celle d'un lion ou celle d'un cheval), les formes doivent participer à l'action que les « causes essentielles » exercent sur toute l'espèce de leurs effets. Il y a donc dans la fonction exercée par les formes substantielles, — créées simultanément avec la matière, recevant l'*esse ab alio* avec l'ensemble du composé, — un moment d'investissement par le principe exemplaire en vertu duquel l'essence créée, déterminée par la forme à n'être que « ceci ou cela », n'en est pas moins une *essentia non ab alio*. Aussi le *hoc et hoc* des créatures, bien qu'il appartienne à l'être formel des choses, doit-il le précéder dans un certain « écoulement et devenir » dans lequel les déterminations spécifiques des natures différentes se communiquent aux formes des « suppôts » créés, sans avoir totalement abandonné la « raison » incréée qui préside aussi bien à la connaissance des choses qu'à leur création¹⁰⁸. On aurait aimé parler d'un $\mu\epsilon\tau\alpha\zeta\upsilon$ intellectuel entre

(104) *Serm. lat. XLIX*, 3, LW IV, pp. 425-426, n. 511.

(105) *V. supra*, pp. 220-227.

(106) *V. supra*, pp. 229-231 et les notes 182 et 183 du chapitre III.

(107) *V. supra*, pp. 269-270.

(108) C'est ainsi que nous interprétons ce passage curieux du *Lib. parab. Gen.* (C., fo 29^{va}, l. 54-29^{vb}, l. 12) : *Adhuc autem patet quod dictum est tertio per id quod dicitur Io. 1^o : ' hoc erat in principio apud deum ' . Ubi tria tangit, scilicet ' hoc ' et*

l'exemplaire divin et la forme créée, s'il s'agissait ici uniquement de l'ordre de la connaissance¹⁰⁹ ; mais il s'agit surtout de la création et, par conséquent, l'exemplarité apparaît sous un aspect dynamique, « à l'œuvre » comme un *fluxus et fieri* continu, un passage de l'« être virtuel » des créatures en Dieu vers leur « être formel » dans les effets extérieurs de l'efficiencia créatrice. Ce dynamisme dans le rapport entre les *rationes* indistinctes de l'Intellect divin, les *espèces* qui distinguent les natures et les *formes* qui déterminent les essences distinctes des individus, ne nous permet pas de séparer l'efficiencia et l'exemplarité dans la pensée de Maître Eckhart, lorsqu'il parle de la création. Seul le « métaphysicien », cherchant à connaître les essences indépendamment du fait de leur existence réelle, devra isoler le rapport exemplaire du contexte des causes extérieures. Il trouvera ainsi, dans un « monde intellectuel » immobile, la relation entre l'*exemplar* et l'*exemplatum* qui permet la participation du *quod est* concret à la quiddité abstraite et fonde l'*essentia non ab alio*. Cette relation exemplaire, malgré sa supériorité sur l'œuvre créatrice ou, plutôt, en vertu de cette supériorité, s'introduit dans le cœur même de la causalité efficiente qui produit les essences *ex nihilo*, dans un rapport de potentialité vis-à-vis de l'être reçu *ab alio*.

S'il n'est pas permis de séparer l'exemplarité de l'efficiencia, il ne faut pas cependant confondre ces deux aspects de la causalité divine qui conditionnent ensemble la distinction entre les essences et l'être dans tout ce qui est créé¹¹⁰. En effet, le rapport d'exemplarité ne concerne que l'essence créée et ce que l'on pourrait appeler l'autodétermination spontanée ou « vie » de la créature dans l'Intellect divin. Il serait donc impru-

' erat ' et item ' in principio ', in quibus verbis bene inspectis sufficienter ostenditur omne quod hic dictum est de luce et ceteris perfectionibus producendis et productis. Postquam enim dixerat Iohannes de consistentia divine nature, una in se ipsa, tri<n>a vero, — scilicet : ' in principio erat verbum et verbum erat apud deum et deus erat verbum ', — <ante> dictum de productione rerum extra, — ' omnia per ipsum facta sunt ', — interponit, dicens : ' hoc erat in principio apud deum '. ' Hoc ' inquit : hoc enim et hoc non est nichil. Rursus, hoc et hoc non est deus. Augustinus, 8° De trinitate : ' tolle hoc et hoc, et quod relinquitur deus est '. Item, secundo, addit ' erat ' : ' hoc ' inquit ' erat '. Li erat dicit preteritum imperfectum. Ratione qua preteritum, et factum respicit et congruit rebus creatis et iam productis extra ; ratione vero qua <imperfectum>, nondum plene factum, extraductum, sed in quodam fluxu et fieri, prius est productis et factis, sicut motus termino et medium ultimo. Quod autem tertio, addit, ' in principio ', — ' hoc ' inquit ' erat in principio ', — idem ostendit. Non enim potest esse principium quod nichil est sive nullum esse habet. Iterum etiam, principium ut sic nunquam est principiatum sive factum. — Sur le moment d'intentionnalité dans les causes instrumentales, voir A. Hayen, *L'intentionnel selon saint Thomas* (2^e éd., 1954), pp. 94-105.

(109) En effet, il y a dans l'ens cognitivum de Maître Eckhart une stabilité qui l'apparente à l'*esse primum* des choses. Cf., chez saint Thomas, la distinction entre l'*intentio quiescens in anima* et l'*intentio fluens in instrumento* (*IV Sent.*, d. 1, q. 1, a. 4, — éd. Moos, p. 37, n. 159 ; voir aussi A. Hayen, *loc. cit.*).

(110) Hans Hof, *op. cit.*, p. 107.

dent de se servir des textes où Maître Eckhart parle de l'*ebullitio* ou de la « sortie » des créatures, pour interpréter dans le sens d'un émanatisme sa doctrine de la création¹¹¹. Dans ces passages, comme dans beaucoup d'autres où il s'agit également de l'exemplarité, le rapport entre deux sujets — Dieu et le créature, l'*Ens* par soi et l'*ens* par l'Autre — est, pour ainsi dire, mis entre parenthèses et n'intervient guère : c'est uniquement le contenu essentiel des créatures sous deux modes différents d'être qui est considéré ici, ou bien, si l'on veut, la teneur du Verbe-similitude en deux termes extrêmes de la production divine.

Lorsqu'on veut considérer le moment de l'exemplarité dans la cause efficiente, le Verbe dans l'action de Celui qui le prononce, on découvre la coïncidence mystérieuse des paroles créatrices, dans la Genèse (1, 3 : *Dixitque Deus*, etc.), avec la Parole par excellence, le Verbe divin de l'Évangile selon S. Jean (1, 1 : *In principio erat Verbum*, etc.). Aussi la révélation du Nouveau Testament se trouve-t-elle contenue implicitement dans celle de l'Ancien, la théologie du Logos — dans le récit de la création du monde, comme cette « roue qui semblait être au milieu d'une autre roue » dans la vision d'Ezéchiel (1, 16). *Rota in medio rotarum*: cette image scripturaire doit signifier, pour Maître Eckhart, la génération du Verbe en tant que condition intérieure indispensable à l'Agent tout-puissant, Créateur du monde. A partir de la Cause transcendante de l'univers, cette condition se répercute ici-bas sur toute l'échelle des agents opérant *natura vel arte*. Pour se manifester, « se prononcer » dans sa production extérieure, tout agent devra avoir en lui-même une similitude de son effet, une *proles* ou *verbum* dans lequel préexistera et resplendira tout ce qui relève de la cause, dans l'identité essentielle avec la cause¹¹².

(111) Personne n'aura l'idée de reprocher à saint Thomas d'avoir parlé de création en termes d'« émanation », « sortie », « flux », etc., en lui attribuant un émanatisme panthéiste. Citons, à titre d'exemple, deux textes caractéristiques : 1) ... non solum oportet considerare emanationem alicuius entis particularis ab aliquo particulari agente, sed etiam emanationem totius entis a causa universali, quae est Deus : et bene quidem emanationem designamus nomine creationis (I^a, q. 45, a. 1) ; 2) ... emanatio creaturarum a Deo est sicut exitus artificiorum ab artifice ; unde sicut ab arte artificis effluunt formae artificiales in materia, ita etiam ab ideis in mente divina existentibus fluunt omnes formae et virtutes naturales.

(112) *Lib. parabol. Gen.*, C, f^o 28^{vb}, ll. 4-19 : Nunc, 4^o, docet modum productionis, dicens : ' Dixitque deus ', etc. Ubi hoc primo notandum, quod ipsum quod hic dicitur in verbis iam premissis, — ' dixitque deus ' etc., — idem est cum illo quod Io. 1^o dicitur : ' In principio erat verbum ', etc., usque ibi : ' sine ipso factum est nichil '. Qui enim dicit utique verbum et verbo dicit, nec quidquam nisi verbum et verbo dicit nec operatur, in quantum dicens est, ut sic sit rota in medio rote, novum testamentum in veteri, secundum visionem Ezechielis, primo capitulo. Notandum ergo, quod universaliter in agente quolibet principaliter preest similitudo sui effectus ad quam et ex qua producit omnia, et sine ipsa nichil. Et hoc est ' omnia per ipsum facta sunt et sine ipso factum est nichil '. Hec autem similitudo proles est et verbum in quo sunt et lucent omnia que cause sunt et quod ipsa causa est, in quantum causa.

*Ipsa similitudo ergo verbum est quo se ipsam dicit et manifestat causa, in quantum causa, et omnia que ipsius sunt, secundum illud: 'deum nemo vidit umquam; unigenitus qui est in sinu patris, ipse enarravit'*¹¹³.

Tout agent qui produit un effet semblable à lui-même (*agit sibi simile*) doit donc avoir son verbe — le principe par lequel il « se dit » et manifeste sa nature ou son art. Ainsi la chaleur est le verbe qui manifeste le feu, la maison conçue par l'architecte est le verbe par lequel un *domifactor* révèle son art; si la chaleur n'était pas la qualité active qui accompagne la forme du feu, si la forme de la maison ne se trouvait pas préalablement dans la pensée de l'architecte, ces agents univoques ne sauraient s'exprimer, « se dire » dans les effets de leur action. Le « verbe » doit être connaturel à l'agent pour que l'effet soit semblable à la cause. Cependant seul un « agent essentiel », celui qui exerce sa causalité sur toute l'espèce de son effet, a non seulement le « verbe » mais aussi le *logos*, la « raison » dans laquelle l'effet se trouve universalisé et préexiste ainsi dans sa cause *nobiliori modo*¹¹⁴. Quoique le nom d'*agens essentielle* ou *originale*, emprunté à Avicenne¹¹⁵, s'applique souvent aux causes secondes agissant par la vertu d'une causalité supérieure (par exemple, aux corps célestes, au soleil — cause des générations et corruptions), toutefois ces agents, inférieurs à l'intelligence, ne sont pas connaturels à la « raison » qui prête à leur action une portée universelle. D'après les conditions que Maître Eckhart veut assigner à un agent essentiel, il semble que pour lui ce nom ne saurait s'appliquer proprement qu'à Dieu¹¹⁶, Intellect pur, *in quo non sit aliud esse quam intelligere... (in quo) ratio intelligendo formatur, nihil praefer intelligere est*¹¹⁷. Si l'on veut trouver la vraie exemplarité dans l'efficiance, la « raison » qui soit en même temps « verbe », principe unique de connaissance et de production du semblable par le semblable, il faut dépasser les agents essentiels créés et remonter vers la Cause première, pour y découvrir ce qui appartient proprement à la révélation du Nouveau Testament : *emanatio et generalio personalis filii a patre*¹¹⁸.

C'est la coessentialité de *Ratio* avec l'Intellect ou, pour utiliser le langage traditionnel de la théologie trinitaire, la consubstantialité du Verbe avec le Père : *verbum ipsum est unum principium cum dicente et parente omnium generaliter*¹¹⁹. Un et indistinct dans le principe commun d'être et d'opération, le Fils doit cependant se distinguer du Père pour être l'« Image » qui le « raconte » et le manifeste. Cette identité naturelle et

(113) *Ibidem*, II. 19-23.

(114) *Exp. in Io.*, LW III, pp. 23-25, nn. 30-31.

(115) *Ibidem*, p. 25, note 4.

(116) *Ibidem*, p. 24, n. 31 : *In ipso enim intellectu primo utique est ratio proprie.*

(117) *Ibidem*, pp. 32-33, n. 38 : Eckhart établit ici les « conditions naturelles » qui doivent caractériser un « principe essentiel ».

(118) *Ibidem*, p. 29, n. 35.

(119) *Lib. parab. Gen.*, C, f° 28^v, II. 36-37.

cette distinction personnelle sont révélées dans les paroles mêmes du Christ '*Ego et pater unum sumus*': '*unum*' *propter naturae identitatem*, '*sumus*' *propter imaginis et eius, cuius est imago, distinctionem personalem*¹²⁰. Nous avons vu que la même identité essentielle (*unum*) accompagnée de la distinction du mode d'être personnel (*non unus*) se reproduit, dans une certaine mesure, dans le monde créé : la *species* intentionnelle est *non aliud in natura* avec la chose réelle qu'elle fait connaître, mais, en tant que *procedens et genita*, cette même *species* se distingue de la chose qui se manifeste et « parle » par elle « comme par un fils » (*illa ulpote filio et prole loquitur*)¹²¹. L'*Unigenitus qui est in sinu Patris* (Jean 1 18), prototype de l'intentionnalité, fonde la connaissance du semblable par le semblable¹²², mais Il est aussi le principe primordial, le fondement théologique de toute similitude entre cause et effet dans les efficiences d'ici-bas, où le « verbe » connaturel à l'agent n'est pas identique à la « raison ». La cause originelle (ou essentielle) proprement dite est donc la Cause première des créatures *que et ratio et verbum ipsarum est et dicitur*¹²³. La Cause première de toute chose est la *Raison, le Logos, Verbum in principio*¹²⁴. C'est cette *causa prima omnium* qui n'est pas Dieu, extérieur aux créatures, mais la quiddité ou raison des choses, « incréable », n'admettant aucune dépendance extérieure¹²⁵. *Ipsa rerum ratio sic est principium, ut causam extra non habeat nec respiciat, sed solam rerum essentialiam intra respicit...* *Hinc est quod sancti communiter exponunt deum creasse caelum et terram in principio, id est in filio, qui est imago et ratio idealis omnium*¹²⁶. Indépendamment du sens qu'on voudra prêter ici au terme *imago* — « Image du Père » ou « Exemple »¹²⁷ des créatures — ce texte nous oblige à identifier, dans la théologie de Maître Eckhart, la raison idéale qui « regarde »¹²⁸ de l'intérieur les essences créées avec le « Principe » ou le Fils dans lequel Dieu créa toutes choses, sans « regarder » quoi que ce soit à l'extérieur. Cette création intérieure, *in principio*, ou plutôt ce premier degré de production de toutes choses, racine des

(120) *Exp. in Io.*, LW III, pp. 162-163, n. 194.

(121) *Ibidem*. Maître Eckhart conclut ici : oportet ergo (speciem vel imaginem) et unum esse et non unus esse : unum, ut per ipsam cognoscatur (res), non unus, ne frustra et inutilis ad cognitionem. — Cf. *supra*, p. 275.

(122) *Ibidem*, p. 163.

(123) *V. supra*, note 88. Cf. *Exp. in Sap.*, dans *Archives...*, III, p. 343.

(124) *Exp. in Io.*, LW III, p. 12, n. 12.

(125) *V. supra*, pp. 125-127, l'utilisation dans ce sens d'un texte d'Averroès.

(126) *Exp. in Gen.*, LW I, pp. 187-188, nn. 4-5 (cf., *ibidem*, pp. 49-50).

(127) Voir *ibidem*, p. 188, note 3. Cf. *supra*, note 133 du chap. IV, sur l'emploi du mot *bild* dans le sens d'« archétype ».

(128) Nous traduisons ici *respicit* par « regarde », au lieu de dire simplement « se rapporte », pour garder la richesse imagée que le terme courant *respicere* reçoit dans son équivalent allemand *ansehen* chez Maître Eckhart. Voir, à ce sujet, la note 51 du chap. III.

essences créées dans la génération éternelle du Verbe, rappelle l'exégèse de Clément d'Alexandrie et d'Origène, qui ont été les premiers à vouloir identifier le *principium* de la Genèse (1, 1) avec celui de l'Évangile de S. Jean (1, 1)¹²⁹.

La suite du même exposé, où Maître Eckhart veut voir dans le *principium* d'abord la *natura intellectus*, puis le *nunc simplex aeternitatis*¹³⁰, ne contredit nullement la première interprétation : le Verbe est aussi une « Raison » indistincte de l'Acte de l'intellection divine (*nihil praeter intelligere est*)¹³¹, un Principe essentiel coextensif au Père, identique avec lui dans l'action unique d'engendrer le Fils et de créer le monde. Mais ici il faudra distinguer, dans la deuxième hypostase, entre l'aspect abstrait, où le Fils reste identique avec le Père, et l'aspect concret, proprement personnel, où Il est *alius* sans devenir toutefois *aliud* en nature. En paraphrasant *Mat. 11, 27* (« personne ne connaît le Fils, si ce n'est le Père ; personne non plus ne connaît le Père, si ce n'est le Fils »), Maître Eckhart dira : personne ne connaît l'Image, si ce n'est l'Exemplaire, personne ne connaît l'Exemplaire, si ce n'est l'Image. L'exemplaire correspond ici au principe abstrait d'identité essentielle, l'image — à la formation concrète du Fils, personnellement distinct du Père qu'Il manifeste. La relation de l'image à l'exemplaire (identité et non-identité) est celle du concret à « son abstrait » : du juste à la justice, du bon à la bonté, de l'*ens* à son *esse*¹³². Rappelons tout ce qui a été dit sur la réduction du concret à l'abstrait par le moyen de l'*in quantum*, par la *reduplicatio* ou repliement sur soi-même — ce « retour complet sur sa propre essence » qui est, pour Maître Eckhart, une fonction de la Troisième Personne, expression d'unité ou de non-opposition des deux opposés dans la vie trinitaire¹³³. Quant à la déduction du concret à partir de l'abstrait, la formation de l'image à partir de l'exemplaire, la génération du juste par la justice, cette « émanation formelle » répond à la procession personnelle du Fils. En effet, identique avec l'essence du Père *in principio*, dans l'abstrait et en tant que *ratio*, le Fils se distingue personnellement du Père comme *verbum apud deum* dans le concret, en tant que Verbe formé engendré,

(129) Clément d'Alexandrie, *Stromates*, VI, 7, 58 (éd. O. Stählin, p. 461). — Origène, *I^{re} homélie sur la Genèse*, § 1 (éd. W. A. Baehrens, p. 1) ; *Sur l'Évangile de S. Jean*, I, 2 (éd. E. Preuschen, p. 58).

(130) *Exp. in Gen.*, LW I, pp. 189-190, nn. 6-7 (cf. pp. 50-51).

(131) *V. supra*, note 117.

(132) *Exp. in Io.*, LW III, p. 21, n. 26 : *Adhuc autem nono : imaginem non novit nisi exemplar, nec exemplar quis novit nisi imago, Matth. II : 'nemo novit filium nisi pater, nec patrem quis novit nisi filius' . Ratio est, quia unum est esse, nec quidquam alienum utriusque est. Eadem autem sunt principia essendi et cognoscendi, nec quidquam per alienum cognoscitur. Praemissa autem et plura similia manifeste apparent comparando iustum iustitiae, ens suo esse, bonum bonitati, et universaliter concretum suo abstracto.*

(133) *V. supra*, pp. 109-113.

« devenu Autre » (*filius = fit alius*)¹³⁴, non identique mais *égal* au Père : *li enim 'apud deum' sonat in quandam aequalitatem*¹³⁵. Entre ces deux pôles de l'exemplarité qui appartiennent au Logos (*Ratio = Verbum*), notamment l'identité essentielle avec le Générateur dans l'exemplaire abstrait et l'altérité personnelle dans l'image concrète où il n'est d'égalité qu'au niveau même de l'œuvre que Dieu accomplit en Lui-même, en engendrant éternellement le Fils, car ici la conception et la naissance coïncident, « la fleur est le fruit »¹³⁶.

Au delà de ce « premier degré de production »¹³⁷, dans l'œuvre extériorisée, où la création du monde se distingue de la génération du Fils, les deux moments de l'exemplarité qui appartiennent à l'Image sont disjoints et ne se trouvent plus au même niveau. Il n'y a pas d'« image », puisqu'il n'y a plus d'égalité : le concret est déduit de l'abstrait par une voie descendante, il est *sub principio, non apud ipsum*¹³⁸. Ce n'est plus une production univoque, où le *productum* reste égal au producteur — *eandem naturam non participans, sed totam simpliciter, integraliter et ex aequo a suo principio accipiens*, mais la production « analogique » dans laquelle *semper productum est inferius, minus, imperfectius et inaequale producenti*¹³⁹. Dans la production analogique, ce qui est produit n'a plus la même nature avec son producteur : *fit aliud in natura, et sic non ipsum principium*. Ceci suppose l'intervention de la causalité efficiente. Mais d'autre part, quand on veut le considérer en tant que dérivé de son principe abstrait, cet effet concret extériorisé *ut est in illo (principio), non est aliud in natura, sed nec aliud in supposito* par rapport à l'agent essentiel qui le produit¹⁴⁰. Cette considération des êtres créés dans leur cause essentielle, « transphysique », est propre au métaphysicien qui trouve le moment de participation du concret à l'abstrait, en éliminant l'efficience et la finalité. Cette démarche lui permet de réduire univoquement le concret créé à son principe abstrait incrée par le moyen de *in quantum* selon la formule-type : le juste, *en tant que juste*, est la justice même qui

(134) *Exp. in Io.*, LW III, p. 14, n. 16 : *Filius enim est et dicitur eo quod fit alius in persona, non aliud in natura*. — Cf. *ibidem*, p. 7, n. 5 ; p. 132, n. 161.

(135) *Ibidem*, p. 7, n. 5. — Pour la différenciation de *verbum in principio* et *verbum apud deum* voir aussi, *ibidem*, p. 6, n. 4.

(136) *Exp. in Eccli.*, LW II, p. 249, n. 21-22 : *Hinc est et gignit, (filius) semper sexto, quod, ubi deus operatur in se ipso, si opus dici debeat, semper filium genuit natus est, semper nascitur ; flos est fructus, flos in fructu, fructus in flore. Hinc est septimo illud Io. 1° : ' In principio erat verbum '. Verbum, fructus, erat in principio, id est in flore ; fructus igitur in flore et flos est in divinis*. — Cf. *ibid.*, p. 254, n. 26 : *Ecce quiescit deus in ipso flore, in ipsa conceptione concipitur et perficitur fructus, nichil extra expectans*. — Cf. *Exp. in Sap.*, dans *Archives...*, III, pp. 369-370.

(137) *V. supra*, p. 119 et note 84 (chap. III).

(138) *Exp. in Io.*, LW III, p. 7, n. 6.

(139) *Ibidem*, n. 5.

(140) *Ibidem*, pp. 7-8, n. 6.

l'engendre¹⁴¹. On retrouve ainsi *in processione et productione omnis entis naturae et artis* le mystère de la procession des personnes divines¹⁴². Cependant, considéré en lui-même, le juste créé n'est pas la justice à laquelle il participe : *iustus sive iustum, in se ipso tenebrosum, non lucet ; in ipsa vero iustitia, suo principio, lucet, et ipsa iustitia in iusto lucet, sed iustum ipsam non comprehendit, utpote inferius*¹⁴³. La participation essentielle du concret à son principe abstrait va de pair avec la réception de l'esse *ab alio*, condition de la créature qui reste toujours soumise dans son être à l'efficiencia de Dieu¹⁴⁴. Dans cette production « analogique » la relation d'exemplarité qui donne lieu à l'essentia *non ab alio* présuppose l'efficiencia créatrice ; l'exemplarité apparaît donc comme une manifestation intérieure de la Cause dans ses effets extérieurs. Maître Eckhart applique à ce rapport intime de participation du concret créé à l'abstrait incréé le même exemple du juste et de la justice : *iustitia se tota est in iusto quolibet... Quod si tota est in quolibet iusto, est et tota extra quodlibet et quemlibet iustum. Et hoc est quod dicitur : 'tenebrae eam non comprehenderunt'*¹⁴⁵. Il disait, un peu plus haut : *sciendum quod verbum, logos sive ratio rerum sic est in ipsis et se tota in singulis, quod nihilominus est se tota extra singulum quodlibet ipsorum, tota intus, tota deforis*¹⁴⁶.

Cette expression antinomique qui se rapporte à l'exemplarité intérieure dans l'efficiencia extérieure doit nous montrer, dans la causalité « analogique », la non-opposition des deux moments opposés. L'intériorité et l'extériorité totales doivent convenir ensemble au rapport analogique des créatures à la Cause première. C'est ce que Maître Eckhart voulait montrer dans les deux passages dialectiques de ses œuvres latines : la similitude dans la dissemblance, l'indistinction dans la distinction, l'unité dans la dualité.

Si la raison, principe premier des choses, était simplement *tota intus*, la création serait univoque, comme la génération du Fils. D'autre part, si la raison exemplaire était uniquement *tota deforis*, il n'y aurait aucune manifestation de la Cause première dans son effet, la création serait équivoque et il faudrait reconnaître, avec Maïmonide, qu'il n'y a aucune similitude, aucune *comparatio* possible entre Dieu et les créatures¹⁴⁷. Mais « Raby Moses », le philosophe juif, ignorait la vérité de l'Évangile présente dans la révélation de l'Ancien Testament : la génération du

(141) *Ibidem*, p. 13, n. 14.

(142) *Ibidem*, p. 8, n. 6.

(143) *Ibidem*, p. 18, n. 22. Cf. *ibidem*, p. 75, n. 87 : notandum quod generaliter superius ordine essentiali lux est ut sic, inferius autem e converso ut sic semper tenebra est.

(144) *Ibidem*, n. 21 : principium lux est sui principiati, et superius sui inferioris. E converso principiati et inferius hoc ipso quod inferius et posterius, utpote habens esse ab alio, in se ipso tenebrae sunt privationis vel negationis.

(145) *Ibidem*, pp. 18-19, n. 22.

(146) *Ibidem*, p. 13, n. 15.

(147) *Exp. in Ex.*, LW II, pp. 44-45, n. 39.

Verbe par lequel Dieu créa le monde afin de s'y manifester pleinement. Pour un théologien chrétien, connaissant l'immanence du Verbe, « Raison » de toutes les raisons idéales, à l'Intellect du Père, la Cause première de tous les êtres ne sera pas uniquement transcendante aux créatures. Si, dans l'efficiance créatrice qu'il exerce, Dieu n'est pas une cause univoque, on ne pourra dire non plus qu'il soit une cause équivoque, car l'exemplarité suppose un rapport de participation entre les êtres concrets et leurs principes essentiels dans le Verbe « par qui tout a été fait ».

L'ensemble des créatures, ainsi que toute forme créée, est aussi un verbe¹⁴⁸, mais, prononcé « impersonnellement », il est autre en nature avec Celui qui parle ; c'est pourquoi sa Cause essentielle lui reste inconnue¹⁴⁹. Seul le Verbe né du Père, — *quod non est aliud a se in natura impersonaliter, sed est alius personaliter et origine*¹⁵⁰, — Verbe « par lequel le Père parle toujours et qui parle et opère toujours avec le Père », connaît et manifeste activement la nature de Celui qui parle. Si le Verbe est entendu ici-bas « deux fois »¹⁵¹, c'est que la manifestation créée (le verbe « dit impersonnellement ») est passive ; elle se distingue donc du Verbe actif et personnel qui manifeste la nature du Créateur. En Dieu l'opposition du passif à l'actif n'existe pas : dire et être dit, engendrer et naître, la génération active et passive, la paternité et la filiation coïncident dans l'Être divin, où l'identité de l'essence exclut le rapport causal. A ce niveau la création ne saurait être qu'une formation intérieure, comme l'aurait été la construction de la maison par un architecte, s'il pouvait construire par sa substance, sans aucun rapport à l'extérieur. Tel est le « premier degré de production » de toutes choses dans la « vie » de l'Intellect divin où la création ne se distingue pas de la génération éternelle du Verbe¹⁵². Mais l'exemplarité s'extériorise par l'efficiance, le Verbe se manifeste dans la causalité créatrice, comme l'art d'un architecte humain qui se montre en informant la maison dans la matière étrangère à la pensée de l'artisan. Cependant, contrairement à l'architecte, Dieu opère

(148) *V. supra*, pp. 53-54.

(149) *Exp. in Io.*, LW III, pp. 163-165, n. 195.

(150) *Ibidem*, p. 164.

(151) *V. supra*, pp. 58-59.

(152) *Lib. parab. Gen.*, C, f° 28^v, ll. 40-56 : Rursus, similitudo hec verbum est quod loquitur impersonaliter et pariter ipsum est quo pater loquitur semper et quod cum patre loquitur semper et operatur omnia, Io. 5° : ' Pater meus usque modo operatur et ego operor '. Id ipsum dicenti est dicere active quod est verbo dici passive. Id ipsum generatio activa et passiva, pater — proles, paternitas — filiatio. Sic enim etiam apud nos id ipsum est edificari et edificare : quod est domui edificari, edificatori est edificare ; simul sunt aut non sunt, et id ipsum est esse virtusque, in quantum talia sunt. Quod si edificator per substantiam suam, se ipso, nullo addito, edificaret, id ipsum esset ipsi edificare quod esse et, consequenter, id ipsum et unum esset domui esse et edificari. Rursus, consequenter, dicere esset loqui et dicere esset facere, Psalmus : ' Ipse dixit et facta sunt '. Et hoc est quod hic dicitur : ' dixitque deus : fiat lux, — et facta est lux '.

par lui-même, sans aucune adjonction étrangère (*se ipso, nullo addito*), sans potentialité extérieure préexistante. Néanmoins cette production *ex nihilo* reste extérieure au Producteur, elle est un « verbe dit impersonnellement », *aliud in natura*, puisque les essences de toutes choses, « ténèbres » et « néant pur » en elles-mêmes, ne peuvent manifester le Verbe du Producteur si elles ne commencent d'exister en recevant l'*esse ab alio*¹⁵³. Les essences créées se découvrent et deviennent concevables dans ce rapport dynamique à l'Autre, où le fond ténébreux des *entia*, leur néant originaire, *terminus a quo* de l'action divine, devient quelque chose d'analogue à la matière première : la nullité radicale des créatures apparaît ici comme une « essence mendicante », chargée d'une potentialité insatiable de l'être¹⁵⁴. La potentialité des essences créées oppose le verbe « proféré impersonnellement », formé et divisé sous les formes des êtres concrets, toujours en puissance vis-à-vis de l'*esse*, à l'actualité du Verbe personnel, non divisé, toujours actif, Verbe qui parle dans la création et manifeste les raisons de toutes choses en tout ce qui reçoit l'être.

Sans génération du Verbe, Dieu ne se manifesterait pas dans la création ; mais sans efficacité créatrice qui produit de l'être à partir du non-être, le Verbe de Dieu resterait silencieux, non proféré et non entendu, car la réciprocité des deux principes, actif et passif, n'apparaît que dans l'œuvre extérieure de la création. Ces deux conditions — l'exemplarité divine du Verbe et l'efficacité créatrice de Dieu — appartiennent ensemble à la Cause analogique de tout ce qui est ; mais la première doit être découverte dans la deuxième comme « la roue au milieu de la roue », comme le mystère du Nouveau Testament caché sous la lettre de l'Ancien :

*Effectus enim in sua causa analogica laetel, absconditur, tacet, non loquitur nec auditur, nisi dicatur et producatur verbo inlus generato et concepto vel extra prolato. Patel ergo quomodo id ipsum est quod hic scribitur 'Dixitque deus', etc. (Gen. 1, 3) et Io. (1, 1) ait: 'In principio erat verbum'. Rola in medio rote*¹⁵⁵.

6. La causalité analogique.

Dans la création du monde le « Principe » n'est jamais univoque avec son « principié » ; c'est ce qui la rend différente de la génération du Fils. Puisqu'il n'y a pas d'égalité entre le Créateur et la créature, tout ce qui est se rapporte à Dieu comme l'inférieur au supérieur et, de ce fait, la créature qui reçoit l'être représente toujours un principe purement passif, par opposition à l'Agent absolu avec lequel elle ne peut avoir rien en commun, étant en elle-même « un pur néant ». Mais cette « dissemblance

(153) *Exp. in Gen.*, LW I, p. 211, n. 33 : *Essentiae enim rerum creatarum sine luce, id est sine esse, tenebrae sunt, per ipsum enim esse formantur, lucent et placent.*

(154) *Exp. in Io.*, LW III, p. 199, n. 238.

(155) *Lib. parab. Gen.*, C, f° 28^v, l. 56-f° 29^{ra}, l. 2.

infinie » entre la Cause divine et les effets créés, dissemblance sur laquelle nous nous sommes longuement arrêtés dans le chapitre précédent, ne prête aucunement un caractère équivoque à l'œuvre créatrice, puisque la vraie Cause première ou, plutôt, le premier « principe essentiel » des créatures se laisse découvrir dans le Verbe, « Raison » de l'Intellect paternel, fondement de connaissance et de production du semblable par le semblable¹⁵⁶. L'univocité et l'équivocité doivent être rejetées ou admises ensemble lorsqu'il s'agit d'une Cause analogique, créatrice de toutes choses. La création *ex nihilo* donne lieu à un rapport d'analogie de tous les êtres créés à Dieu, l'Être unique, rapport que Maître Eckhart a voulu exprimer antinomiquement dans sa dialectique du distinct et de l'indistinct, du dissemblant et du ressemblant, en contrebalançant la dualité et l'opposition par l'unité et la non-opposition des contraires. Puisqu'il faut admettre en même temps la distinction et l'indistinction, la dissemblance et la ressemblance entre les créatures et Dieu en prêtant, à ces termes le sens extrême de séparation et d'unification, comme les deux passages dialectiques nous l'ont montré, la même antinomie devra convenir à la causalité analogique. Chez le théologien de Thuringe l'analogique ne tient pas le juste milieu entre l'équivoque et l'univoque, mais réunit en quelque sorte ces deux modalités contradictoires : elles doivent appartenir ensemble au rapport dynamique entre la Cause divine et ses effets créés. Il y a un moment d'équivocité dans la causalité analogique de Maître Eckhart dans la mesure où l'être créé *ex nihilo*, considéré dans sa distinction, « en tant que créature », est un « pur néant » et n'a rien de commun avec sa Cause transcendante¹⁵⁷. Quant au moment d'univocité, il apparaît surtout dans l'immanence de la créature au principe premier de sa connaissance et de sa production : si l'on veut considérer le sujet passif de la manifestation divine, le « verbe proféré impersonnellement », dans sa Cause essentielle, il ne se distinguera pas du principe actif, du « Verbe personnel » par lequel Dieu parle et se manifeste dans la création. Équivoque en tant que distincte, univoque en tant qu'indistincte de Dieu, la créature reçoit le double aspect d'extériorité et d'intériorité par rapport à sa Cause analogique : elle se distingue et « existe en dehors » (= *extra stas*) de sa Cause, comme un principe purement passif, sans qu'on puisse l'opposer pour autant à l'Agent absolu sur le plan de l'être¹⁵⁸.

(156) *Ibidem*, f° 29^{ra}, ll. 5-12 (cité plus haut, v. la note 88 de ce chapitre).

(157) *Exp. in Io.*, C, f° 106^{va}, ll. 33-43 : Notandum primo, quod mundus et omnis creatura est sicut nummus cupreus adductus auro vel argento, talis enim quod in se est latens cuprum est, id autem quod ab extra est sive ab alio apparens argentum vel aurum est. Sic omnis creatura id quod in se est ex nichilo est et nichil est ; Sapientie 2° : ' ex nichilo nati sumus ' ; Io. 1° : ' omnia per ipsum facta sunt et sine ipso factum est nichil '. Sic ergo patet quod mundus iste primo ponit, offert et ostendit vinum bonum, sed quod est intus latens, obductum per esse quod a deo habet, deterius.

(158) C'est ce que voulait dire, au sujet de la créature, l'expression : *sua disinctione indistinguitur a deo*. Voir plus haut, pp. 262 et 264.

En commentant le texte de la Genèse (1, 8) *terra autem erat inanis et vacua*, Maître Eckhart veut voir, avec saint Augustin et Moïse Maïmonide, dans la terre informe la matière première. Elle est « innommable en elle-même, inconnaissable et sans être, sinon par analogie à la forme » : *inane enim est 'quod est' sine 'an est'*¹⁵⁹. Considéré en lui-même, l'*id quod est* créé peut être assimilé à la matière première : *semper materiale est, potentiale et subiectum est*¹⁶⁰. En effet, par rapport à la forme absolue de l'action divine, qui est l'Être¹⁶¹, la créature représente toujours un principe purement passif, extérieur à l'*esse* et à toutes les perfections qu'elle reçoit. D'autre part, aucune créature ne peut être connue ni définie en dehors de sa Cause essentielle qui est le principe de sa production ou le Verbe. *Tota intus, tota deforis*, la causalité divine doit être conçue dynamiquement, à l'œuvre, selon l'exemple de l'action exercée par un principe analogique que nous pouvons trouver dans l'univers créé, tel le ciel, *primum alterans inalterabile* par rapport à la terre qui est toujours passive, *utpote maxime materialis*¹⁶². Dans le *Livre des paraboles de la Genèse*, en parlant du ciel et de la terre comme des deux principes primordiaux de l'univers — l'actif et le passif, Maître Eckhart établit six propriétés qui peuvent convenir non seulement aux causes dites analogiques *in naturalibus*, mais aussi à la Cause première de tout ce qui est¹⁶³. Examinons ces conditions qui caractérisent une cause analogique, en nous demandant dans quel sens Maître Eckhart les appliquera à Dieu.

1) Le ciel et la terre n'ont pas de matière commune et, par conséquent, ils ne peuvent être réunis sous un seul genre, si ce n'est sous le même genre logique. En effet, l'unité de genre réel avec le principe passif ne saurait convenir à une cause qui agit « universellement », sur l'ensemble

(159) *Exp. in Gen.* (2^e rédaction), LWI, pp. 206-207, n. 29. Cf. *Lib. parab. Gen.*, C, f^o 28^{ra}, ll. 44-56, où nous lisons, entre autres, ceci : ' tenebre erant super faciem eius ', quia scilicet materia non est cognoscibilis nisi per analogiam ad formam, ut ait philosophus. — Aristote, *Phys. I*, c. 7, 191 a 7-12.

(160) *Serm. lat. XXV*, I, LW IV, p. 230, n. 251 (cité plus haut, p. 153, note 236).

(161) *Exp. in Ex.*, LW II, pp. 32-34, n. 28 (cité plus haut, pp. 87-89, note 197).

(162) *Lib. parab. Gen.*, C, f^o 27^{ra}, ll. 49-51 : ... duo principia omnium que sunt : activum et passivum. Celum — activum, primum alterans inalterabile ; terra — passivum, utpote maxime materialis.

(163) Voir *Tabula Libri paraboliarum Genesis*, C, f^o 24^{va}, l. 55-24^{vb}, l. 10 : Secundo habes sex proprietates activi analogici et sui passivi... — Plus loin, dans le texte du Commentaire, en examinant les douze propriétés des causes univoques, Eckhart dira (f^o 33^{ra}, ll. 26-32) : Notandum quod sicut in verbo iam supra exposito, — ' In principio creavit deus celum et terram ', — nomine celi et terre parabolice figurata est natura activi et passivi communiter et in causis analogicis, sic nunc convenienter nomine Ade et Eve, viri scilicet et mulieris, docetur natura et proprietas activi et passivi ni naturalibus specialiter et in causis univocis. — On voit que l'examen des propriétés des causes analogiques n'est pas limité ici aux *naturalia*.

d'une espèce¹⁶⁴. Sans entrer en unité de nature avec le passif, l'actif analogique reste toujours extérieur et supérieur au genre réel et naturel de son passif¹⁶⁵.

Maître Eckhart vise ici, avant tout, le ciel et la terre qui n'ont pas le même genre physique, l'un étant de matière incorruptible, l'autre — de matière corruptible, quoiqu'ils appartiennent tous les deux à un seul genre logique, celui de la corporéité¹⁶⁶. Certes, si l'on voulait appliquer cette propriété des causes analogiques à Dieu, il faudrait nier également toute communauté de genre logique entre l'actif et le passif. C'est ce que Maître Eckhart dira plus loin, en commentant le verset *Spiritus Dei ferebatur super aquas*, où il parlera du « Premier Moteur immobile » : *Item terciò, quod (deus) est causa extra genus et super omne genus et, per consequens, omnium generum perfectiones prehabens, ut etiam commentator dicit*¹⁶⁷.

2) Un agent analogique n'est nullement affecté ou « touché » par le

(164) L'exemple de la causalité analogique exercée par un corps céleste est donné dans la deuxième rédaction de l'*Exp. in Gen.*, C, f° 17^{va}, ll. 37-47 : *Primum est quod in quibusdam rebus naturalibus, etiam viventibus, mas, sive virtus activa, et femina, id est virtus passiva, sic sunt duo quod non concurrunt in eodem nec numero nec specie nec etiam genere, sed tantum analogice, qualia sunt que generantur sine semine, quorum virtus mascula et activa est corpus celeste, femina vero sive virtus passiva est materia transmutabilis aptata forme quam recipit analogice, in virtute activa celestis corporis.*

(165) *Lib. parab. Gen.*, C, f° 27^{ra}, ll. 53-59 : *Primo, quod celum et terra non communicant in materia et, per consequens, nec in genere conveniunt, nisi loyce solum. Sic universaliter activum respectu totius speciei, quod vere et simpliciter est activum, cum suo passo seu passivo nunquam convenit in genere reali et naturaliter loquendo, sed semper est extra et super genus passivi.*

(166) Cf. S. Thomas, *I^a, q. 66, a. 2, ad 2^{um}*. — Saint Thomas distingue deux types d'agents non-univoques : 1) l'agent qui n'a pas d'espèce commune avec son effet (par exemple, le soleil et les êtres vivants engendrés par sa vertu) : ici les effets ne reçoivent pas la forme de l'agent *secundum similitudinem speciei*, mais seulement *secundum similitudinem generis* ; 2) l'agent qui n'est contenu sous aucun genre : Effectus enim adhuc magis remote accedunt ad similitudinem formae agentis, ita quod non participant similitudinem formae agentis secundum eandem rationem speciei aut generis, sed secundum aliqualem analogiam, sicut ipsum esse est commune omnibus. Et hoc modo illa quae sunt a Deo simulantur ei, in quantum sunt entia, ut primo et universali principio totius esse (*I^a, q. 4, a. 3*). — Si Dieu et la créature appartenaient à deux genres différents, toute *comparatio* et *similitudo* de l'effet à la cause serait impossible ; mais Dieu est *extra omne genus et principium omnium generum*, ce qui rend possible l'analogie (*ibidem*, ob. 2 et ad 2^{um}). Cf. *Contra Gent.*, III, c. 24, *Bonum autem suum*, etc. : le ciel qui agit *ratione generis* est appelé ici *agens aequivocum* ; Dieu qui est *extra genus* donne l'être à toutes choses *ratione similitudinis analogiae principiatorum ad suum principium*. — Comme nous l'avons remarqué plus haut (p. 272, note 89), Maître Eckhart applique le nom de causes analogiques aux agents naturels que saint Thomas appelle « équivoques ».

(167) *Lib. parab. Gen.*, C, f° 28^{rb}, ll. 15-17. — Pour la référence à Averroès, voir la note 26 du chap. II.

sujet sur lequel s'exerce son action. Contrairement aux causes univoques dont l'action s'accompagne d'une part de plus en plus grande de passibilité qui affecte l'agent¹⁶⁸, un principe actif tel que le ciel « agit sans pâtir ». C'est pourquoi il n'est jamais affaibli ou épuisé, mais reste toujours également vigoureux dans son action perpétuelle et uniforme¹⁶⁹.

Cette propriété des causes analogiques doit être attribuée avant tout à la Cause première. En effet, d'après le *Liber de causis* (prop. 20), *Causa prima regit res creatas omnes praefer quod commisceatur cum eis*¹⁷⁰. Maître Eckhart dira, en commentant le livre de la Sagesse : « Dieu, en tant qu'Il est suprême, touche et affecte tout ce qui est au-dessous de Lui, mais n'est touché ni affecté par ce qui est au-dessous de Lui, pas plus que le ciel n'est touché et affecté par l'élément physique le plus proche de lui, selon Jean, I, disant ' La lumière luit dans les ténèbres ', c'est-à-dire Dieu dans les créatures. Et il ajoute : ' Les ténèbres ' — c'est-à-dire les créatures — ne L'ont pas comprise, parce que, affectées par Elle, elles ne l'ont pas affectée... De même, Dieu est tout entier en quoi que ce soit, car Il est tout entier hors de quoi que ce soit, et c'est pour cela que ce qui appartient à quoi que ce soit ne Lui convient pas, comme de changer, de vieillir ou de se corrompre. »¹⁷¹

3) Un agent analogique se reconnaît au mode selon lequel il affecte le principe passif : tandis que l'effet d'un agent univoque demeure après la disparition du principe actif qui l'avait produit (un feu brûle encore, lorsque le feu qui l'a engendré dans la matière combustible s'est éteint)¹⁷², l'effet ou l'« empreinte » de l'agent analogique ne peut rester un moment dans le patient en l'absence du principe actif. Ainsi, contrairement à la chaleur, la lumière ne demeure pas dans le milieu qui la reçoit sans la présence active de sa cause : l'air n'est plus illuminé après le coucher du soleil, bien qu'il garde encore sa chaleur. L'action de la cause analogique ne s'enracine pas dans le passif, elle ne s'attache pas, n'adhère pas au milieu

(168) Voir les trois premières caractéristiques des agents univoques dans *Lib. parab. Gen.*, C, f° 33^a, ll. 33-47 : ... permixtum habet, ratione materie sue, aliquid passibilitatis et, per consequens, aliquid diminutionis et oppressionis virtutis active. Et sic soporat eius actio..., agendo patitur, ... actus naturalis, quamvis in fine intendatur et sit fortior ex parte tamen activi lassatur et remittitur, quia agendo patitur.

(169) *Ibidem*, f° 27^a, ll. 59-62 : Secundo, activum tale quale est celum agendo non patitur, non tangitur, propter quod nec lassatur, non senescit, sed semper agit et uniformiter agit.

(170) Voir Steele, p. 177 ; Bardenh. (prop. 19), p. 181. Proposition citée par Eckhart dans *Exp. in Io.*, LW III, p. 12, n. 12.

(171) *Archives...*, IV, pp. 239-240. On pourrait citer plusieurs autres textes de Maître Eckhart sur l'*impermixtio* de la Cause créatrice.

(172) *Lib. parab. Gen.*, C, f° 33^b, ll. 15-24 : Rursus, septimo, proprium est agentis univoci quod effectus eius manet in specie et nomine sui activi absente suo activo. Secus in analogicis, cuius et rationem supra signavi, ubi dicitur : ' creavit deus celum et terram '. Et hoc est quod hic dicitur : ' relinquet homo patrem suum et matrem et adheret uxori sue '. Adheret enim et heret forma ignis materie ignis generati corrupto igne generante. Que generatio sub metaphora et parabola patris et matris, principiis generationis, intelligitur que relinquit nec ipsis relictis desistit esse ignis.

qu'elle affecte, de sorte que le principe passif doit recevoir continuellement de l'extérieur (*semper et continue ab extra*) une perfection qui a sa racine dans le principe actif. Par rapport à la qualité qu'il reçoit, le passif sera donc en état de devenir incessant et le devenir est le mode d'être pour tout sujet récepteur d'une perfection analogique, dont le meilleur exemple *in naturalibus* est celui de la lumière dans le milieu. La lumière est une qualité active propre au ciel, enracinée dans sa forme même ; or la forme du ciel n'est nullement communicable à la matière des quatre éléments. Par contre, la chaleur se communique au milieu que le soleil illumine, car elle a sa racine et son fondement dans la forme du feu, forme qui peut être engendrée dans la matière du milieu que la chaleur dispose à sa réception. Par cette disposition à la forme du feu la chaleur, sa qualité active, s'enracine dans l'air, elle « adhère » au milieu qui devient ainsi « héritier » de la forme¹⁷³. Puisque la nature, qui n'agit jamais en vain, n'entreprend aucune œuvre qu'elle ne saurait parachever, l'air et les autres éléments n'ont jamais la moindre disposition à la forme incommunicable du ciel. La lumière, « perfection formelle » du ciel, ne pourra donc être présente dans le milieu illuminable en l'absence du luminaire qui la communique¹⁷⁴.

Cette propriété des causes analogiques, sur laquelle Maître Eckhart s'arrête longuement, en l'illustrant par l'exemple de la lumière dans l'air illuminé, reçoit une importance capitale dans la doctrine de l'être conféré aux créatures¹⁷⁵. Il faut remarquer que l'exemple de la lumière et du milieu

(173) Cf. *Exp. in Io.*, L VIII, p. 60, n. 71 : ... medium recipit calorem... per modum haerentis et heredis, filii cuius est hereditas, ut dicatur et sit calefaciens, heres actionis calefacientis, quae est calefacere active.

(174) *Lib. parab. Gen.*, C, f° 27^{ra}, l. 62-27^{rb}, l. 28 : Tertio, effectus talis activi quod per celum innuitur non manet in passo in absentia activi. Verbi gratia, lumen in medio non manet absente luminari. Secus de calore. Ratio est, quia effectus sive impressio talis activi in passo non habet radicem in ipso passo, nec heret passo nec inheret, sed semper et continue ab extra, ab activo scilicet in quo est radix perfectionis, passum perficientis (*sic*) accipit. Ita ut semper sit in fieri et fieri est sibi esse. Ratio est ex dictis. Radix enim luminis celum est sive forma celi que nunquam communicabilis est corpori elementalibus ; radix vero caloris et fundamentum est forma ignis, cuius forme capax est materia ipsius medii illuminati. Et propter hoc ipsum medium calore luminosi sive activi disponitur et alteratur ad formam ignis, et sic radicem mittit calor et ignis in medio et heret medio et inheret et fit heres aequaliter imperfecte forme ignis et caloris ipsum consequentis. Secus de forma celi ad quam nunquam disponitur, nec in minimo. Ratio est, quia natura frustra non agit : nunquam incipit quod perficere non potest. Propter quod nec forma celi nec eius qualitas propria, que lux est, radicem mittit in aere aut alio quolibet elemento. Et sic, per consequens, utpote radicem non habens, lux in medio nequaquam manet absente luminari. Luc. 8° : ' radices non habent ', — que parabola non solum moraliter intelligitur sed et naturaliter, quantum ad diversitatem formalium perfectionum, sicut ibidem notabo. Notavi de hoc super illo : ' adhaerebit uxori suae ', infra, capitulo 2°. — V. *supra*, note 172. Nous ne connaissons pas de commentaire d'Eckhart sur l'Évangile de saint Luc.

(175) *Exp. in Io.*, C, f° 106^{ra}, ll. 41-51 : Primum est, quod agentia huius mundi effectibus suis non sunt cause essendi sed tantum fieri. Nec sunt cause essendi aut

diaphane a été souvent utilisé par saint Thomas d'Aquin pour montrer la dépendance de l'« exister » des *entia* créés vis-à-vis de l'action créatrice de Dieu : comme la lumière est conservée dans l'air par l'influx continu du soleil, de même la conservation des créatures est une continuation de l'acte créateur de Dieu qui confère l'être¹⁷⁶. Chez Maître Eckhart, pour qui l'*ipsum esse* est Dieu, cette dépendance est d'autant plus étroite : *omne ens et de numero entium non habet ex se sed ab alio, superiori*¹⁷⁷, *esse quod silit, esurit et appetit ; propter quod in ipso non figitur, nec heret, nec inchoatur esse, nec permanet absente, etiam per intellectum, ipso superiori... Exemplum autem manifestum et ratio dictorum est in luce et calore in medio*¹⁷⁸. Dans le « Livre de la consolation divine » l'exemple de la lumière qui n'est pas donnée en propriété, mais seulement « prêtée » au milieu qui la reçoit, doit montrer comment les créatures tiennent de leur Seigneur¹⁷⁹ les biens qu'Il confère : *der créature engibet er kein guot, sunder er verlihet ez ir ze borge*¹⁸⁰. Dans le sermon allemand *Beati qui esuriunt et siliunt iustitiam*, Maître Eckhart dit : « Dieu a bien infusé suffisance et plaisir

*etiam fiendi simpliciter, sed fiendi hoc aut tale. Propter quod effectus producti perseverant in esse causis absentibus. Deus autem, cum sit causa esse absolute rerum, causa causarum, — Sapientie 1^o : ' creavit ut essent omnia ', — sic ipsa in esse productit, ut sine ipso conservante non possint consistere. Supra, Io. 1^o : ' omnia per ipsum facta sunt, et sine ipso factum est nichil '. Gregorius : ' omnia in nichilum deciderent, si non ea manus omnipotentis teneret '. Exemplum ponit Augustinus, 8^o Super Genesis, de lumine conservato in aere ex presentia solis. — S. Grégoire le Grand, *Moral. XVI*, cap. 37, n. 45 (PL 75, col. 1143) ; S. Augustin, *Sup. Gen. ad litt.*, l. VIII, cap. 12, n. 26. (PL 34, col. 383). Cf. un passage sur la conservation qui va dans le même sens, *ibidem*, l. IV, cap. 12, nn. 22-23 (PL 34, coll. 304-305).*

(176) *I^a, q. 104, a. 1* resp. et ad 4^{um}. — Voir le commentaire de ce passage par M. Ét. Gilson, dans *L'être et l'essence* (Paris 1948), pp. 93-94.

(177) Dans *Eckhartiana I*, in *Zeitschrift für Kirchengeschichte*, 56 (1937), M. E. Seeberg proteste avec beaucoup de véhémence contre la virgule que H. Denifle a voulu mettre entre *superiori* et *esse* (p. 91). M. Seeberg voudrait trouver dans ce texte l'expression *Esse superior*, appliquée à Dieu. Malgré la légitimité de ce désir (cf. la distinction entre l'*esse primum* et l'*esse secundum* des créatures et le sens de la distinction entre l'*Ipsum Esse* et l'*essentia* créée chez Eckhart), nous ne croyons pas qu'il puisse être justifié par la construction de la phrase et le contexte général du passage. En effet, il s'agit de l'*esse, a*) désiré par tous les *entia, b*) qu'ils n'ont pas par eux-mêmes, *c*) mais reçoivent *ab alio* ; c'est cet Autre qui est appelé « Supérieur » et même (fin du passage cité) *Ipse Superior*, sans lequel l'*esse* ne saurait rester dans les *entia*. Non seulement nous avons conservé la virgule de l'érudite dominicain, mais encore nous avons jugé nécessaire d'en ajouter une autre (entre *ab alio* et *superiori*).

(178) *Exp. in Eccli.*, Den., p. 584 et C, f^o 81^{vb}, ll. 32-46, LW II, p. 274, n. 45-46. L'exemple de la lumière et de la chaleur est ici largement développé : Den., pp. 584-585 et C, f^o 81^{vb}, l. 46- f^o 82^{ra}, l. 9 (cité plus loin, voir la note 333 de ce chapitre). — Cf. *Exp. in Io.*, LW III, pp. 58-60, nn. 70-72.

(179) Le mot « Seigneur » (Herr) reçoit ici le sens d'un terme féodal : un fief n'appartient pas en propre au vassal qui le *tient* de son seigneur-lige.

(180) DW V, pp. 36-37. Cf. *Exp. in Io.*, C, f^o 129^{vb}, ll. 52-55 : ... *principiatum vero tenet quasi mutuo acceptum a principio. Exemplum huius est in aqua calefacta subtracto igne, magis et evidentius in aere illuminato absente sole.*

dans les créatures, mais la racine de toute suffisance et l'essence de tout plaisir, Dieu seul l'a gardée en Lui-même... Le soleil éclaire bien l'air et le pénètre de sa lumière; mais il n'y jette point sa racine, car lorsque le soleil n'est plus là, nous n'avons plus de lumière. Ainsi fait Dieu avec les créatures... »¹⁸¹.

4) Dans la causalité analogique le principe passif est toujours en puissance vis-à-vis de l'agent, il reste « toujours assoiffé de son principe actif, tout en le buvant ». Eckhart cite à ce propos le texte de l'Écclesiastique (24, 29) : *Qui edunt me, adhuc esuriunt; et qui bibunt me, adhuc sitiunt*; le lecteur est renvoyé ici à l'exposé doctrinal qui avait été tiré ailleurs de cette autorité scripturaire¹⁸².

Dans les « Sermons et lectures sur le chapitre 24 de l'Écclesiastique », en commentant ce texte, Maître Eckhart en fait le fondement scripturaire de sa doctrine du rapport analogique de toutes choses à Dieu. *Dicamus quod ad significandam hanc veritalem analogie rerum omnium ad ipsum deum dictum est optime 'qui edunt me, adhuc esuriunt' : 'edunt', quia sunt; 'esuriunt', quia ab alio sunt'*¹⁸³.

5) Tout ce qui est passif, dans l'ensemble de la création, représente « la louange, l'honneur et la gloire du principe actif essentiel ». Comme nous l'avons vu¹⁸⁴, les agents essentiels qui agissent sur toute une espèce appartiennent à la catégorie des causes analogiques. Maître Eckhart cite ici l'expression de saint Paul (1 Cor. 11, 7) « la femme est la gloire de l'homme » en contexte avec un passage qui la précède (v. 3) : « le Christ est le chef de tout homme, l'homme est le chef de la femme, Dieu est le chef du Christ ». En se référant à un commentaire de ce texte (dans un écrit que nous ne possédons pas aujourd'hui), Eckhart dit qu'il avait établi quatre ordres de principes actifs et passifs, où chaque subordonné rend l'honneur et la gloire à son supérieur. Cependant cette louange ne doit convenir proprement qu'à Dieu seul, la Cause première exaltée par toutes les créatures. En effet, dans la hiérarchie des causes instrumentales, un principe qui exerce son action sur l'inférieur n'en reste pas moins passif vis-à-vis de son supérieur : en manifestant la richesse et la miséricorde du supérieur, il proclame sa propre indigence. Les perfections qu'il a ne lui appartiennent pas en propre, elles ne deviennent jamais adhérentes à sa nature, mais, toujours mendrées auprès du « supérieur

(181) Pf., *Pr. XLIII*, p. 148, ll. 9-26. Cf. J. Quint, *Meister Eckhart, Deutsche Predigten und Traktate* (Munich 1955), Pr. 40, pp. 373-374.

(182) *Lib. parab. Gen.*, C, f° 27^v, ll. 28-31 : Hinc est quarto, quod passivum semper sitit et bibendo semper sitit activum suum, Eccli. 24 : ' qui bibunt me adhuc sitiunt ', sicut ibidem latius exposui.

(183) Den., p. 589; C, f° 82^{va}, ll. 12-15, LW II, p. 282, n. 53.

(184) *V. supra*, p. 272.

actif », elles sont continuellement reçues à titre de prêt, « en passant », comme une passion, non comme une qualité passive¹⁸⁵. Conférés au subordonné, ces biens ne sont pas à lui mais « de l'autre » (*ab altero*), à qui conviennent tout honneur et toute gloire. Ainsi la livrée précieuse sur les épaules d'un serviteur ne confère aucun prestige à celui qui la porte, mais rend honneur au seigneur qu'il accompagne¹⁸⁶.

Ce texte montre suffisamment que toute « louange » de l'inférieur passif à son supérieur actif s'adresse proprement à Dieu, la Cause analogique de tout ce qui est. Dans son premier Commentaire sur la Genèse, Maître Eckhart identifie la louange des créatures avec l'être qu'elles reçoivent de Dieu : 5^o *notandum quod laus illa est sic dulcissima et mundissima (C: iocundissima), ut ipsa laudet omnis creatura. Danielis 3^o: 'Benedicite omnia opera domini domino'. Rursus: sic et perfecta, ut equalis sit in minima creatura sicut in maxima; quo contra dicitur (Eccli. 15, 9): 'Non est speciosa laus in ore peccatoris'. Rursus: sic precellens et delectabilis, quod laudando sic omnis creatura esse suum et esse simpliciter accipiat. Ubi 6^o notandum moraliter quod ex hoc patet quod peccator, utpote non laudans deum, non habet esse, sed est nihil*¹⁸⁷.

6) Un agent analogique ne reçoit rien de « son passif » : il n'est affecté formellement par aucune qualité qu'on pourrait trouver dans le principe

(185) Cf. un autre passage sur les causes analogiques instrumentales, où nous trouvons les mêmes expressions (*Lib. parab. Gen.*, C, f^o 39^{va}, ll. 34-41) : *Secundo modo effectus est in causa et causa descendit in ipsum secundum omne spirituale non fixum, neque per modum qualitatis passibilis, herendo et inherendo, sed tantum ut passio, in quodam scilicet fluxu, fieri et transitu, puta — in instrumentis artificis, ut forma arce in dolabra. Et iste modus manifeste sapit naturam activorum et passivorum analogicorum in naturalibus. — Cf. supra, notes 108 et 116 (sur les causes instrumentales).*

(186) *Lib. parab. Gen.*, C, f^o 27^{rb}, ll. 31-53 : *Hinc rursus est 5^o, quod passivum generaliter est laus, honor, gloria sui essentialis activi, I^a Cor. XI : ' mulier gloria viri est '. Mulier passivum, vir activum. Et ibidem premititur : ' viri caput Christus est, caput autem mulieris vir est, caput vero Christi deus '. Ubi quatuor ordines notat activorum et passivorum, sicut ibidem plenius notavi. Ad hoc est illud Thym. primo : ' soli deo honor et gloria ' ; Daniel. tertio : ' benedicite omnia opera domini domino, laudate et superexaltate eum '. Et plena est scriptura de similibus, docens ubique laudem et honorem neminem sibi attribuere sed soli deo. Passivum enim, ut ex dictis patet, clamat et testatur in omni sui perfectione et bono suimet egestatem et miseriam, activi vero, sui superioris, predicat divitias et misericordiam. Docet enim naturaliter se id quod habet habere non ex se, nec ut inherens in se, sed mendicasse et accepisse mutuo et continue accipere, quasi in transitu, ut passionem, non ut passibilem qualitatem, a suo activo superiori, et sic non esse suum sed esse ab altero, cui est omnis honor et gloria, quia illius est. Verbi gratia, vestis pretiosa quem portat servus super humeros sequens dominum suum non dat honorem servo sed domino, cum non sit servi sed domini.*

(187) LW I, p. 64, nn. 85-86 (collationné avec C, f^o 10^{va}, ll. 39-48). Cf. *Serm. lat. XXV, 1*, LW IV, p. 230, n. 251.

passif. Au contraire, c'est l'actif qui prodigue au passif et déverse en lui « totalement » tout ce qu'on y trouve de passif¹⁸⁸.

Cette dernière propriété des causes analogiques répond au principe établi dans la 21^e proposition du « Livre des causes » (*Primum est dives per se ipsum*) et développé dans son commentaire : *illa res est dives maius quae influit et non fit influxio super ipsam per aliquem modorum. Reliquae autem res intelligibiles aut corporeae sunt non divites per se ipsas, immo indigent uno vero influente super eas bonitates et omnes gratias*¹⁸⁹. Maître Eckhart applique souvent cette maxime du *De causis* à Dieu, en la citant avec des textes d'Avicenne sur le « Premier ». Dans le prologue à l'*Opus propositionum*, il utilise ce principe en esquissant sa doctrine de l'être. '*Primum est dives per se*', *ut in De causis dicitur, sed nec esset 'dives per se', sed nec 'primum', si quid aliud daret esse praeter ipsum. Igitur nihil ens hoc vel hoc dat esse, quamvis formae dent esse hoc aut hoc, in quantum hoc aut hoc, non autem in quantum esse... Bonum hoc aut illud et ens hoc et illud totum suum esse habet ab esse et per esse et in esse. Igitur hoc aut illud circulariter non refundit aliquod esse ipsi esse, a quo causaliter recipit esse*¹⁹⁰.

Ce qui caractérise ici les agents analogiques sera repris par Maître Eckhart dans son Commentaire sur saint Jean, où le texte de l'évangéliste (1, 16) *de plenitudine eius omnes accepimus, et gratiam pro gratia* lui permettra de formuler la différence entre les causes analogiques et univoques en termes de « grâce » et de « mérite » : *In analogivis... ipsum passivum totum quod habet de mera gratia superioris habet, utpole consequens ipsam naturam superioris ut proprium... In univocis autem... ipsum inferius recipit similitudinem et formam activi de gratia quidem superioris, meretur tamen ex natura sua, eo quod sit eiusdem naturae in specie cum agente... Sic ergo in univocis inferius recipit a superiori non solum ex gratia, sed etiam ex merito... In analogicis autem inferius quidquid recipit a superiori, totum est de gratia mera superioris et sine merito inferioris*¹⁹¹.

Rappelons l'expression *gratia prima* ou *gratis data* que Maître Eckhart appliquait, dans un sermon sur la grâce, à l'être et à toutes les perfections naturelles, surtout « communes, non déterminées à ceci et cela »,

(188) *Lib. parab. Gen.*, C, fo 27^{rb}, ll. 54-58 : Hinc est 6^o, quod activum, de quo sermo est, nichil prorsus accipit a suo passivo, nec afficitur formaliter aliquo quod sit passivi et in passivo, sed econverso omne quod est in passivo ut passivum totum totaliter largitur et superinfundit ipsum activum passivo suo. — Cf. *Prol. gener.*, LW I, pp. 154-155, n. 10 ; *Exp. in Io.*, LW III, p. 218, n. 264 : superiora naturaliter se communicant et transfundunt se totis suis inferioribus.

(189) Steele, p. 178 ; Bard. (prop. 20), p. 182.

(190) *Prol. in Op. propos.*, LW I, pp. 178-179, nn. 21-23. V. *ibidem*, l'exemple du bouclier blanc. Cf. *Exp. in Sap.*, in *Archives...*, III, p. 363 : ... superius semper afficit secundum se ipsum omne suum inferius, et ab ipso in nullum vice versa afficitur... Igitur Deus creator afficit omne creatum sua unitate, sua equalitate et sua indistinctione, etc. — Dans les sermons allemands, cf. Pf., *Pr. XIX*, p. 81, ll. 8-10.

(191) LW III, pp. 150-152, nn. 182-183.

que les créatures reçoivent immédiatement de Dieu, comme l'air qui reçoit la lumière du soleil¹⁹². Comme dans le cas de la « grâce seconde », *gratum faciens*, il n'y a aucun « mérite », aucune disposition à la « grâce de création » dans le milieu qui est appelé à la recevoir. Mais il faudra reconnaître qu'ici, strictement parlant, il n'y a même pas de « milieu », car le *quod est* créé, pour être et avoir les perfections qu'on y trouve, doit commencer d'exister en recevant l'*esse ab alio*¹⁹³. La gratuité absolue de la création *ex nihilo* limite le rapprochement entre la Cause première des créatures et toutes les autres causes dites « analogiques », car il s'agit d'une action qui produit le sujet même sur lequel elle s'exerce. En effet, l'opposition entre le principe purement actif et « son passif » ne peut intervenir ici autrement qu'*a posteriori*, sous un rapport où le *quod est* est déjà présent dans son altérité, comme un être potentiel distinct et déterminé qui reçoit l'*esse* de sa Cause. Quand Maître Eckhart affirme que pour la créature *esse est accipere esse*, tandis que *deo esse est dare esse*¹⁹⁴, il nous met en présence des deux principes, l'actif et le passif, qui s'opposent sur le plan de l'être — « donné » par l'un, « reçu » par l'autre. Mais cette opposition implique, sinon une communauté de genre, au moins une univocité de l'être attribué aux deux contraires¹⁹⁵. Si la créature est, elle a passivement le même être que Dieu doit avoir activement, *quia universaliter ipsi (deo) agere sive operari est esse*¹⁹⁶. Cependant l'Agent analogique absolu est non seulement transcendant à tous les genres, réels ou logiques, qu'il n'a pas en commun avec le principe passif, mais la communauté de l'être, au delà de tous les genres, ne saurait convenir non plus à la Cause de l'être et à la « première chose créée »¹⁹⁷ : si Dieu est être, la créature est néant ; si la créature est être, Dieu est supérieur à l'être et infiniment dissemblant de tout ce qui est. Après l'univocité de l'être des deux principes contraires, voici à présent une équivocité radicale qui rend impossible l'opposition de l'actif et du passif.

(192) *Serm. lat. XXV*, 2 (*Gratia dei sum id quod sum*), LW IV, pp. 240-241, n. 264 (*v. supra*, pp. 315-316).

(193) *Exp. in Io.*, C, f° 128^vb, ll. 32-37 : *Notandum quod generaliter id quod est ab alio, ut sit quod est et omne quod perfectionis est in ipso, est ipsi ab alio. Et sic ipsum se toto clarificat, honorificat, predicat et laudat, uxta illud quod dicitur (I) Cor. XI° : ' mulier gloria viri '. Mulier — passivum, quod ab alio ; vir — activum, a quo aliud.*

(194) *V. supra* ce texte de l'*Exp. in Gen.*, cité dans la note 138 du chap. IV.

(195) En parlant des causes univoques, Maître Eckhart interprète dans ce sens la prescription de la Loi mosaïque qui veut que l'on prenne femme dans la même tribu (*Lib. parab. Gen.*, C, f° 33^va, ll. 40-44) : *Quod aliquae persone sponsalibus coniuncte excipiebantur de tribu una, figuraliter exprimit quod simile non agit in simile in quantum huiusmodi, sed oportet quod agatur in quantum dissimile et contrarium ; contraria autem semper sunt in eodem genere, quasi tribu una.*

(196) *V. supra*, note 194.

(197) *Lib. de causis*, prop. 4 (*v. supra*, chap. II, note 14).

Poussée à l'extrême, l'équivocité de l'être doit aboutir à la négation de l'être créé comme tel ; on dira : en tant que distincte de l'*Ipsum Esse* qui est Dieu, la créature est néant. Mais en même temps on remarquera que le concept de l'être devient univoque : si « créer » veut dire *dare esse ex nihilo*, tout ce qui est tient son être de l'Être-même qui n'est pas *aliud a deo*, sans quoi le Créateur serait *aliud quam deus*¹⁹⁸. On dira donc : en tant qu'elle est, la créature est indistincte de l'Être qui est Dieu. Ces deux *in quantum* rendent le concept d'*esse* extrêmement équivoque ou extrêmement univoque et il faudra réunir cette équivocité et cette univoque dans la prédication analogique, afin de pouvoir parler de l'être de Dieu et des créatures, comme on avait réuni la distinction et l'indistinction, la dissemblance et la ressemblance dans le discours dialectique sur les deux termes opposés et non-opposés. On voit que les cadres de la causalité analogique, pour autant qu'il s'agit d'un rapport entre l'agent et le patient, deviennent trop étroits dès que l'on pose la question de l'être.

La gratuité absolue de la création, conçue comme une *collatio esse post non esse*¹⁹⁹, sans qu'il y ait quelque disposition ou « mérite » qui prêterait au non-être le caractère d'une possibilité d'être, d'un « sujet » qui recevrait l'*esse*, exclut la dualité de termes opposables sur le plan de l'être. Ceci rend ambiguë l'extériorité de l'action créatrice. Puisqu'il faut éviter toute « fausse imagination » qui, dans la perspective de dualité propre aux créatures, tend à hypostasier le néant, en l'opposant à Dieu comme une sorte de *vide infini*²⁰⁰, il est également injuste d'imaginer la causalité créatrice *ex parte Dei* comme une relation de l'Être absolu au non-être. On ne doit pas oublier la règle théologique d'après laquelle *omnis relatio inter creaturam et creatorem est in deo secundum dici, in creatura autem secundum esse*²⁰¹. Cette règle qui fait de la créature le sujet d'une relation réelle à Dieu fonde l'aspect passif de la création, la dépendance de tout ce qui est vis-à-vis de l'action divine, tout en excluant toute considération de l'Être absolu comme sujet d'une relation réelle *ad extra* qui le ferait dépendre, en quelque sorte, d'un objet extérieur, en rendant nécessaire l'acte de créer²⁰². Pour Maître Eckhart cette « règle de théologie » doit répondre, en outre, aux exigences d'une philosophie de l'Un : comment admettre dans l'Un une relation extérieure à l'« Autre », sans y introduire

(198) *Prolog. gener.*, LW I, p. 157, n. 12.

(199) *Exp. in Sap.*, in *Archives...*, III, p. 338.

(200) *Prolog. gener.*, LW I, pp. 161-162, n. 17 ; *Serm. lat. XXIII*, LW IV, pp. 208-209, n. 223.

(201) *Exp. in Io.*, C, f° 127^{va}, ll. 39-41. Cf., dans le même passage (ll. 18-24), cette considération sur la Justice et le juste : *Quomodo enim is qui iustus est ad se vocaret iustitiam, cum secundum se id quod est nichil sit et iniustus sit ; quod autem iustus est, ab illa utique preveniente est, Rom. 4° : ' vocat ea que non sunt ' . Hoc est ergo, quod hic dicitur : ' non vos me elegistis, sed ego elegi vos ' . ' Ego ' , inquit, filius, Ephes. 1° : ' elegit vos in ipso ' , id est filio, ' ante mundi constitutionem ' .*

(202) Cf. S. Thomas, *I^a, q. 13, a. 7 ; q. 45, a. 3, ad 1^{am}*.

la dualité, « racine de toute division »? Si Dieu est l'Un, Il est au delà du nombre, *non ponit cum aliquo in numerum*, et, par conséquent, ne peut faire « deux avec quelque chose d'autre » (*duo cum alio quocumque*)²⁰³. La dualité qui s'attache à la condition créée prête à la « création passive » l'aspect d'un *casus ab uno* : la créature, dit Maître Eckhart, *hoc ipso quod creata est, nec primum ens est, cadens a primo et uno, cadit primo casu in duo*²⁰⁴. Sous le régime de la dualité, dans la perspective qui nous est propre, les notions opposées de Créateur et de créature, de l'Être et du non-être, de l'Un et du multiple, du Vrai et du faux, du Bien et du mal, de l'Actualité et de la potentialité pourront « courir ensemble »²⁰⁵, mais la simultanéité de leur course n'en dépendra pas moins de la vertu de l'Un qui demeure étranger à toute dualité et opposition²⁰⁶.

Ce transfert du problème de la Cause analogique, créatrice de tout ce qui est, sur le terrain d'une doctrine de l'unité est parfaitement légitime, puisque l'Un de Maître Eckhart est la première caractéristique de l'Être signalant son indistinction. Mais il n'est possible d'envisager la causalité analogique *sub ratione esse unius* qu'à partir de son côté passif, c'est-à-dire comme un rapport d'analogie de tout ce qui est à l'Être-Un.

7. Dieu esse omnium' et le principe d'analogie.

En parlant de Dieu et des créatures en termes d'être, à propos du texte de S. Jean (1, 3) *omnia per ipsum facta sunt*, Maître Eckhart dit : *Omne aulem citra deum est ens hoc aul hoc, non aulem ens aul esse absolute, sed hoc est solius primae causae, quae deus est*²⁰⁷. Contrairement à l'*Ens* absolu (ou l'*Esse*, car les deux expressions — « être » et « étant » — désignent également Dieu qui est son propre être), les créatures sont donc des *entia* particuliers et, par conséquent, multiples²⁰⁸. Puisque le *omnia*, signe universel distributif de substance, désigne tout ce qui est²⁰⁹, tandis

(203) Tout ceci est exprimé elliptiquement par Maître Eckhart dans sa réponse au deuxième acte d'accusation, article 43 (*Archives...*, I, p. 248). Le passage censuré se trouve dans le sermon allemand 4 (DW I, pp. 69-70).

(204) *Exp. in Io.*, C, f° 130^vb, ll. 54-55.

(205) *V. ibidem*, f° 130^vb, l. 39-f° 131^ra, l. 23. Maître Eckhart commente le texte : *currebant aulem duo simul* (20, 4).

(206) *Ibidem*, f° 130^vb, l. 59-f° 131^ra, l. 2 : *Iterum etiam, omne descendens ab alio sapit eius naturam et figuratur per virtutem illius, secundum illud Procli : ' Omnis multitudo participat uno '.* Et hoc est quod hic dicitur : ' *currebant duo simul* ', inquit. *Nec enim duo essent nec currebant, si non simul ab uno per unum ferrentur.*

(207) *Exp. in Io.*, LW III, p. 43, n. 52.

(208) Nous avons vu Maître Eckhart se référant aux Éléates (*Parmenides et Melissus... ponebant tantum unum ens; ens aulem hoc et hoc ponebant plura, puta ignem et terram et huiusmodi*) pour prouver la proposition *esse est Deus* (*Prol. in Op. prop.*, LW I, p. 168, n. 5). *V. supra*, note 278 du chap. III.

que le *nihil* doit signaler « ce qui n'est pas du nombre de toutes choses »²¹⁰, le mal, le péché, en général tout ce qui est défaut d'un certain être (*defectus alicuius esse*) plutôt qu'« effet » (*effectus*) n'a pas été fait par Dieu, producteur des *omnia*. De même, puisque le *omnia*, malgré sa positivité, implique la division et le nombre, rien de divin en tant que tel (« ni le Fils, ni l'Esprit-Saint ») ne pourra être rangé parmi « toutes choses »²¹¹. On notera également que toute réalité particulière, considérée dans la limitation de sa nature déterminée à « ceci ou cela » (les espèces qui « dénomment » aussi bien que les formes individuelles), dépend dans sa production ou devenir des causes secondes et, dans ce sens, on pourrait dire qu'elle représente ce qui est « fait » sans Dieu (*factum... sine ipso*). Mais il ne faut pas oublier que non seulement les *omnia* dans leur totalité, mais aussi les *singula*, produits par la nature ou par l'« art », ont leur être « immédiatement de Dieu même et de Lui seul ». En changeant l'ordonnance du texte commenté, il faudrait lire : *omnia facta per ipsum ...sunt*²¹². Si la *factio* (qui n'est jamais *ex nihilo*)²¹³ peut s'effectuer par l'intermédiaire des causes instrumentales, la création conférant « l'être après le non-être » appartient exclusivement à Dieu, l'*Ens* unique. En effet, cette production universelle de l'être, particularisée dans les agents et patients qui « forment » ou « sont formés » selon « ceci ou cela » *in filio agentis hoc aut hoc*, ne saurait appartenir qu'au Premier agent, producteur de l'ensemble de tout ce qui est : *universum ipsum, caelum et terra, productum est in filio primi agentis, quod nec est hoc aut hoc, sed ens et esse ipsum, quod est deus*²¹⁴.

Quelques textes font croire que Maître Eckhart devait confondre indistinctement l'*esse* abstrait de Boèce ou l'*ens commune* des scolastiques avec l'« être-même » qui, pour lui, était Dieu, l'*Esse omnium*. H. Denifle était prêt à faire ce reproche au mystique thuringien²¹⁵ et on comprend l'embarras du grand érudit dominicain devant certains passages des œuvres latines d'Eckhart qu'il venait de découvrir. En effet, en parlant de Dieu comme de l'*ipsum esse* ou *ipsum ens* dans le prologue à l'*Opus propositionum*, Maître Eckhart semble prêter à ces expressions le sens

(209) *Exp. in Io.*, loc. cit. Voir, *ibidem*, la note 4 (référence explicative aux *Summulae logicae* de Pierre d'Espagne).

(210) *Exp. in Ex.*, LW II, pp. 36-37, n. 30. Voir plus haut, note 121 du chap. II.

(211) *Exp. in Io.*, LW III, p. 44, n. 52.

(212) *Ibidem*, n. 53. Cf. *Exp. in Ex.*, LW II, p. 28, n. 21 : *etiam ' quod factum est ', quod esse habet et accipit... sine ipso esse utique est nihil.*

(213) *Serm. lat. XLIX*, 3, LW IV, p. 426, n. 511. Cf. *Lib. parab. Gen.*, C, f° 29^{va}, ll. 52-53 : *formatio enim et factio non sunt proprie nisi ex ente aliquo, creatio vero proprie ex non ente est.*

(214) *Exp. in Io.*, LW III, pp. 49-50, n. 60.

(215) *Meister Eckeharts lateinische Schriften und die Grundanschauung seiner Lehre*, dans *Archiv für Literatur- und Kirchengeschichte des Mittelalters*, II (1886), pp. 490-491.

d'un genre universel qui ferai penser à l'οὐσία de Porphyre, sommet de son arbre logique. *Impossibile est aliquod esse sive aliquem modum seu differentiam essendi deesse vel abesse ipsi esse. Hoc ipso quod deest vel abest ab esse, non est et nihil est. Deus autem esse est... Nihil ergo entitatis universaliter negari potest ipsi enti sive ipsi esse. Propter hoc de ipso ente, deo, nihil negari potest nisi negatio(ne) negationis omnis esse*²¹⁶. Nous reviendrons plus loin sur la « négation de la négation » qui doit exprimer l'indistinction et l'indétermination de l'Être *sub ratione Unius* ; notons à présent que l'*Ens* absolu inclut dans son indétermination tout ce qui est d'une manière déterminée, comme un genre comprend les différences qui lui sont propres et se trouve, en même temps, présent intégralement dans chacune des espèces, dans chaque individu de l'espèce qui le différencie. On ne peut refuser à l'*Ipsum Esse* « un certain être » (*aliquod esse*), comme on ne saurait exclure du genre animal « cet animal », par exemple le lion ²¹⁷.

Maître Eckhart a-t-il connu un être abstrait, distinct de l'être concret des créatures, qui appartiendrait également à l'univers créé ? L'exemple que nous venons de citer semble montrer que le concept universel de « ce qui est », l'*Ens commune*, dernier terme de l'abstraction à partir des *omnia*, doit être identifié avec l'*Ens* absolu et unique, avec le Dieu de Maître Eckhart. N'est-ce pas l'erreur dont parle saint Thomas d'Aquin, l'erreur des Amauriciens qui voulaient voir en Dieu « l'être universel par lequel toute chose est formellement²¹⁸ » ? Nous avons déjà rencontré cette ambiguïté qui a conduit certains critiques à la même interprétation, malgré la différence de leur jugement sur la pensée d'Eckhart : inconséquence et confusion pour le P. Denifle, doctrine très conséquente et peut être trop logique pour M. Galvano della Volpe²¹⁹. Pour tirer au clair ce problème délicat, rappelons ce qui a été dit plus haut sur l'être universel et l'Être qui est Dieu.

1) Après avoir attribué à Dieu tout ce qui est « commun » dans les *omnia*, en déclarant même qu'Il est *omne ens et omne omnium esse*, Maître Eckhart ajoutait dans un sermon latin²²⁰, que Dieu excède cet aspect sous lequel les *omnia* peuvent le concevoir et le désirer comme ce qu'il y a de meilleur. Il l'exécède à tel point que, par rapport à cet excès, à *li amplius* divin, l'être qui est désiré par toutes choses est « une sorte de

(216) *Prol. in Op. propos.*, LW I, p. 175, n. 15 (cf. p. 45).

(217) *Exp. in Ex.*, LW II, pp. 77-78, n. 74 (nous avons cité ce texte dans la note 216 du chap. II).

(218) *De ente et essentia*, V, 24 (éd. M.-D. Roland-Gosselin, pp. 37-38 ; éd. Périer, *Opuscula philosophica*, I, p. 43) : *Nec oportet, si dicimus quod Deus est esse tantum, ut in illorum errorem incidamus qui dixerunt quod Deus est illud esse universale quo quaelibet res est formaliter.* — *V. supra*, p. 25.

(219) *V. supra*, p. 76, note 141.

(220) *VI, I*, LW IV, pp. 51-52, n. 53.

néant » (*quoddam nihil*). Considéré en Lui-même, Dieu transcende l'*ens commune*, attribuable à l'ensemble des créatures, mais dans l'action créatrice l'être de « toutes choses » se charge de présence divine : c'est l'*ens* par lequel Dieu s'oppose au non-être²²¹, le « milieu » qui reçoit l'action de la Cause analogique de l'être²²², l'aspect passif de la création.

2) En parlant de l'unité de l'univers chez Maître Eckhart, nous avons pu constater que les parties inégales du tout universel (qui est la première intention et le premier effet de la causalité divine) reçoivent leur être *mediate ipso uno esse universi*²²³. Ceci ne contredit pas l'immédiation de l'*esse* à chaque être particulier, cette immédiation de la Cause efficiente sur laquelle Eckhart insiste tellement²²⁴. Comme nous l'avons vu²²⁵, l'efficiencia créatrice *sub ratione esse unius* implique une participation intérieure des effets aux aspects intelligibles de la Cause première. Si Dieu « affecte » les créatures par son unité, ces dernières la participent, selon le principe énoncé par Proclus : *omnis multitudo participat aequaliter uno*²²⁶. Ainsi l'unité, propre à Dieu seul, est participée par les créatures sur tous les degrés du « commun », jusqu'au degré le plus universel de cette participation à l'Un, jusqu'à l'*ens commune* qui est au delà de tous les genres. C'est l'être de la totalité des *omnia*, le premier effet extérieur de Dieu qui est *esse omnium inimum*²²⁷, la « première chose créée » du *Liber de causis*. Il s'agit donc de l'être-un qui admet la multiplicité et se laisse diviser, puisqu'il n'est pas l'*esse absolute*, indistinct et infini, mais sa réplique passive, voire l'unité suprême de cet être formel des créatures par lequel elles sont « ceci ou cela », c'est-à-dire des parties du « tout » créé. C'est que les parties de l'univers, bien qu'elles soient distinctes entre elles en perfection et dignité, n'en restent pas moins égales et indistinctes sur le plan de leur attribut le plus commun : en effet, elles sont toutes également des *entia*, précisément parce que chaque créature reçoit l'*esse* immédiatement de Dieu. Donc la médiation du « tout » universel, vis-à-vis des parties qui reçoivent l'être *a toto per lolum et in toto*²²⁸, suppose une unité participée des *omnia*, dans le fond intime de leur structure essentielle, où ils ne sont pas différenciés par les genres, les espèces et les propriétés individuelles. C'est le niveau de l'*ens commun*

(221) *V. supra*, pp. 76-77. Cf. les deux aspects en Dieu, *daz aller gemeineste et daz aller eigenlicheste*, dans le sermon allemand *Quasi stella matutina*, analysé plus haut, pp. 204-205.

(222) *V. supra*, pp. 290-293.

(223) *Exp. in Sap.*, dans *Archives...*, III, p. 394. *V. supra*, pp. 77-81.

(224) *Prol. gener.*, LW I, pp. 152-153, n. 8 ; *Prol. in Op. propos.*, *ibidem*, pp. 172-175, nn. 13-15. Cf. *supra*, pp. 298-299.

(225) *V. supra*, pp. 80-84.

(226) *V. supra*, p. 258, note 30.

(227) *Exp. in Io.*, LW III, p. 28, n. 34.

(228) *Exp. in Sap.*, dans *Archives...*, III, p. 364.

principe suprême de l'unité structurelle de l'univers, sommet (ou racine) du *quod est* créé. Puisqu'il est impossible de recevoir l'*esse* sans devenir un *ens*, l'on ne saurait le recevoir sans faire partie de « tout ce qui est ». Le *totum* créé est une empreinte de l'*unum* divin : les parties de l'univers, considérées en elles-mêmes, c'est-à-dire en dehors du tout, ne peuvent avoir l'être *nisi solo falso nomine, utpote equivoce*²²⁹, car l'être est conféré *sub ratione unius*. L'exemple des puissances de l'âme, cité par Eckhart, est très suggestif : distinctes et inégales entre elles, en tant que parties d'un tout différencié, elles ne se distinguent pas et ne sont pas inégales *in uno esse animae* ; de même les organes du corps animé reçoivent immédiatement de l'âme l'être-un, *in quo esse uno non cadit inaequalitas*. L'être total du composé humain est un cas particulier de la structure universelle : *sic et de toto universo sciendum est*²³⁰. En partant de cet exemple et de quelques autres passages similaires, M. B. J. Muller-Thym²³¹ a voulu voir dans la doctrine de Maître Eckhart sur Dieu *Esse omnium* une application du principe logique et métaphysique de *totum potestativum*, fondé par Boèce et élaboré par Gilbert de la Porrée, principe qui avait été utilisé par Albert le Grand pour expliquer comment l'âme humaine, tout en étant substance en elle-même, peut être la forme du corps qu'elle anime. La théorie albertienne de l'âme, *totum potestativum* du corps, aurait servi de modèle à la doctrine de Maître Eckhart sur la présence de Dieu — *Ipsum Esse* dans l'univers créé. Cette interprétation originale a certains mérites : en montrant avec beaucoup de finesse le caractère non thomiste de la doctrine de l'être chez Eckhart, le critique américain oriente les recherches eckhartiennes vers de nouvelles voies, où l'héritage de Gilbert de la Porrée devra être pris en considération. Cependant la tentative de M. Muller-Thym n'aboutit pas à une vision d'ensemble de la pensée, à la fois complexe et simple, du mystique thuringien, car elle ne laisse aucune place à l'analogie dans sa doctrine de l'être divin et créé. Ce moment reste étranger à l'interprétation selon laquelle le Dieu de Maître Eckhart serait un *totum potestativum*, contenant virtuellement toutes choses comme *Esse absolutum* en soi et pénétrant le composé créé comme *esse formaliter inhaerens* diffusé dans l'univers. En effet, le Dieu-*Esse* d'Eckhart, conçu comme Forme ou *Quo est* boécien, s'il est une Cause analogique conférant l'être à l'ensemble des créatures, ne saurait en aucune façon y « adhérer » formellement ou « s'enraciner », en tant que principe formel, dans le sujet qui reçoit l'*esse*²³² ; il devient un *quod est* ou la totalité de « ce qui est », sous l'attribut le plus universel, celui de

(229) *Ibidem*.

(230) *Ibidem*, p. 394. Cf. *Prol. gener.*, LW I, pp. 155-156, n. 10.

(231) *On the universality of being in Meister Eckhart of Hochheim*, S^t Michael's Mediaeval Studies (New-York-London 1939).

(232) *V. supra*, pp. 290-293.

l'ens commune. L'action de la Forme absolue d'*esse* dans les créatures n'est pas une causalité formelle qui distingue les essences. Comme le *totum* créé n'est pas l'*Unum* divin, mais sa participation qui préserve le multiple d'un émiettement indéfini et fonde ainsi la finitude des *omnia*, de même l'être-un des créatures, considéré sous l'aspect passif de la création, n'est pas l'Être indistinct et indéterminé de Dieu, mais l'unité participée, celle d'un être déterminable, divisible, qui admet la pluralité d'essences inégales, indistinctes en soi, distinctes entre elles. Connue en elle-même, cette structure essentielle de l'univers, culminant dans *l'ens commune* est comparable au milieu diaphane sans lumière : c'est l'être formel sans *Ipsum Esse*, le *factum* sans Dieu²³³. Par contre, « la moindre chose que l'on connaît comme étant en Dieu — que l'on connaisse par exemple dans une fleur qu'elle a son être en Dieu — serait plus noble que le monde entier »²³⁴. Que ce soit une créature particulière ou l'univers dans sa totalité, tout ce qui est créé sera distinct de Dieu dans l'essence qui reçoit l'*esse* et indistinct dans l'*esse*, toujours reçu et jamais possédé par les créatures « en tant que créatures », puisque « l'Être est Dieu ». L'ambiguïté de *l'ens commune* chez Maître Eckhart est du même ordre : considéré en lui-même, dans son acception statique, cet attribut le plus commun appartient à l'aspect essentiel du monde créé, mais dans le contexte dynamique de l'action divine, créatrice de tout ce qui est, il se charge de la plénitude de l'« Être qui est Dieu ».

3) Dans le chapitre précédent nous avons cité trois passages de l'*Exp. in Io.*²³⁵, où Maître Eckhart montrait comment l'*universitas et integritas totius entis creati*, produite par le Principe premier (qui est l'*Esse sub ratione Unius*, c'est-à-dire l'Essence divine dans la propriété du Père qui la rend opérante) comme un « tout », subit dans cette production même la première division de l'être créé en *ens cognitivum in anima* et *ens reale ou naturale in rebus, extra animam*²³⁶. Le premier concerne l'universel, les « principes » intelligibles (genres et espèces) qui permettent de définir les essences en les classant dans l'arbre logique de Porphyre ; le deuxième désigne les « sup pôts » individuels, la substance qui reçoit les neuf prédicaments d'Aristote. Comme nous l'avons vu, l'être de connaissance ou l'« être vrai », manifestation de l'exemplarité intellectuelle, doit jouer un rôle d'intermédiaire pour l'efficiencia créatrice qui produit l'être de nature, puisque le Père crée toutes choses par son Verbe²³⁷. L'ensemble de l'être créé a donc son principe d'unité dans le sommet de l'être cognitif, dans l'universalité de *l'ens commune* qui se ramifie en genres et différences spécifiques et suppose à sa base, sous les espèces, l'être réel d'une multi-

(233) *V. supra*, pp. 298-299.

(234) *Serm. all.* 8, DW I, p. 132. Trad. Aubier, pp. 156-157.

(235) Voir les notes 211, 217 et 220 du chap. IV.

(236) *V. supra*, pp. 223-227.

(237) *V. supra*, p. 225 ; pp. 277-278.

PLICITÉ de substances individuelles. Il faudra distinguer encore le seul être réel, celui de la substance concrète, et l'être irréel des accidents prédictibles, qui ne sont pas des *entia*. Cette division de l'*ens secundum totum sui ambitum*²³⁸ n'est possible que dans une unité de participation, celle des *omnia* : c'est l'être fini de l'ensemble cosmique déterminé selon les modes différents de recevoir l'*ipsum esse*, sans lequel l'univers entier, sans sa structure essentielle toujours passive, n'est qu'un pur néant. Or, comme nous le savons, l'*ipsum esse* de Maître Eckhart n'est pas un acte d'exister créé qui actualise les essences, mais Dieu Lui-même qui les pénètre sans y adhérer formellement²³⁹. Puisqu'il n'y a qu'un seul être (qui est Dieu), les essences créées, pour autant qu'elles sont distinctes de l'*ipsum esse* qu'elles reçoivent *ab alio*, ne sont rien en elles-mêmes ; d'autre part, en vertu de la même unicité d'être, elles ne peuvent recevoir d'autre *esse* que celui de l'indistinction. Il faut donc que les créatures, dans la mesure où elles sont, soient indistinctes de Dieu en raison de la distinction même qui les caractérise²⁴⁰. L'*ipsum esse* qu'elles reçoivent toujours sans jamais le posséder est l'Être infini, non déterminé par son Essence, non compris dans les limites des genres, espèces ou êtres particuliers ; c'est l'Être-Un qui exclut toute division, absolument indistinct, « se distinguant par son indistinction »²⁴¹. Contrairement à la totalité de l'être créé, grevée de limitations essentielles ou « modes » différents de recevoir l'*esse*, l'*Ipsum Esse* est « sans modes ». Cependant cet Infini positif n'est pas seulement une « pureté » d'être mais aussi sa « plénitude » et, à ce titre, il comprend tous les modes d'être, en supprimant la part de négativité qui fait opposer l'unité et l'indistinction finie de « cet être » déterminé à « tout autre être », à tout « ce qu'il n'est pas ». Il n'y a donc point de commune mesure entre Dieu-*Esse omnium*, l'« Être-même » d'Eckhart, et la totalité de l'être créé constituée d'essences, car « le distinct ne reçoit pas, dans un sens propre, l'Indistinct »²⁴². L'Être absolu, puisqu'il transcende tous les modes d'être propres aux créatures, tout en les rassemblant dans son indistinction, n'est pas l'*ens commune*, sommet de l'être cognitif qui suppose la distinction formelle entre les essences, comme il n'est pas non plus l'*ens hoc et hoc* ou l'être réel attribuable aux substances mul-

(238) *V. supra*, note 211 du chap. IV.

(239) *V. supra*, pp. 155-157.

(240) *V. supra*, p. 262. Cf. la formule « eo ipso continue, quia non continue », dans *Exp. in Io.*, LW III, p. 15, n. 18. Voir aussi *Exp. in Sap.*, in *Archives...*, IV, p. 385 : *Ex hiis patet quod omnis creatura, quamvis perfectissima, et continue (Théry : continua) — quia non continue — et semper actu accipit esse a Deo ; et suum esse est in continuo fluxu et fieri... Semper enim creatum et esse habet et esse accipit, sicut lux in medio a sole.*

(241) *V. supra*, pp. 261-262.

(242) *Exp. in Io.*, LW III, p. 85, n. 99 : ... *dei proprium est esse indistinctum et ipse sola sua indistinctione distinguitur, creaturae vero proprium est esse distinctum. Distinctum autem proprie non recipit indistinctum.*

tuples de l'univers créé. Mais ni l'un ni l'autre, ni aucun des modes consécutive à cette première division de l'ensemble de l'être créé, n'est concevable comme « être », sinon dans un rapport dynamique à l'*Ipsum Ens* qui supprime le moment négatif dans la distinction et la multiplicité. Ce rapport est l'analogie de tout ce qui est à Dieu, l'Être-même.

Il est temps de rappeler à présent le rôle de *negatio negationis* dans les deux textes cités plus haut²⁴³, où nous avons vu Maître Eckhart vouloir inclure dans l'indistinction de l'*Ipsum Esse* ou *Ipsum Ens* tous les modes d'être, toutes les *differentiae essendi* qui caractérisent l'être créé comme tel. Cette inclusion en Dieu de tout ce qui est d'une manière ou d'une autre dans l'univers créé était en même temps une exclusion des limitations propres aux êtres finis, une négation de tout ce qui « nie un certain être » dans les natures déterminées à n'être que « ceci ou cela ». Donc, si l'on peut rapprocher l'*Ipsum Esse* n'admettant pas la négation de *aliquid esse* du genre « animal » auquel on ne saurait refuser « cet animal, par exemple le lion », ce rapprochement doit rester dans ses limites : il n'implique pas nécessairement une identification pure et simple de l'être abstrait ou *ens commune* avec le Dieu de Maître Eckhart, malgré l'universalité de ce Dieu qui n'est pas *quid distinctum aul proprium alicui naturae, sed commune omnibus*. Quoiqu'il reste au delà des genres, espèces et natures singulières, l'*ens commune* n'en est pas moins un « effet de Dieu ». C'est à ce titre d'effet le plus universel que l'*ens* commun à toutes choses est invoqué par Maître Eckhart qui veut prouver la « communauté » de la Cause première²⁴⁴ : elle « imprime et impose » son effet à tout ce qu'elle « attire et appelle » à l'*esse* convertible avec l'*unum, verum et bonum*, à cet *Ipsum Esse* que l'on ne saurait atteindre en dehors de Dieu-Être unique²⁴⁵. L'être complet de « toutes choses », signalé par l'*ens commune*, dernier terme de l'abstraction, se rapporte à l'unité structurelle de l'univers. Aucune détermination de l'être créé ne peut manquer à ce « tout » fini et divisible, comme aucun mode d'être ne peut faire défaut à l'Être

(243) *V. supra*, p. 300, notes 216 et 217.

(244) *Exp. in Io.*, LW III, pp. 88-89, n. 103.

(245) *Lib. parab. Gen.*, C, f° 30^vb, ll. 23-41 : *Tertia propositio est, quod deus, utpote primum agens et movens supremum omnium que sunt, precipit et imperat omnibus, Ezechiel 34° : 'rex unus omnibus imperans' ; Apocal. 1° : 'ipsi gloria et imperium in secula seculorum' . Unumquodque aliorum, quantum fuerit prius et superius, tanto magis et pluribus precipit et imperat. Adhuc autem deus, cum sit causa omnium et omnibus et quantum ad omnia, effectus eius quem imprimit et imponit, ad quem trahit, vocat et consulit, necessario est quid commune omnibus. Hoc autem est solum esse et que cum ente convertuntur, puta unum, verum, bonum. Ad que nichil citra deum attingit sed ipsa presupponit in omni actione sua ; propter quod iam non est causa entis, unius, veritatis et bonitatis, sed tantum est causa huius entis, huius unius, huius veri, huius boni. Dando ergo et imprimendo hoc esse, hoc unum, hoc verum et hoc bonum, per consequens, precipit hoc et hoc ens et bonum, non autem omne quod bonum simpliciter.*

plein, à l'*Ipsum Esse* ou *Ipsum Ens* infini et indistinct. Mais cette « communauté » de l'Être divin, conçue comme *negatio negationis omnis esse*, est d'un tout autre ordre : la plénitude de l'Être-Un n'est pas la « complétude » de l'univers. En Dieu le *aliquid esse*, que l'on ne saurait refuser à l'*Ipsum Esse*, n'est limité par aucune négation : ici une fleur est plus noble que le monde entier²⁴⁶, car elle est par elle-même, n'ayant d'autre forme que celle de l'Essentialité divine qui coïncide avec les « raisons » idéales des créatures dans le Verbe. Par contre, dans le « tout » de l'univers un être particulier, soumis aux limitations de genres et espèces, déterminé par sa propre forme qui en fait un *ens hoc aut hoc*, appartient à une « complétude » finie, à l'ensemble de « ce [qui est] », sans avoir la plénitude de l'être : rongé par les négations, par ce qu'il n'est pas, un être créé est *ens et non ens*²⁴⁷, il est et il n'est pas, étant indistinct et distinct de l'*Ipsum Esse* qu'il reçoit sans le posséder vraiment, comme le milieu illuminable qui reçoit la qualité active du ciel « est » et « n'est pas » la lumière. Le *totum* créé, « milieu » dans lequel les créatures reçoivent l'*esse*, reste inconcevable et inexistant en dehors de l'action toute-puissante, productrice des *omnia*, de même que l'essence distincte de « tel ou tel être » ne peut être connue, ni recevoir l'attribut commun d'*ens*, en dehors de l'*Ipsum Esse* indistinct qui lui est conféré « en continuité, parce qu'il n'y a pas de continuité » entre l'Être qui est Dieu et les créatures qui ont l'*esse ab alio*²⁴⁸. La négation qui oppose « cet être » à l'Être unique est niée dans l'indistinction de l'« Être-même », de l'*esse absolute*, que la créature reçoit de Dieu, sans jamais le posséder dans un sens propre. Il y a donc en même temps opposition et non-opposition, dualité et unité, équivocité et univocité dans cet *esse ab alio* qui permet d'appliquer aux créatures l'attribut communs d'*ens*.

Le Dieu *Esse omnium*, « commun à tout ce qui est », et l'*ens commune*, « effet » universel de la Cause première, ne sont pas simplement univoques. Ainsi se trouvent exclues l'hypothèse d'une identification de « l'unité pure et absolue de Dieu » avec « le concept de l'être hypostasié »²⁴⁹, ainsi que l'interprétation de la doctrine eckhartienne de l'être universel qui fait de son Dieu-*Ipsum Esse* un décalque de l'âme-*totum potestativum* d'Albert le Grand²⁵⁰. Cependant, si le Dieu de Maître Eckhart n'est pas la Cause formelle de l'univers dans un sens univoque, puisqu'il n'y a pas d'adhérence de l'*Esse-Forme* absolue à tout ce qui est, il ne faudrait pas tomber dans l'excès contraire, en parlant de deux notions d'être purement équivoques ; or, en distinguant l'être des créatures de l'*Ipsum Esse* unique, on est obligé de reconnaître, avec Moïse Maïmonide, l'équivocité des

(246) *V. supra*, p. 303.

(247) Voir le texte de l'*Exp. in Ex.*, cité dans la note 216 du chap. II.

(248) *V. supra*, note 240.

(249) Galvano della Volpe, *op. cit.*, p. 156.; cf. p. 178.

(250) B. J. Muller-Thym, *op. cit.* (*v. supra*, pp. 301-302).

termes *esse*, *ens* ou *essentia*, appliqués à Dieu et à la créature²⁵¹. Pour éviter l'erreur de l'univocité et l'agnosticisme impliqué dans l'utilisation de concepts équivoques, il faudra réunir les deux positions extrêmes dans une prédication analogique de l'être et de toutes les perfections « communes » à Dieu et à la créature. La dialectique d'*indistinctio-distinctio* et de *similitudo-dissimilitudo* nous a montré l'exemple d'une telle réunion des contraires ; dans ce sens, elle n'était qu'une expression antithétique de la « vérité de l'analogie » professée par Maître Eckhart. Inconnue aux « philosophes grecs et arabes » comme aux « sages des Hébreux » (d'où l'« équivocité pure » de Raby Moses), l'application théologique du principe d'analogie dans la prédication de l'être est le premier avantage que Maître Eckhart signale chez « nos docteurs chrétiens »²⁵².

8. La prédication analogique et la doctrine de l'être.

Le recours à l'analogie dans la prédication de l'être et des perfections attribuées à Dieu et aux créatures aurait dû écarter les soupçons de panthéisme que l'on pourrait avoir au sujet d'un théologien. Cependant, d'après M. Galvano della Volpe, l'analogie eckhartienne, au lieu d'évacuer toute trace d'« immanentisme » dans la conception de Dieu — « Cause formelle et intrinsèque » des créatures, ne fait que confirmer cette caractéristique donnée par le critique italien à la doctrine de l'être chez Eckhart²⁵³. C'est que M. della Volpe, après avoir identifié, dans la spéculation du mystique thuringien, l'*ens commune* avec l'*Ipsum Esse* qui est Dieu, interprète en fonction de cette thèse mal fondée le rôle que doit avoir l'analogie d'attribution dans une philosophie qui tendrait à supprimer la transcendence divine. Simplifiée à outrance, la pensée de Maître Eckhart perd, dans cette interprétation, l'antinomie du transcendant et de l'immanent que nous avons vu énoncée dans les propositions dialectiques sur le « distinct » et l'« indistinct », sur le « dissemblant » et le « ressemblant ». Or la dialectique de ce théologien épris du mystère de la « Vie » qui « jaillit » de son propre fond, « bouillonne » en elle-même et « se répand » ailleurs dans l'action créatrice, n'a d'autre but que de montrer, par une série

(251) *Exp. in Ex.*, LW II, pp. 44-45, n. 39. — En partant de Maïmonide, Maître Eckhart trouve « un argument plus subtil » pour montrer que *nulla comparatio cadit inter deum et creaturam*: toute comparaison suppose la dualité, donc une distinction entre deux termes comparés ; or, en concevant la créature comme distincte de Dieu, on la concevra nécessairement comme distincte de l'être, c'est-à-dire comme *non ens* ou néant, ce qui exclut toute possibilité de « comparer » (v. *ibidem*, pp. 45-46, n. 40). Cet argument, soutenu par les références à saint Jérôme et à saint Bernard (cf. les notes, *ibidem*), s'accorde très bien avec la conception eckhartienne de l'analogie dite « d'attribution », où il ne s'agit pas de ressemblance mais d'identité et d'altérité.

(252) *Ibidem*, pp. 58-60, n. 54.

(253) G. della Volpe, *op. cit.*, pp. 183-200.

d'antithèses, le rapport d'analogie des créatures à Dieu, rapport dynamique de dépendance dans lequel ce qui n'est pas accède à l'être, sans devenir l'Être qui est par Lui-même. M. G. della Volpe, ayant supprimé l'antinomie d'« être » et de « non-être » dans cette conception analogique de l'action créatrice²⁵⁴, transpose l'analogie d'Eckhart dans les cadres d'une pensée statique : ou bien les créatures sont néant, ou bien elles sont de simples « modes » d'un Dieu immanent à tout ce qui est. Après avoir faussé la notion eckhartienne de l'analogie, en fermant les yeux sur le rapport dynamique qu'elle devait exprimer, le critique pourra bien la taxer de « tromperie géniale » (*capziosilâ geniale*). En effet, dans l'interprétation de M. G. della Volpe, ce moment, central pour toute la doctrine de l'être du mystique thuringien, devient une simple apparence d'« analogie », un procédé fallacieux par lequel Eckhart aurait cherché à camoufler sa notion purement univoque de l'être attribué à Dieu et à la créature.

Le rôle de l'analogie d'attribution dans la philosophie de Maître Eckhart et le caractère « dynamique » qu'elle prête à sa doctrine de l'être ont été mis en lumière par M. Hans Hof²⁵⁵. Dans les grandes lignes de son étude²⁵⁶, M. Hof a très bien montré la différence notable entre l'ontologie du Dominicain allemand et celle de saint Thomas, surtout en ce qui concerne la distinction de l'*ipsum esse* et de l'essence des créatures. On pourrait cependant reprocher au critique suédois de ne pas avoir suffisamment tenu compte du caractère essentialiste qui marque la conception de l'être chez Eckhart, sans entraver d'ailleurs le dynamisme de sa pensée. Or cette tendance générale de l'ontologie néoplatonisante du mystique l'éloigne davantage du thomisme²⁵⁷, caractérisé par le rôle prépondérant de l'« acte d'exister ». Si Maître Eckhart se sert indifféremment des termes *ipsum esse* ou *ipsum ens* en parlant de Dieu²⁵⁸, s'il attribue à son « Être-

(254) Voir plus haut, sur le néant et l'être qui ne peuvent s'opposer l'un à l'autre, sinon dans la création, comme deux termes de l'action divine — *nihil et esse omnium creatorum* : pp. 74-77 (cf., *ibidem*, la note 133).

(255) *Scintilla animae. Eine Studie zu einem Grundbegriff in Meister Eckharts Philosophie* (Lund-Bonn 1952). L'auteur suédois n'a, sans doute, pas connu l'ouvrage de G. della Volpe (qui ne figure pas, d'ailleurs, dans sa bibliographie), mais ses remarques très pertinentes, dirigées contre H. Ebeling qui veut voir dans la doctrine d'Eckhart un « monisme univoque » ou un « transzendenter Immanenz-Pantheismus » (p. 81 chez Ebeling), atteignent aussi, dans ses lignes générales, la fausse interprétation de la philosophie de Maître Eckhart donnée par le critique italien.

(256) Malgré quelques erreurs de détail. Notons, par exemple, un contresens dans la traduction d'un texte de S. Thomas (I^a, q. 4, a. 1, ad 3^{um}) à la p. 116 : il ne s'agit pas de l'« être en lui-même » (das, was in sich Sein ist), mais de l'homme ou du cheval qui reçoit l'*ipsum esse*.

(257) Contre les interprétations thomistes de la philosophie d'Eckhart (Karrer, Bange et quelques autres), M. Hans Hof affirme : « kein orthodoxer, sonder reduzierter Thomismus mit neuplatonisch gefärbter Seinsauffassung ». Nous dirions plutôt : « reduzierter Neuplatonismus mit thomistisch gefärbter Seinsauffassung ».

(258) M. Hof a bien remarqué cette particularité (p. 248, note 35) : « Thomas kann nicht wie Eckhart 'ens sive esse' als Aussage über Gott sagen.

même » absolu les transcendentaux — *unum, verum, bonum*, convertibles avec l'« être commun »²⁵⁹, ce langage même indique que l'Être divin est ici conçu par une pensée pour laquelle « être » signifie, avant tout, « être quelque chose ». Donc « être » dans un sens absolu serait être « l'être même », l'Être qui dépend de lui-même, qui est par lui-même (*sibi ipsi innititur, sibi ipso est*)²⁶⁰. Il faudra concevoir ici l'acte absolu d'exister également en termes de « ce qui est », comme un « retour complet » sur sa propre essence, comme une affirmation de son identité à soi-même²⁶¹. Bien sûr, le Dieu-Essentialité absolue, « Suffisance » à Soi-même et à tout ce qui est²⁶², « Océan de substance infinie et indéterminée »²⁶³, ne peut avoir d'*esse* qui ne soit son essence même. Cependant, comme nous l'avons dit²⁶⁴, cette identité en Dieu de l'essence et de l'exister ne présente pas le même caractère chez Maître Eckhart et chez saint Thomas. Conçu comme Existentialité absolue, le Dieu de l'Aquinat se place dans la perspective d'une pensée où « être » veut dire, avant tout, « exister ». L'Essence divine est présentée, dans la théologie naturelle du thomisme, en termes d'« acte d'exister », comme l'*Ipsum Esse infinitum*²⁶⁵. Pour atteindre le Dieu-Être à partir de l'être créé, la pensée des deux théologiens dominicains ne suit pas la même voie : saint Thomas cherchait à transcender le mode de signifier qui s'attache à un acte d'exister fini, déterminé par une essence, tandis que Maître Eckhart s'élève vers la même réalité, signifiée mais inconnue, à partir du concept universel de « ce qui est », celui de l'*ens* commun à toutes choses. L'usage qu'un théologien chrétien fait de l'analogie dépend nécessairement de la conception de l'être qui lui est propre. Aussi n'est-il pas surprenant que le caractère de l'analogie et le rôle qu'elle assume ne soient pas les mêmes chez un mystique qui professait une ontologie de préférence « essentialiste » et chez un métaphysicien qui, dans sa doctrine de l'être, prêtait une importance non moins grande, sinon fondamentale, au moment « existentiel ».

Pour Thomas d'Aquin l'être fini est une synthèse de « *quo est* » et de « *quod est* » : l'*ens* créé « est » par l'acte d'exister qu'il exerce ; il « est ce qu'il est » par l'essence qui détermine l'acte existentiel. La prédication analogique, en appliquant à Dieu les termes de cette ontologie, devra signaler chaque fois un mode d'être inconcevable, absolument différent de celui des

(259) *V. supra*, pp. 66-67.

(260) *Exp. in Ex.*, LW II, pp. 77-78, n. 74.

(261) *V. supra*, pp. 97-109 et *passim* dans le chap. III.

(262) *V. supra*, p. 106.

(263) *Exp. in Ex.*, LW II, p. 30, n. 24. Pour le texte de Damascène *v. supra*, note 47. Cf. la note 85 du chap. IV.

(264) *V. supra*, pp. 107-108.

(265) *In Lib. de causis*, lectio VII : *causa prima est supra ens in quantum ipsum esse infinitum : ens autem dicitur id quod finite participat esse et hoc est proportionatum intellectui nostro (Opuscula omnia, éd. Mandonnet, I, p. 230).*

créatures. En effet, si l'on veut parler de Dieu comme d'un Acte d'exister absolu, il faut se figurer un acte identique avec l'essence et une essence qui ne serait rien d'autre que l'acte d'exister. Si on peut saisir l'existence finie des êtres créés dans la mesure où elle est circonscrite par une essence conceptualisable, il est radicalement impossible de saisir notionnellement ici-bas l'essence de Celui qui est son Exister même. Le dépassement de l'être conceptualisable, de l'entité qui se laisse classer dans les divisions logiques de l'arbre de Porphyre, peut se faire, pour saint Thomas, sans qu'on ait à franchir le seuil de l'être créé, toutes les fois qu'on trouve, au delà d'une essence, l'« exister » (*ipsum esse*) qui actualise un être particulier. L'essence est définissable par un concept, l'acte d'exister ne peut être exprimé que dans un jugement où « est » s'attache au sujet pour signaler l'acte d'exister qu'il exerce. Or la composition métaphysique de l'essence (qui se laisse définir par un concept) avec l'acte d'exister (non conceptualisable) n'a pas de place en Dieu, qui est son propre Exister. Identique à l'*Esse*, le « Ce qui est » divin échappe donc à toute définition conceptuelle, inapplicable même à un acte d'exister fini. Cette doctrine permet de tracer la voie aux attributions analogiques dans le discours qui porte sur Dieu : l'analogie thomiste transforme ici en jugements d'existence les propositions prédicamentales, où « est » n'était qu'une copule attachée au prédicat quand il s'agissait d'attribuer le même contenu conceptuel à un être créé. Attribuer à Dieu la sagesse, la bonté ou toute autre perfection dont il est la cause dans les êtres créés, c'est affirmer que les concepts qui expriment ces perfections attribuables aux créatures, loin de définir l'essence divine dans une énonciation analogique, ne font que signaler l'identité de toutes ces perfections avec l'Acte absolu d'exister. Ceci revient à dire que les analogies thomistes notifient un mode inconnaissable selon lequel Dieu est Sagesse, Bonté, etc., étant son propre *Esse*²⁶⁶. On voit à quel point la prédication analogique chez saint Thomas est liée au moment « existentiel » de son ontologie et, en particulier, à la doctrine de l'existence distincte de l'essence dans les êtres créés. Et, comme nous l'avons constaté²⁶⁷, cette distinction a un tout autre sens pour Maître Eckhart, malgré les formules thomistes dont il s'est servi. Il en va de même, sans doute, en ce qui concerne l'analogie : elle doit avoir un caractère différent chez les deux théologiens dominicains.

En défendant les articles incriminés tirés de son « Livre de la consolation divine », Maître Eckhart a invoqué le principe de l'analogie, probablement pour justifier sa doctrine de l'être et des perfections spirituelles comme la bonté, la justice, la vérité, que l'homme reçoit dans un rapport

(266) « Que l'on parle à son propos d'essence, ou de substance, ou de bonté, ou de sagesse, on ne fait rien de plus que répéter de lui : il est l'*esse* ». — Ét. Gilson, *Le Thomisme*, 5^e éd., p. 155.

(267) *V. supra*, pp. 137-151.

immédiat à Dieu, avec l'être même de sujet « bon », « juste » ou « vrai »²⁶⁸. Ce recours à l'analogie dans la première réponse de Maître Eckhart (aujourd'hui perdue) a donné lieu aux nouveaux reproches des enquêteurs qui en ont extrait deux articles : sur la différence entre l'équivoque, l'univoque et l'analogue et sur la dépendance du sujet créé vis-à-vis des qualités analogiques qui lui confèrent l'être juste, vrai, bon, etc.²⁶⁹. A ces accusations, qu'il trouva absurdes, le Maître dominicain s'est contenté de répondre laconiquement : *dicendum quod verum est*²⁷⁰. Il a fait aussi une remarque sur « l'ignorance et l'intelligence bornée » des accusateurs qui lui reprochaient « comme hérétique ce qui a été clairement affirmé par saint Thomas », par exemple, « la distinction et la nature des univoques, équivoques et analogues ». C'est une preuve manifeste qu'ils n'ont jamais eu sous les yeux, ou n'ont pas été capables de retenir, les arguments du grand Docteur dominicain, nouvellement canonisé²⁷¹. Mais, en voulant attaquer le Directeur du Studium générale sur ce point précis de sa doctrine, les adversaires franciscains d'Eckhart n'ont pas montré uniquement une *ruditas et brevis intellectus*. En effet, ces disciples colonais de Duns Scot n'ont fait qu'accentuer grossièrement la tendance générale d'une école peu favorable à tout ce qui est « analogie de l'être », aussi bien dans la philosophie thomiste que dans toute autre perspective doctrinale²⁷². Un théologien scotiste sera prêt à considérer l'analogie de saint Thomas comme un jeu équivoque avec le concept le plus général, celui de l'être, concept qui ne se laisse pas « disjoindre » pour recevoir un mode de signifier différent lorsqu'il s'agit de l'attribuer aux êtres créés ou au « Premier Être infini ». L'atteinte à la stabilité conceptuelle de l'*ens commune* mènerait à un agnosticisme théologique, aux aberrations d'une voie négative que le Docteur subtil avait en horreur. Par contre, transféré dans les cadres de la pensée thomiste, le principe d'univocité de l'*ens commune*, affirmé par Duns Scot, semblerait aboutir à un panthéisme manifeste, malgré le rôle « disjonctif » du concept d'infinité qui, s'ajoutant à celui de l'être, devait former le concept composé de l'Être infini, applicable à la quiddité divine.

Certes, l'univocité de l'être, dans le sens scotiste de ce terme, est étrangère à Maître Eckhart ; de même n'admet-il pas la possibilité d'une définition quidditative de l'« Être qui est Dieu ». Et pourtant sa pensée reste surtout essentialiste, comme chez Duns Scot, car elle s'élève vers l'incognoscibilité de l'*Ens* indéterminable à partir du concept le plus

(268) Cf. *Daz buoch der goellichen troestunge*, DW V, p. 11, ll. 15-19 ; p. 50, ll. 14-22.

(269) Procès de Cologne, éd. Théry, in *Archives...*, I, p. 169, art. 5 et 6.

(270) *Ibidem*, p. 195.

(271) *Ibidem*, p. 206, 3^o.

(272) Voir à ce sujet Ét. Gilson, *Jean Duns Scot : Introduction à ses positions fondamentales* (Paris 1952), pp. 101-102 (critique de l'analogie thomiste), p. 444, note 2 (critique de l'« analogie d'attribution ») ; cf. p. 91, note.

général, celui de l'*ens* qui se laisse déterminer par les genres et les différences spécifiques. Si l'on voulait juger cette conception de l'être divin et créé en la situant dans la perspective d'un thomisme orthodoxe, elle recevrait inévitablement la même teinte panthéiste que les disciples de saint Thomas auraient pu imaginer dans la doctrine de Duns Scot. Les Dominicains, fidèles à la mémoire du Docteur angélique, auraient peut-être eu plus de raisons pour attaquer leur confrère thuringien, qu'ils cherchèrent cependant à défendre contre les accusations d'hérésie, maladroitement formulées par les disciples du Docteur subtil. Les uns comme les autres ont été trompés par les expressions « thomistes » d'une pensée qui ne l'était pas. Étrangère à l'essentialisme univoque de Duns Scot, la conception analogique de l'être divin et créé n'est pas moins éloignée de l'analogie « existentielle » de saint Thomas d'Aquin, auquel le mystique allemand voulait rester fidèle à sa façon.

9. L'analogie d'attribution.

H. Denifle fut le premier à observer que Maître Eckhart comprenait le principe d'analogie applicable à Dieu et à la créature d'une autre façon que ses devanciers, et surtout que saint Thomas²⁷³. Malgré les protestations de M. Otto Karrer²⁷⁴, qui prétendit défendre le caractère thomiste de l'analogie eckhartienne, on est obligé de reconnaître, avec M. Grabmann²⁷⁵, que Maître Eckhart, lorsqu'il parle de Dieu et de créatures, cite habituellement l'exemple classique de l'analogie dite « d'attribution » ; or, d'après saint Thomas²⁷⁶, l'analogie d'attribution, à elle seule, ne saurait suffire à la prédication analogique de l'être. En effet, le sens objectif d'un concept n'est réalisé ici que dans un seul membre de l'analogie : au lieu de s'étendre aux autres membres réellement (*secundum esse*), ce contenu conceptuel ne les atteint qu'intentionnellement (*secundum intentionem*), pour signaler un certain rapport des « analogués » à une réalité qui leur

(273) H. Denifle, *op. cit.*, p. 510.

(274) O. Karrer, *op. cit.*, pp. 273-292.

(275) M. Grabmann, *Neuaugefundene Quaestionen...*, pp. 59-62.

(276) Il faut rappeler cependant que les termes « analogie d'attribution », « analogie de proportionnalité », dont nous nous servons aujourd'hui, sont dus à la classification de Cajetan : chez saint Thomas ces distinctions sont seulement ébauchées et les termes qu'il emploie (surtout pour désigner l'analogie que nous appelons aujourd'hui « d'attribution ») varient d'une œuvre à l'autre. La préférence pour la « proportionnalité » est exprimée, par exemple, dans le Commentaire sur l'Éthique d'Aristote (*In I Eth.*, *lectio 7*) : *Ideo hunc tertium modum (« proportionnalité ») praeferit (Aristote) quia accipitur secundum bonitatem inhaerentem rebus, primi autem duo (deux modes d'« attribution » : ab uno principio et ad unam finem) secundum bonitatem separatam, a qua non ita proprie aliquid denominatur.* — Voir l'ouvrage de M. T.-L. Penido, *Le rôle de l'analogie en théologie dogmatique* (Vrin 1931), surtout les pp. 31-42.

reste étrangère²⁷⁷. Par contre, dans une analogie à quatre membres²⁷⁸, dite « de proportionnalité », où la relation analogique s'établit entre deux rapports différents de l'attribution du même terme, l'analogie n'est pas seulement intentionnelle mais aussi réelle (*secundum intentionem et secundum esse*). Ici le sens réel du concept prédiqué se distribue différemment entre tous les membres, en signalant un rapport de ressemblance qui les unit entre eux²⁷⁹.

On comprend pourquoi saint Thomas a préféré user de ce type d'analogie, en le combinant avec l'analogie d'attribution, pour rapporter à Dieu les perfections que l'on peut connaître dans les créatures. Pour définir une méthode analogique proprement thomiste²⁸⁰, il faudrait la chercher surtout du côté de l'analogie de proportionnalité, car c'est elle qui s'adapte le mieux à la doctrine thomiste de l'être²⁸¹. Cette sorte de prédication analogique se situe, en effet, dans l'ordre existentiel, celui du jugement ; elle met en rapport une proposition *de tertio adiacente*, se référant à la réalité créée, avec un autre mode de prédiquer, avec un jugement d'existence (*de secundo adiacente*) qui nous oblige à identifier avec l'Acte pur d'exister tout ce qui, à partir de l'être créé, est attribué à l'Essence divine²⁸². On trouve donc ici, chaque fois signalé de nouveau, au sujet de chaque perfection créée, le rapport réel de tout ce qui existe et

(277) Pour saint Thomas il s'agit d'une analogie *secundum intentionem tantum, et non secundum esse*, quand *una intentio refertur ad plura per prius et posterius, quae tamen non habet esse nisi in uno* (l'exemple de la santé qu'il donne ici est celui d'Aristote, *Métaphys.* IV, 1003 a, — exemple qui revient souvent chez Eckhart)... *Et hoc est quando una intentio refertur ad plura per prius et posterius; non tamen secundum diversum esse, quia esse sanitatis non est nisi in animali* (*Super I Sent.*, d. 19, q. 5, a. 2, ad 1^{um}). — Dans les textes que nous connaissons de Maître Eckhart il ne s'agit nulle part de distinction entre les modes différents d'analogie. Quand il en parle, c'est presque toujours l'exemple de « santé », « urine », « régime » ou « médecine » qui est cité, avec le sens très net de 1^{re} analogie d'attribution » (voir les notes ci-dessous). Cf. Hans Hof, *op. cit.*, pp. 90-123, sur la « reinkultivierte analogia attributionis » chez Eckhart.

(278) Par exemple, quand on rapproche l'œil qui voit les objets sensibles et l'intellect qui perçoit l'intelligible.

(279) *Sup. I Sent.*, *loc. cit.*: *Vel secundum intentionem et secundum esse; et hoc est quando neque parificatur in intentione communi, neque in esse; sicut ens dicitur de substantia et accidente; et de talibus oportet quod natura communis habeat aliquod esse in unoquoque eorum de quibus dicitur, sed differens secundum rationem maioris vel minoris perfectionis. Et similiter dico quod veritas et bonitas et omnia huiusmodi dicuntur analogice de Deo et creaturis. Unde oportet quod secundum suum esse omnia haec in Deo sint et in creaturis, secundum rationem maioris perfectionis et minoris; ex quo sequitur, cum non possint esse secundum unum esse utrobique, quod sint diversae veritates.*

(280) Quoique la notion de l'analogie n'ait jamais reçue une élaboration systématique chez saint Thomas. Cf. Ét. Gilson, *Le Thomisme* (5^e éd.), p. 153.

(281) Voir, en dehors de l'ouvrage bien connu de T.-L. Penido, l'étude de E. L. Mascall, *Existence and Analogy* (Longmans 1949).

(282) *V. supra*, pp. 309-311.

peut être connu à un mode d'exister unique et inconnaissable, propre à l'Essence divine. S'ajoutant à l'analogie d'attribution, l'analogie de proportionnalité découvre donc non seulement l'incognoscibilité essentielle de Dieu, mais aussi la relation existentielle des êtres créés, composés d'essence et d'*actus essendi* fini, à l'Essence qui n'est rien d'autre qu'un Acte infini d'exister. Si cette méthode analogique permet d'attribuer à Dieu, Cause universelle, les perfections connues dans les créatures, elle ne donne cependant aucune connaissance positive sur la nature divine ni sur la relation du Créateur aux êtres créés. Plutôt négative en ce qui concerne l'Être divin, l'analogie thomiste trouve toute sa valeur positive en faisant connaître le rapport existentiel de tout ce qui est créé et connaissable à la Cause créatrice inconnue²⁸³. Elle prête un sens réel aux jugements affirmatifs tels que « Dieu est Sagesse », « Dieu est Amour », sans abolir pour autant l'« agnosticisme de concept » qui reste absolu dans la mesure où il s'agit de l'Essence divine²⁸⁴. En effet, dans le jugement d'existence qui l'attribue à Dieu, le concept de sagesse ou d'amour sera absorbé par le sens actif de l'« est » — *secundum adiacens*, pour ne signaler rien d'autre que le mode incompréhensible selon lequel Dieu *est*, étant Sagesse ou Amour, sans dire quoi que ce soit sur *Ce qui est*. N'ayant aucune emprise déterminante sur le sujet, le concept prédiqué est ici totalement subordonné au jugement.

Contrairement à l'analogie de proportionnalité qui reçoit tout son sens du jugement, l'analogie dite d'attribution reste étroitement attachée à l'ordre du concept, même quand elle suppose un rapport de causalité en vertu duquel la même notion doit être prédiquée différemment de la cause et des effets. C'est toujours le concept, attribué proprement à l'un des membres de l'analogie, qui détermine ici son attribution impropre aux autres sujets. Le seul moyen d'éviter l'équivoque dans cette attribution aux « analogués » sera de nier, en partant de la définition du concept, le caractère réel de son appartenance analogique. Ainsi, puisque la santé est l'état d'un être vivant, on dira qu'elle n'est pas réellement

(283) ... non enim de Deo capere possumus quid est, sed quod non est, et qualiter alia se habeant ad ipsum (*Contra Gentiles*, I, 30).

(284) « Pour échapper à l'« agnosticisme de concept », auquel certains se résignent mal lorsqu'il s'agit de Dieu, ce n'est pas dans un concept plus ou moins imparfait de l'essence divine qu'il faut chercher refuge, mais dans la positivité des jugements affirmatifs qui, à partir des effets multiples de Dieu, situent, pour ainsi dire, le lieu métaphysique d'une essence que nous ne pouvons absolument pas concevoir ». — Ét. Gilson, *Le Thomisme* (5^e éd.), p. 159, note 2. — E. L. Mascall s'efforce de montrer que saint Thomas combinait les deux types d'analogie en parlant de Dieu : « Without analogy of proportionality it is very doubtful whether the attributes which we predicate of God can be ascribed to him in more than a merely virtual sense ; without analogy of attribution it hardly seems possible to avoid agnosticism » (*op. cit.*, p. 113). La question débattue jusqu'à présent est à savoir laquelle des deux formes d'analogie aurait la priorité dans la philosophie thomiste.

dans l'urine « saine », qui est son signe, ni dans le régime « sain », qui est sa cause. De même, lorsqu'il s'agit de Dieu et des êtres créés, ce type d'analogie conceptuelle, en attribuant la bonté réelle aux créatures, nous obligera à nier son caractère formel dans la Cause divine de bonté, pour prêter à Dieu une bonté virtuelle. Or cet ordre d'attribution, où la créature est le membre principal et Dieu l'« analogué », peut se muer facilement en « apophase d'opposition » : ce qui est attribué aux créatures sera nié en Dieu. C'est dans ce sens que Maître Eckhart déclarait : « Dieu n'est ni bon, ni meilleur, ni le meilleur de tous ; celui qui dirait que Dieu est bon, parlerait de Lui aussi inexactement que s'il disait que le soleil est noir »²⁸⁵. En revanche, si le sens réel du concept de bonté était attribué à Dieu, il faudrait, en vertu du même principe de l'analogie d'attribution, nier la vraie bonté dans les êtres créés « analogués » à la Bonté du Créateur. C'est ce que Maître Eckhart dira, en se référant à l'Évangile (Luc 18, 19) : puisque « personne n'est bon, sinon Dieu », celui qui prie Dieu en Lui demandant un bien particulier prie mal et demande le mal, car le *bonum hoc et hoc* implique la négation du Bien absolu, donc — la négation de Dieu²⁸⁶. Dans ces deux cas contraires d'attribution de la bonté aux créatures et à Dieu²⁸⁷, l'analogie ne se traduit pas par des jugements affirmatifs qui signaleraient un rapport existentiel entre deux termes d'une attribution réelle du concept de bonté. La pensée analogique

(285) *Serm. all.* 9 (Quasi stella matutina), DW I, p. 148. V. *supra*, p. 202 et, *ibidem*, note 123 (sur la condamnation de ce passage). — Le R. P. Théry, dans sa *Contribution à l'histoire du procès d'Eckhart* (dans *La Vie spirituelle*, XIV, n° 3, juin 1926, p. 65) veut voir ici « un début de déviation dans la doctrine traditionnelle » et oppose cette manière de « prêcher la transcendance » en penchant « vers l'agnosticisme » au « bel équilibre qu'avait tracé S. Thomas », équilibre « rompu par l'esprit paradoxal d'Eckhart » (cf. la note 181 du chap. II). En réalité, il s'agit simplement de deux types différents d'analogie : en utilisant l'analogie d'attribution, qui implique nécessairement un décalage entre le sens réel et le sens intentionnel, le mystique thuringien ne pouvait pas établir l'équilibre de « proportionnalité » des effets et de la Cause. D'ailleurs, ce n'était pas son but.

(286) *Exp. in Io.*, C, f° 125^{rb}, ll. 47-55 : Patet ergo quod petens hoc aut hoc malum petit et mala, quia negationem boni et negationem alicuius esse et negationem dei petit ; et ergo non orat nec petit deum, sed orat et petit sibi negari deum, negari sibi esse verum et bonum. Et fortassis hoc est quod in fine orationis dominice oramus liberari a malo, id est non petere malum inclusum in omni hoc et hoc : hec enim privant nos et elongant a bono, vero et uno, que omnia deus sunt vel est. — *Ibidem*, f° 125^{va}, ll. 16-19 : Si vero is qui orat petit quid preter deum qui est ipsum esse prehabens omne esse verum et bonum, utique petit et querit malum et invenit malum. Quod enim aliud est a bono malum est. — Cf. *ibidem*, f° 125^{rb}, ll. 3-7, l'exemple de santé bonne *sine modo* et de médecine *que in se non est bona* (cité plus haut, dans la note 121 du chap. IV).

(287) Voir un autre exemple de l'analogie d'attribution où la bonté appartient réellement à Dieu *qui est et dicitur, Luc 18, 'solus bonus'* ; les créatures sont *sicut dieta, medicina et urina* : celles-ci *nichil prorsus habent sanitatis in se formaliter plus quam lapis vel lignum* (*Exp. in Gen.*, première rédaction (E), LW I, p. 74, n. 128).

s'attache ici exclusivement au concept qui convient ou ne convient pas proprement aux membres de l'analogie.

Quand l'être devient un concept qui ne saurait être réellement prédicat que du seul sujet principal, auquel les autres sujets se rapportent analogiquement, il ne peut s'agir du « *quo est* » mais du « *quod est* ». Le rapport entre le sujet de l'attribution réelle et son « analogué » sera donc conçu, dans le cas d'une « analogie de l'être », en termes d'essence, comme une relation entre ce qui est et ce qui n'est pas vraiment un être. Aussi l'élément négatif sera-t-il le nerf même de l'analogie d'attribution : il n'y a point de santé dans le régime ni dans l'urine ; s'ils sont dits « sains », c'est parce que l'un est la cause et l'autre le signe de la santé qui est dans un être vivant. L'absence du moment existentiel dans l'attribution aux *analogata* prête à ce type d'analogie un caractère de « vérité de prédication », très différent de tout ce qui serait « vérité de l'être » ou des choses en elles-mêmes. Cependant, plus que l'analogie de proportionnalité, cette façon d'attribuer l'être et les perfections à Dieu et aux créatures pouvait répondre aux exigences d'un mystique, car elle signale davantage l'indigence radicale des êtres créés qui reçoivent sans cesse à titre de prêt, plutôt qu'ils ne possèdent vraiment, l'être et tout ce que Dieu leur confère *de mera gratia*²⁸⁸.

En citant des exemples d'analogie, Maître Eckhart insiste spécialement sur le moment négatif de l'attribution aux analogués : « c'est bien la même santé, celle qui est dans l'être vivant, ce n'est pas une autre dans le régime et l'urine, de sorte qu'il n'y a en eux absolument rien de la santé comme telle, pas plus que dans une pierre ; si l'urine est dite saine, c'est uniquement parce qu'elle signale cette santé numériquement identique qui est dans l'être vivant »²⁸⁹. L'exemple du cercle, signe conventionnel pour faire savoir qu'il y a du vin dans une taverne ou dans un tonneau²⁹⁰, souligne davantage le caractère purement prédicamental de l'attribution analogique chez Maître Eckhart. Dans son long exposé sur la nature des propositions affirmatives au sujet de Dieu²⁹¹, Eckhart fait une remarque spéciale²⁹² sur la nécessité de distinguer, dans le discours et la pensée, entre ce qui concerne « les êtres ou les choses » dans leur *esse* et ce qui constitue les prédicaments des choses uniquement dans la prédi-

(288) *V. supra*, pp. 295-296.

(289) *Exp. in Eccli.*, Den. 588, C, f° 82^{rb}, ll. 38-45 LW II, p. 280, n. 52: Sanitas una eademque que est in animali ipsa est, non alia, in dieta et urina ; ita quod sanitas, ut sanitas, nichil prorsus est in dieta et urina, non plus quam in lapide, sed hoc solo dicitur urina sana, quia significat illam sanitatem eandem numero que est in animali, sicut circulus vinum, qui nichil vini in se habet. — Voir un passage similaire, tiré de la première défense de Maître Eckhart, in *Archives...*, I, p. 169. — Cf. *Utrum in deo...*, LW V, p. 46, n. 11.

(290) M. Hans Hof, *op. cit.*, p. 90, parle d'une « couronne de paille » (Strohkrantz). Cet exemple est fréquent chez Eckhart.

(291) *Exp. in Ex.*, LW II, pp. 40-82, nn. 34-78.

(292) *Ibidem*, pp. 58-60, n. 54.

cation. Si l'on veut éviter toutes sortes de difficultés inextricables, il faut donc se rappeler que les catégories d'Aristote ne sont pas les dix premiers êtres (*entia*) ou choses (*res*), mais les dix premiers genres qui, dans l'ordre de l'être, n'en connaissent qu'un seul : la substance. C'est l'être proprement dit, désigné directement (*in recto*) par la première catégorie. Quant aux autres catégories, elles forment les neuf prédicaments qui ne sont pas *entia* mais *entis* : ce qui est attribué à l'être. Si on les appelle « êtres » c'est uniquement dans un sens indirect (*in obliquo*), par analogie à l'être unique qui est la substance. Les deux exemples d'analogie d'attribution (l'urine dite saine et le « cercle de vin »), avec tout ce qu'ils comportent comme négation de l'être réel, sont cités ici par Maître Eckhart pour mettre en évidence que la vérité prédicamentale ne peut être qu'analogique quand on la rapporte à l'ordre réel de l'*esse*. Univoques en tant que dix *genres* logiques de prédication (où la première catégorie veut dire « essence seconde »), les catégories ne le sont plus lorsqu'il s'agit de l'être réel, celui de la substance à laquelle les accidents classés sous les neuf genres prédicamentaux se rapportent analogiquement : *analogice ad unum ens absolute*.

La raison métaphysique invoquée par Maître Eckhart est aristotélicienne et thomiste : seule la forme substantielle confère l'être ; les accidents ne donnent pas l'*esse* mais reçoivent l'être du sujet ; ils ne font que modifier l'être unique de la substance dans le sens de qualité, de quantité et d'autres genres prédicamentaux, pour en faire un *ens quale*, *quantum*, etc. Rappelons cependant que saint Thomas, pour distinguer l'analogie de proportionnalité de celle d'attribution, cite justement l'exemple de la substance et des accidents : le terme *ens* convient à l'une et aux autres réellement, quoique d'une façon différente, *secundum rationem maioris vel minoris perfectionis*²⁹³. Bien qu'il soit *ens entis*, l'accident possède réellement l'être, car il participe, dans le sujet, au même acte d'*esse* par lequel existe la substance. Il n'est pas un « être par soi », puisqu'il n'exerce pas, comme un *ens* substantiel, son propre acte d'exister ; c'est la raison pourquoi l'accident est un *ens* imparfait, recevant l'existence dans un autre. Mais les deux, aussi bien l'accident que la substance, dans cet exemple de « proportionnalité », cité par saint Thomas, impliquent un rapport réel à l'*esse* qui leur confère différemment le titre de l'*ens*. Une conception différente de l'être se révèle chez Eckhart par le fait qu'il veut appliquer au même cas l'analogie d'attribution, ce qui entraîne un changement dans la distribution analogique : l'accident se dit *ens* ou *res* uniquement dans l'ordre de la prédication, par rapport au seul *ens* réel qui est la substance par rapport à laquelle l'accident est « analogué ». Ici il n'y a plus de place pour l'acte d'exister grâce auquel non seulement la substance, dans son être actuel, mais aussi l'accident,

(293) V. *supra*, p. 313 et note 279.

dans son *inesse*, serait réellement un être, un *ens entis* existant par l'exister de la substance. *Entia* seulement dans le sens impropre de l'analogie d'attribution (comme l'urine et le cercle par rapport à la santé et au vin), les accidents pour Maître Eckhart ne sont pas, à proprement parler, des « êtres de l'être », mais uniquement *entis*²⁹⁴, ce génitif désignant des modifications de « ce qui est » réellement. L'utilisation de l'analogie d'attribution a donc été dictée ici par une ontologie où *esse* veut dire « être quelque chose ». Si l'accident est dit *ens* analogiquement à son sujet, c'est qu'un prédicament accidentel, sans affirmer que l'accident soit réellement quelque chose, signale la manière dont la substance est ce qu'elle est, étant un *quale* par la qualité, un *quantum* par la quantité, etc. Il s'agit toujours d'un seul *ens* réel qui est « ce quelque chose » uniquement par sa forme substantielle.

En déterminant le sujet selon les modes différents, les accidents le limitent plutôt qu'ils ne l'augmentent ou enrichissent dans ce qu'il est réellement en tant qu'*être*. Si les accidents ne s'ajoutent pas à la forme par laquelle un suppôt créé est un *ens*, c'est qu'ils « tombent » dans un domaine inférieur à celui de l'être²⁹⁵. En effet, ils appartiennent au devenir, au *fieri* qui aboutit à la génération de la forme dans la matière, mais s'oppose, dans son caractère d'altération et de corruption, à la stabilité de l'*esse*, à la forme engendrée qui confère au composé sa détermination essentielle, son titre d'*ens* réel. La pensée essentialiste de Maître Eckhart peut s'accorder ici avec un certain aristotélisme, mais elle reste étrangère à la doctrine de l'être proprement thomiste. La raison métaphysique pourquoi l'être s'attribue aux accidents par analogie à l'*ens* réel unique ne tient pas à leur mode propre d'« exister dans » le sujet (*in-esse*), mais uniquement à la façon dont ils déterminent un *quod est* individuel, en restant en deçà de tout ce qui le constitue comme un *ens* réel. En tant qu'« êtres » par analogie, les accidents sont donc, en quelque sorte, extérieurs à l'être réel qui est la substance : *sunt ergo omnia huius modi entia sive res extra analogice ad unum, quod est ens et res, scilicet substantia*²⁹⁶. Les déterminations différentes exprimées par les prédicaments appartiennent à une substance particulière comme ses modes d'être un *ens*, sans que cela permette d'attribuer aux accidents la moindre « entité » : être analogiquement à un être réel, c'est n'être rien

(294) Saint Thomas s'exprime parfois de cette façon (cf. I^a, q. 45, a. 4), en se référant à Aristote (*Métaphys. VII, 1, 1028 a*).

(295) Dans l'*Exp. in Io.*, en opposant les accidents à la forme substantielle, Maître Eckhart dit ceci : *Accidentia vero, puta qualitates, hoc ipso quod descendunt et cadunt a forma substantiali, non dant esse composito simpliciter et incident sive cadunt in naturam contrarii quidem, alterantis et corrumpentis* (C, f^o 120^{va}, ll. 4-8). — Le dernier traité de l'*Opus propositionum* (14) devait être consacré aux deux contraires : la substance et l'accident (LW I, p. 151, n. 4).

(296) *Exp. in Ex.*, LW II, p. 59, n. 54.

d'autre qu'un mode différent de la même réalité. L'être que l'accident reçoit dans le sujet est le même être ou la chose unique, mais considérée sous un certain rapport qui n'est pas celui de la substance. *L'ens quantum* ou *quale* est toujours l'être numériquement un, dont les accidents quantitatifs ou qualificatifs ne sont que des modes selon lesquels un être est « étendu, long ou court, blanc ou noir », car l'accident, « qu'il soit quantité ou qualité », ne donne pas l'être à la substance et « n'est pas un *ens* »²⁹⁷. Cette doctrine des accidents, d'après laquelle ils seraient privés d'être réel « en tant qu'accidents »²⁹⁸, représente un cas particulier de l'analogie d'attribution appliquée par Maître Eckhart aux problèmes de l'être.

A la fin du développement qu'il consacre à l'être réel des choses et à l'être intentionnel de leurs prédicaments, Maître Eckhart donne une définition de l'« analogue » par rapport à l'« équivoque » et à l'« univoque »²⁹⁹ : l'équivoque suppose une distinction entre les choses différentes (désignées improprement par le même terme) ; l'univoque cerne des différences dans le sein de la même réalité ; quant à l'analogie, il ne désigne ni les choses diverses, ni des différences dans une seule réalité, mais l'unique distinction qu'il signale se rapporte aux modes différents « de la seule et même chose, numériquement identique, qui est la substance une fois constituée dans la nature des choses et dans l'être par la forme ». Cette définition de l'analogie d'attribution est très restreinte : non seulement elle ne saurait s'appliquer à un rapport qui transcende les cadres de l'être créé, mais encore elle est faite uniquement en fonction des attributs accidentels et de l'être formel d'une substance numériquement identique. Si l'on voulait étendre ce principe de rapport analogique, ainsi formulé, au niveau du rapport analogique entre êtres créés et *Ens* divin³⁰⁰, on pourrait attribuer sans scrupule au mystique thuringien un panthéisme de la substance absolue et unique, comparable à celui de Spinoza. Cependant rien n'autorise cette « métabase dans un autre genre » que Maître Eckhart lui-même n'a jamais faite.

(297) *Utrum in deo...*, LW V, p. 47, n. 11.

(298) Mgr. Grabmann, en commentant les « Questions parisiennes » de Maître Eckhart, remarque à ce sujet : « Es braucht nicht eigens hervorgehoben zu werden, dass Eckhart, wenn er den Akzidenzien jede Realität abstreitet, sich von der aristotelisch-thomistischen Metaphysik des Akzidenz entfernt. So sehr Thomas mit Aristoteles die wesenhafte Hinordnung des Akzidenz auf die Substanz betont, so sehr wahrt er aber auch den realen Unterschied zwischen der Substanz und den Akzidenzien, wie schon seine Lehre vom realen Unterschied zwischen Seelensubstanz und Seelenvermögen beweist » (*Neuaufgefundene Quaestionen...*, p. 62).

(299) *Exp. in Ex.*, LW II, p. 60, n. 54 : *Sciendum ergo quod haec est differentia aequivoci, univoci et analogi, quod aequivocum distinguitur per res diversas, univocum per rei eiusdem differentias, analogum autem nec sic nec sic, sed solum per modos unius eiusdem rei numero, constitutae iam in rerum natura et in esse per formam, quae est substantia.* — Cf. S. Thomas, *Sup. I Sent.*, d. 22, q. 1, a. 3, ad 2^{um}.

(300) C'est ce que M. Galvano della Volpe avait cru pouvoir faire.

Lorsque Eckhart attache le sens réel de l'*ens* à l'être formel de la substance créée, comme dans la définition de l'analogie que nous venons de citer, Dieu, supérieur aux formes substantielles, sera dit « analogué » à l'être formel des créatures et, à ce titre, le sens direct de l'*ens* lui sera refusé, comme il doit être refusé à l'autre « analogué », à l'accident qui est inférieur à la forme³⁰¹. *Sic etiam dico quod deo non convenit esse nec est ens, sed est aliquid aliud esse*³⁰². Le mode d'être ou, plutôt, de ne pas être réellement un *ens* n'est pas le même pour les accidents et pour Dieu, comme il n'est pas le même pour l'urine (signe) et le régime (cause) dans l'exemple de la santé. Le moment de causalité qui intervient ici permettra, comme dans le cas de la bonté, cité plus haut³⁰³, de rapporter le sens réel du concept d'*esse* ou d'*ens* tantôt à l'effet créé, tantôt à la cause divine, sans que ce renversement de perspective doive supposer nécessairement un changement dans la doctrine métaphysique de l'être. La négation de l'être en Dieu, dans les « Questions parisiennes » de Maître Eckhart, ne contredit nullement la première thèse de l'« Opus propositionum » : *Esse est Deus*. Il ne s'agit pas de deux phases différentes dans le développement de la pensée d'Eckhart, comme nous l'avons déjà dit plus haut³⁰⁴, mais de deux positions dialectiques opposées ou, pour être plus précis, des deux manières contraires d'appliquer l'analogie d'attribution à Dieu et à la créature.

10. « Qui edunt me adhuc esuriunt ».

Le Commentaire sur quelques autorités tirées du chapitre 24 (versets 23, 27-31) de l'*Ecclesiastique* devait avoir, pour Maître Eckhart, une importance doctrinale particulière ; en effet, cette pièce exégétique, composée de sermons et leçons (*lectiones*) faits devant le chapitre des Frères Prêcheurs³⁰⁵, représente plutôt une série de problèmes théologiques traités

(301) *Utrum in deo...*, LW V, pp. 46-47, n. 11.

(302) *Ibidem*, p. 47, n. 12. Cette phrase, où l'être est refusé à Dieu, est une conclusion et répond au commencement du passage sur les accidents qui n'ont pas l'être formel : *Unde, sicut alias dixi, cum accidentia dicantur in habitudine ad substantiam... sic etiam dico*, etc. Le principe de l'analogie d'attribution est ici nettement formulé : *in his quae dicuntur secundum analogiam, quod est in uno analogatorum formaliter, non est in alio*. Ceci est confirmé par l'exemple classique de santé, régime et urine.

(303) *V. supra*, p. 315.

(304) *V. supra*, pp. 210-217. Cf. la critique de la théorie des « deux phases doctrinales » par M. E. Seeberg, *Eckhartiana I*, in *Zeitschrift für Kirchengeschichte*, 56 (1937), p. 94.

(305) Sans doute un chapitre provincial, malgré l'*explicit* dans les deux mss, E et C : *explicunt sermones facti ad fratres predicatorum in capitulo generali*. Voir, à ce sujet, les remarques de H. Denifle, *op. cit.*, p. 564, et de M. Josef Koch, dans LW III, *Zur Einführung*, p. xvii s. — M. Reffke place ces « leçons sur l'Ecclesiastique » entre la première réfaction de l'*Exp. in Gen.* et le Commentaire sur la Sagesse (*op. cit.*, p. 80 cf. p. 79). [Les pages d'Eckhart ici commentées ont été publiées peu après la mort de V. Lossky dans l'édition de Stuttgart, LW II, p. 270 sq.]

devant un auditoire compétent. C'est ici, dans le commentaire sur le texte *Qui edunt me adhuc esuriunt* (v. 29), qu'il faut chercher des éclaircissements plus précis sur la nature de l'analogie. L'autorité même, choisie par Maître Eckhart pour traiter la question de la Cause divine et ces effets créés, est assez éloquente : manger sans jamais être rassasié, en ayant faim toujours davantage, — cette métaphore répond exactement à la condition de l'« analogué » dans une analogie d'attribution causale : il a et il n'a pas le contenu réel du concept attribué proprement à la cause. Se rendant compte, sans doute, du caractère particulier de sa conception de l'analogie (qui a pu provoquer déjà quelques critiques), Maître Eckhart insiste devant ses confrères, avec une assurance doctrinale, sur la nécessité d'entendre l'analogie de l'être et des perfections dans le sens qu'il veut lui prêter, sens dont la vérité est fondée sur un témoignage de l'Écriture. « Il faut remarquer, dit-il, que certaines personnes, pour avoir mal compris et désapprouvé ce caractère de l'analogie, se trouvent dans l'erreur jusqu'à présent. Quant à nous, en concevant l'analogie dans son vrai sens, comme il a été montré dans le premier livre des Propositions³⁰⁶, nous dirons ceci : c'est pour exprimer cette vérité de l'analogie de toutes choses à Dieu qu'il a été dit très bien : ceux qui me mangent ont faim davantage. Ils mangent, car ils sont ; ils ont faim, car ils sont par un Autre qu'eux-mêmes »³⁰⁷.

Dans le même passage, un peu plus haut, la différence entre l'univoque, l'équivoque et l'analogue est exprimée en termes très proches de la définition qui a été donnée dans l'*Exp. in Exodum*. Cependant l'analogie reçoit ici un sens plus large ; il ne s'agit plus des modes d'être prédicables d'une substance individuelle, réalisée dans la nature des choses créées ; le sens réel de l'attribution s'attache simplement à la *res* unique dont les analogués sont des modes³⁰⁸. Dans l'exemple qui suit cette définition l'accent est mis, avant tout, sur l'identité du contenu conceptuel (*sanitas*

(306) Il s'agit, sans doute, du premier traité de l'*Opus propositionum* où Eckhart devait parler de *esse et ente et eius opposito quod est nihil* (Prologue général, LW I, p. 150, n. 4).

(307) Den., 589 ; C, f° 82^{va}, ll. 8-15 ; LW II, p. 282, n. 53 : Notandum autem, quod hanc naturam analogie quidam male intelligentes et improbantes errarunt usque hodie. Nos autem, secundum veritatem analogie intelligendo, sicut ex primo libro propositionum declaratur, dicamus quod ad significandam hanc veritatem analogie rerum omnium ad ipsum deum dictum est optime : 'qui edunt me, adhuc esuriunt'. 'Edunt' quia sunt, 'esuriunt' quia ab alio sunt. — Nicolas de Cues a marqué en marge la première et la dernière phrases de ce texte.

(308) Den., 588 ; C, f° 82^{rb}, ll. 31-38 LWII, p. 280, n. 52 : Rursus nono, advertendum quod distinguuntur hec tria : univocum, equivocum et analogum. Nam equivocum dividuntur per diversas res significatas, univoca vero per diversas rei differentias, analogica vero non distinguuntur per res, sed nec per rerum differentias, sed per modos unius eiusdemque rei simpliciter. — C'est à peu près cette définition de l'analogie (empruntée à la première réponse de Maître Eckhart) qui figure dans l'Acte d'accusation (éd. Théry, in *Archives...*, I, p. 169).

una eademque... non alia) dans les membres de l'analogie³⁰⁹. Pourtant, si l'équivoque est exclue, l'univocité du concept ne supprime pas le caractère analogique de l'attribution, dans la mesure où le concept univoque attribué aux sujets « analogués » implique la négation du moment existentiel (*sanitas, ut sanitas, nichil prorsus est in dieta et urina*)³¹⁰. Si pour saint Thomas l'analogie est une manière de parler de Dieu et des créatures *non secundum puram aequivocationem*³¹¹, il semble que, pour Maître Eckhart, elle est un moyen de prédiquer de la Cause première et des effets l'être et les perfections *non omnino univoce*. Ce mode de prédication « non tout à fait univoque », propre à l'analogie d'attribution, tient à son caractère purement conceptuel : régie par les lois logiques d'identité, de contradiction et du tiers exclu, l'analogie de l'être chez Eckhart donne lieu à une dialectique de l'être et du non-être, dialectique qui reste étrangère à l'analogie de proportionnalité, fondée sur le jugement existentiel.

Nous pouvons répondre à présent à la question posée au début de ce chapitre³¹² : à quelles conditions la pensée « analectique » peut-elle aller de pair avec la dialectique dans une même doctrine de l'être ? Une telle alliance est difficilement imaginable dans une ontologie où le moment de l'exister, très prononcé, veut que l'on exploite à fond l'analogie de proportionnalité, afin de révéler un rapport réel de ressemblance, même si un membre de l'analogie doit rester radicalement dissemblant. Au contraire, l'accord ou le parallélisme d'expressions analogiques et dialectiques ne sera que très naturel dans une ontologie essentialiste, où l'utilisation exclusive de l'analogie d'attribution mettra en relief le rapport négatif, la non-identité des sujets d'une attribution, et, en même temps, l'identité du concept attribué³¹³. Lorsque « être » signifie « être quelque

(309) *V. supra*, p. 165, note 289.

(310) *V. ibidem*.

(311) *Contra Gentiles*, I, 33.

(312) *V. supra*, p. 260.

(313) Sur le rapport. entre l'*analogia entis* et la dialectique, voir la P. E. Coreth, signalé plus haut (note 42). D'après l'auteur, le rapport négatif dans l'« analogie de l'être » serait la dissemblance, tandis que dans la dialectique ce serait la contradiction. C'est pourquoi ces deux méthodes ne pourraient jamais aller ensemble : la pensée analogique du Moyen Age et la pensée dialectique de Hegel s'excluent mutuellement. En ce qui concerne la dialectique hégélienne, nous acceptons pleinement la conclusion du R. P. Coreth : elle ne peut pas s'accorder avec la « pensée analogique » médiévale. Cependant la raison invoquée par l'auteur pour refuser tout accord possible entre l'analogie et la dialectique ne peut être acceptée, comme il nous semble, que pour la pensée analogique de saint Thomas. En effet, les considérations du R. P. Coreth ne sont justifiables que dans la mesure où l'analogie dite « de proportionnalité » donne la place au moment de la similitude. Dans l'analogie dite « d'attribution », que Maître Eckhart pratique exclusivement en parlant de l'être, le moment négatif est régi par la contradiction, ce qui ouvre la voie à une dialectique de l'être divin et créé dans la pensée d'Eckhart. Ceci reste vrai lorsqu'il parle de *dissimilitudo-similitudo*, car ces moments opposés se réduisent, en fin de compte, pour le mystique thuringien, à l'opposition entre l'altérité et l'identité.

chose », la définition conceptuelle de ce qui est réellement exclusif de l'attribution de l'être à l'analogué : si l'esse est l'être formel d'une substance créée, Dieu n'est pas l'être ; si l'être signifie « Être-Dieu », toutes les créatures sont « un pur néant ». Dans les deux cas la tâche du théologien qui veut parler analogiquement de l'être divin et créé sera d'élucider le *mode* selon lequel l'analogué n'est pas, à proprement parler, un être. Ce « mode de ne pas être » constitue, dans l'analogie eckhartienne, le pôle d'équivocité qui doit contrebalancer antinomiquement celui de l'univocité. Puisque dans le texte de l'*Exp. in Eccli.*, que nous analysons, l'être et les perfections des créatures sont conçues en rapport analogique à Dieu, membre principal de l'attribution, le « mode » négatif propre aux créatures sera de recevoir la réalité divine sans la posséder vraiment, dans la mesure où la Cause première reste extérieure aux êtres créés.

*Ens autem sive esse et omnis perfectio, maxime generalis, pura esse, unum, verum, bonum, lux, iustitia et huiusmodi, dicuntur de deo et creaturis analogice. Ex quo sequitur quod bonitas, iustitia et similia bonitatem suam habent totaliter ab extra, ab aliquo ad quod analogantur, deo scilicet*³¹⁴. « S'analoguer » à Dieu veut dire, pour les créatures, recevoir de Lui un contenu qui, étant propre à Dieu dans l'identité de sa perfection, devra rester extérieur à ceux qui le reçoivent. On sera plus fidèle à la pensée de Maître Eckhart en disant que c'est le sujet créé « analogué à Dieu » qui reste extérieur à la perfection qu'il reçoit. Mais, de toute façon, cette extériorité, qui est le mode selon lequel le sujet créé reçoit l'être et les perfections « de l'Autre » (*ab alio*), sans acquérir en lui-même une condition quelconque qui garantirait la stabilité de son être créé, sans avoir aucun « acte d'exister » qui lui serait propre, doit signifier, pour Eckhart, une dépendance d'autant plus étroite vis-à-vis de la Cause première, une immédiation ontologique plus manifeste dans le rapport des créatures au Créateur. En prêtant à l'être le sens absolu de *summum et summe esse*, Maître Eckhart cite saint Augustin pour dire qu'il n'y a pas « d'autre artère pour puiser l'être ailleurs qu'en Dieu » même³¹⁵. C'est encore à

(314) Den., 588 ; C, fo 82^{rb}, ll. 45-50 [LW II, p. 281, n. 52]. Cf. un passage correspondant dans l'Acte d'accusation (tiré de la première défense de Maître Eckhart) : *Et tunc postea addit quod sic per omnia in proposito bonum, sicut et ens, analogice se habent in deo et in creatura. Ipsa enim bonitas que in deo est, et que deus est, ab ipsa sunt boni omnes boni* (éd. Théry, in *Archives...*, I, p. 169).

(315) Suite du texte cité LW II, p. 281 : *Et hoc est quod dicit Augustinus de ipso esse quidem, primo Confessionum circa medium, quod nulla vena trahitur aliunde a quo esse sit, preterquam a deo qui est summum et summe esse, ut dictum est supra, in secunda expositione.* — Cette citation, qui revient souvent sous la plume d'Eckhart, faite de mémoire, est très libre. Saint Augustin dit (*Conf. I, 6, 10* : éd. « Les Belles-Lettres », I, p. 9) : *An quisquam se faciendi erit artifex ? Aut ulla vena trahitur aliunde, qua esse et vivere currat in nos, praeterquam quod tu facis nos, domine, cui esse et vivere non aliud atque aliud est, quia summe esse atque summe vivere id ipsum est ?*

saint Augustin qu'il se réfère en insistant sur l'identité invariable des perfections telles que la justice, la lumière, la vie, la vérité, perfections que les créatures ne peuvent avoir autrement qu'en Dieu³¹⁶.

En résumant tout ce qui a été dit dans une brève formule, Maître Eckhart définit la nature du rapport analogique et tire la conclusion sur le mode dont les créatures participent à l'être et aux perfections divines : *Colligatur et formetur breviter sic ratio : analogata nichil in se habent positive radicatum forme secundum quam analogantur. Sed omne ens creatum analogatur deo in esse, veritate et bonitate. Igitur omne ens creatum habet a deo et in deo, nec in se ipso, ente creato, esse, vivere, sapere, positive et radicaliter. Et sic semper edit, ut productum est et creatum, semper tamen esurit, quia semper ex se non est sed ab alio*³¹⁷.

Le rapport analogique des êtres créés à Dieu, conçu par Maître Eckhart comme une « analogie d'attribution », où le *princeps analogatum* est le seul à réaliser un contenu conceptuel que les *analogata minora* ne sauraient posséder intrinsèquement, en eux-mêmes³¹⁸, reçoit ici son expression métaphysique. La « vérité de l'analogie » doit signaler une dépendance des sujets analogués vis-à-vis de la *forme* par laquelle ils « s'analoguent » au sujet principal de l'attribution. Or, contrairement à la fonction de toute forme qui donne à une substance son être déterminé de « telle ou telle chose », ou quelque propriété accidentelle (par exemple, la blancheur), la forme signalée par le concept de l'attribution analogique n'entre pas en composition avec les sujets qui en dépendent : elle ne « s'enracine » pas mais reste indépendante et détachée des sujets qu'elle pénètre sans les informer, sans y « adhérer formellement ». Cette causalité non-formelle exercée par une forme nous est déjà connue, car nous avons vu Maître Eckhart citer, à propos des agents analogiques, l'exemple de la « forme du ciel » : elle pénètre le milieu illuminable par sa « perfection formelle » (la lumière), sans jamais « s'enraciner » dans l'air qui doit être illuminé *semper et continue ab extra*³¹⁹. Nous savons également que ce type de causalité, propre aux agents analogiques *in naturalibus* (et qu'on peut observer surtout dans le milieu éclairé par un luminaire), donne une

(316) Suite du texte : De iustitia vero dicit idem Augustinus, libro 3^o Confessionum : ' Iustitia ubique et semper, non alibi alia nec alias aliter, secundum quam iusti sunt omnes laudati ore dei '. De luce autem, vita et veritate frequenter idem dicit, ut patet super illo Io. 1^o : ' lux vera illuminat omnem hominem '. — Sur la justice, *Conf. III*, 7, 13 (éd. « Les Belles-Lettres », I, p. 55) ; sur la lumière et la vérité, sans doute ce passage du Commentaire de S. Augustin sur S. Jean, tr. 2, 9 (PL 35, col. 1391) : Quare additum est ' vera ' ? Quia et homo illuminatus dicitur lux ; sed vera illa est quae illuminat.

(317) Nous citons d'après C, f^o 82^{rb}, l. 60-82^{va}, l. 8. Den., 588-589, donne une variante : *ut productum est et creatum*. [Texte retenu, par Koch, LW II, p. 282, n. 53. *Causatum* est une correction de N. de Cues sur le texte de C qui portait *tantum*.]

(318) Cf. T.-L. Penido, *op. cit.*, p. 37.

(319) *V. supra*, p. 290.

certaine idée de l'action créatrice de Dieu³²⁰. Mais le texte cité de l'*Exp. in Eccli.* nous apporte quelque chose de nouveau, car la notion de cette forme « non enracinée positivement » est introduite à présent dans la définition de l'analogie d'attribution. La prédication par analogie trouve donc son fondement dans les propriétés des agents analogiques, lorsque la signification réelle du concept (= forme) est attribuée à un sujet qui se comporte comme une cause vis-à-vis des analogués dans lesquels le même concept n'est pas réalisé. Se rapporter analogiquement à sa cause, c'est dépendre d'une forme qui a sa racine dans l'agent supérieur et n'adhère nullement aux sujets « analogués » sur lesquels cet agent exerce une causalité analogique. Tel est le sens de la définition donnée par Maître Eckhart à l'analogie d'attribution causale.

Cette définition servira de prémisse majeure dans un syllogisme dont la conclusion déterminera la nature du rapport analogique des créatures à Dieu. Il faudra donc que, dans la mineure, on établisse qu'il y a une forme selon laquelle les êtres créés sont analogués à Dieu. Ceci ne présente aucune difficulté pour une doctrine où Dieu peut être considéré comme la Forme absolue de tout ce qui est. Nous avons déjà rencontré des textes d'Eckhart qui faisaient de l'*Esse* divin la forme³²¹ ou, du moins, le principe formel de l'action créatrice³²². Dans l'*Exp. in Eccli.*, avant d'aborder la question de l'analogie, le Dominicain allemand disait : *formae per quas agunt secunda agentia, id quod sunt formae et actus a deo sunt, qui est primus actus formalis*³²³. La même expression, dans l'*Exp. in Sap.*, semble attribuer la causalité formelle à Dieu-Sagesse qui « déduit le juste » en lui conférant la justice : *quia ipse est primum movens, et primus actus formalis, et finis ullimus in omni opere artis et naturae*³²⁴. On peut citer bien d'autres passages qui vont dans le même sens³²⁵. Puisque le

(320) *V. supra*, pp. 291-292.

(321) *Exp. in Sap.*, in *Archives...*, IV, p. 287 : *ipse est actualitas et forma actuum omnium et formarum*. Cf. *Exp. in Ex.*, cité dans la note 177 du chap. II : *Facede Dieu = Forme = Essence divine*.

(322) *V. supra*, pp. 87-88, note 197 : *Esse = « Forme »* de l'action divine « toute-puissante », c'est-à-dire, « s'étendant à tout ce qui est ou peut être », Cf. pp. 159-160.

(323) *Den.*, 586-587, collationné avec C, f° 82^{ra}, l. 58-82^{rb}, l. 1. [LW II, p. 278, n. 50.]

(324) *Archives...*, IV, p. 309. — Cette expression a semblé ambiguë au R. P. Théry (*ibidem*, note 4). Cf. *op. cit.*, III, p. 401 : *principium omnis formalis perfectionis, utpote primus actus formalis qui est esse*.

(325) Par exemple, tous les textes où le rapport *esse-ens* est assimilé à celui de *albedo-album*. Voir quelques références dans la note 275 du chap. III. — M. Muller-Thym, *op. cit.*, p. 80, cite Robert Grosseteste et Albert le Grand, pour lesquels Dieu est aussi la « Forme » ou la Cause formelle, dans un sens qui n'est pas hylémorphique mais exemplaire (on pourrait citer aussi les Chartreux). D'après le critique américain, Maître Eckhart ne saurait jour de cette « saving qualification », vu son insistance sur l'« immédiation » de l'*esse*. Oui, mais la « qualification salutaire » chez Eckhart est dans le rapport *analogique* à la Forme absolue : ici réside la différence entre le rapport de l'*ens* à *esse* et celui de l'*album* à *albedo*.

moment formel peut être trouvé en Dieu, la mineure du syllogisme pourra bien s'accorder logiquement avec la majeure, en indiquant, dans le rapport analogique des créatures à Dieu, ce qui doit correspondre à une forme « enracinée » dans le sujet principal (cause), « non enracinée » dans les analogués mineurs (effets) : c'est l'être et ses attributs transcendants³²⁶. La conclusion permettra de définir la nature de l'analogie des êtres créés à Dieu : un être créé n'a pas en lui-même, mais reçoit uniquement « de Dieu et en Dieu », l'être, la vie, la sagesse³²⁷, car ces prédicats analogiques signalent une dépendance vis-à-vis de la Forme-*Esse* qui demeure séparée de l'*ens* créé, « en tant qu'il est un être créé ». L'*esse* — attribut commun de tout ce qui est, le *vivere* — être de tout ce qui vit, le *sapere* — vie et, par conséquent, être de tous les animaux raisonnables, n'ont aucune racine dans les sujets créés. Attribués aux créatures, ils dénotent, dans le concret, une participation différente à la Forme absolue d'être, mais l'on ne peut trouver rien qui soit positivement formé par l'*Esse* dans les *entia* créés qui le « mangent » sans cesse, sans jamais en être rassasiés.

L'exposé sur la « vérité de l'analogie » que nous venons d'analyser peut être complété par d'autres textes, tirés de la même leçon sur *Qui edunt me adhuc esuriunt*, car tout ce commentaire concerne le rapport analogique des créatures à Dieu. Nous avons déjà cité un passage sur le non-enracinement de l'*esse* qui « n'est pas fixé, n'adhère pas, ne commence pas » dans les *entia* créés, mais se comporte vis-à-vis des créatures comme la lumière qui affecte le milieu illuminable sans s'y attacher³²⁸. Ce détachement de la Forme répond à l'inégalité du principe et des principiés que l'on trouve toutes les fois qu'il s'agit d'une perfection commune à plusieurs sujets qui la reçoivent ou, dans le cas de l'être, d'un attribut commun à toutes choses. Pour qu'il en fût autrement, c'est-à-dire pour que le principe de l'être se trouvât à un niveau d'égalité avec les « principiés », il aurait fallu que l'un des êtres fût la « racine », l'« artère », le

(326) Cf. *Exp. in Gen.* (première rédaction), LW I, p. 74, n. 128 (= C, fo 13^{rb}, ll. 40-51) : *Primo quod bonitas et eius ratio totaliter et se toto (C : et tota) consistit in fine solo et est idem cum fine ipso convertibiliter. Propter quod deus, utpote finis omnium, est et dicitur, Luce 18, 'solus bonus'. Ex fine ergo accipit bonitatem omnem quam habet ens quodlibet citra finem, sicut dieta, medicina et urina nichil prorsus habent sanitatis in se formaliter plus quam lapis vel lignum, sed ab ipsa sola sanitate, que in animali est formaliter, dicuntur sana, secundum naturam analogie qua omnia huiusmodi transcendentia se habent ad creaturas, puta ens, unum, verum, bonum.*

(327) *Esse, vivere, sapere*, dans ce texte de l'*Exp. in Eccli.*, doivent être rapprochés des passages nombreux où Maître Eckhart établit, après Saint Augustin (*De lib. arb. II*, 3, 7 : PL 32, coll. 1243-1244) et saint Thomas (I^a, q. 4, a. 2, ad 3^{um}), la réductibilité de l'*intelligere* au *vivere* et du *vivere* à l'*esse* sur le plan abstrait. Cf., par ex., *Exp. in Io.*, LW III, pp. 51-53, n. 63 (voir, *ibidem*, les notes avec références à d'autres textes latins ou allemands d'Eckhart).

(328) *V. supra*, pp. 292-293.

principe de soi-même et de tous les autres³²⁹. Or nous avons vu que les agents exerçant une causalité universelle, les principes dits essentiels ou originels, ne sont pas univoques mais analogiques³³⁰, participés sur un degré inférieur par les « principiés » qui ne sont jamais égaux à leur principe³³¹. Ceci est d'autant plus vrai quand il s'agit de la Cause première, analogique par excellence, d'où les créatures tiennent l'être « désiré par toutes choses ». *Nullum autem ex entibus est, nec in ipso est radix esse*³³². Voici de nouveau le néant des créatures qui apparaît, lié à la positivité absolue de l'Être-Forme vers laquelle tend tout ce qui reçoit l'être à partir du non-être. Cette tension qui s'établit entre le néant potentialisé et la forme divine d'*Esse* se charge d'une présence active de l'être toujours désiré par la créature : *sitiendo igitur accipit esse*, comme l'air dans lequel la lumière, qualité active du soleil, n'a d'autre enracinement de la forme solaire que la soif ou l'appétit insatiable du milieu diaphane³³³. Un être créé a donc « toujours soif de la présence de son Supérieur ; il reçoit continuellement l'être plutôt qu'il ne le possède d'une manière fixe ou, au moins, une amorce de l'être-même »³³⁴.

Dénuées d'être, les créatures sont « matérielles » et « potentielles », parce que toujours en puissance vis-à-vis de la Forme absolue de l'Être unique « qui est par lui-même ». *Sic ergo silit et appetit esse omne ens, utpote in se et ex se nudum, sicut materia formam et turpe bonum. Et hoc est quod est hic dicitur : « Qui edunt me », qui sum esse, — Exodi 3^o : 'Ego sum*

(329) *Exp. in Eccli.*, Den., 584 ; C, f^o 81^{vb}, ll. 27-31 [LW II, p. 273-274, n. 44] : Ratio est, quia omne commune multis aut omnibus non potest habere aliquid ex multis aut ex omnibus quod sit radix et vena illorum omnium. Iam enim esset radix et principium sui ipsius, nec esset principium superius principiat, sed ex equo se haberet cum illis.

(330) *V. supra*, pp. 270-272 ; 280.

(331) *V. supra*, pp. 279-280.

(332) *Exp. in Eccli.*, Den., 583-584 ; C, f^o 81^{vb}, ll. 14-24 : [LW II, p. 273, n. 44] : Secundo notandum, quod illud quod sititur, esuritur, queritur et appetitur ab omnibus est esse, tam in natura quam in arte. Ad hoc enim et propter hoc laborat ars et natura quod effectus sit et esse habeat. Sine esse enim non plus valet totum universum quam musca, nec plus sol quam carbo, nec sapientia plus quam ignorantia. Et hoc est quod dicit Avicenna, 8^o Metaphysice, capitulo 6^o : ' id quod desiderat omnis res est esse et perfectio esse, inquantum est esse '. Nullum autem ex entibus est (*E add.* : esse), nec in ipso est radix esse.

(333) *Idem*, Den., 585 ; C, f^o 81^{vb}, l. 53-f^o 82^{ra}, l. 4 [LW II, p. 275, n. 46] : ... forma solis et sua qualitas formam consequens, lumen scilicet, non mittit radicem, nec aliquo modo inchoatur in ipso medio. Hinc est quod abscedente sole manet calor iam radicans et utcumque inchoatus in aere ; secus de lumine quod subito abscedit et deserit aerem, utpote non habens radicem nec in minimo forme quam consequitur, nisi in sola siti, appetitu scilicet. Sitiendo igitur accipit esse. Propter quod semper edit et esurit, quis esuriendo accipit esse quo est et quod edit.

(334) *Idem*, Den. 584 ; C, f^o 81^{vb}, ll. 36-38 [LW II, p. 274, n. 45] : Propter hoc semper sitit presentiam (E : potentiam) sui superioris et potius et proprius accipit continue esse quam habeat fixum aut etiam inchoatum ipsum esse.

qui sum, qui est misit me', — « *adhuc esuriunt* », *utopie in se nuda et potentia ad esse, que potentia appellatus est etsilis ipsius esse*³³⁵. Assimilés à la matière sous la forme substantielle et même au mal qui n'existe que par dépendance vis-à-vis d'une nature bonne, les *entia* créés, assoiffés d'*Esse* — Forme divine, n'en possèdent pas moins leurs propres formes qu'ils reçoivent des causes secondes ou, plutôt, qui sont les causes secondes d'où ils ont l'être déterminé de « ceci ou de cela »³³⁶. Il ne faut pas oublier cependant que seul Dieu confère l'« être-même », étant la Cause de l'« être en tant qu'être » dans les créatures ; en dehors de la Cause première, toutes les autres sont plutôt des causes du devenir, car leur action cesse lorsque les effets atteignent leur perfection. Si les effets « boivent et mangent » ces causes, ils n'en sont pas pourtant vraiment assoiffés ou affamés. Ainsi, ayant une fois atteint sa forme en « buvant et mangeant » l'art de l'architecte, une maison ne la désire plus. Il en est autrement de la Cause première qui ne cesse d'agir dans les effets qu'elle produit, car les créatures ne dépendent pas moins de Dieu dans leur être que dans leur devenir³³⁷. Peut-on parler proprement d'une soif de causes secondes ? N'est-ce pas plutôt la Cause première qui est désirée en elles par les effets que les agents créés ne sauraient produire s'ils n'étaient pas mus par Dieu, le

(335) *Ibidem* (suite), LW II, p. 274 : Sic ergo sitit et appetit esse omne ens, utpote in se et ex se nudum, sicut materia formam et 'turpe bonum'. Et hoc est quod hic dicitur : ' Qui edunt me ', qui sum esse, — Exo. 3^o : ' Ego sum qui sum, qui est misit me ', — ' adhuc esuriunt ', utpote in se nuda et potentia ad esse, que potentia (E : ratio) appetitus est et sitis ipsius esse. — Pour " turpe bonum ", cf. Aristote, *Phys.* A, 9, 192 a.

(336) *Idem*, Den. 585 ; C, f^o 82^{ra}, ll. 5-9 [LW II, p. 275, n. 46] : Secus de omni alio quod non sitit esse ipsum et causam, sed tale esse. Hoc enim sitiendo et appetendo non acciperet esse, sed hoc esse, nec per ipsum tale esset ens, sed ens hoc. Ait ergo : significanter (ce mot manque en C) ' qui edunt me ', solum scilicet qui sum esse et causa esse, ' adhuc esuriunt '. — L'exemple de cette causalité n'est pas la lumière « non enracinée », mais la chaleur qui fait fixer et « commencer » dans le milieu la forme du feu.

(337) *Idem*, Den. 585-586 ; C, f^o 82^{ra}, ll. 18-41 [LW II, p. 276-277, n. 48] : Quinto notandum, quod cause alie preter primam causam, que deus est, non sunt causa ipsius esse rerum nec entis in quantum est ens, sed potius causa fieri. Propter quod, completo et perfecto ipso effectu suo, amplius non influunt super ipsum effectum suum. Propter quod effectus talium causarum bibunt quidem et edunt causas suas, sed ipsas non sitiunt, non querunt nec appetunt. Exempli causa, domus bibit et edit formam artis domificatoris sibi impressam (E : sive impressionem) ab artifice, sed ipsa adepta amodo non querit nec sitit ipsam artem nec artificem. In natura etiam videmus quod animalia fetus suos nutriunt et fovent materna (conjecture de Denifle. E : intra. C : mixta) sollicitudine et econverso ipsi fetus matres sitiunt et ad ipsas recurrunt. Sed postquam ad statum ducti fuerint, non plus parentes et proles hinc inde se respiciunt quam alia animalia eiusdem speciei. Causa vero prima, que deus est, non minus influit effectum conservando in esse quam influat aut influxerit in ipso fieri, et econverso, effectus, quamvis completus, non minus dependet a causa prima in suo esse quam in suo fieri. Propter quod ipsam causam primam omnis effectus edit et esurit. Propter quod optime dictum est in persona prime cause : ' qui edunt me, adhuc esuriunt '.

Premier Moteur et le Premier Acte formel? La vertu divine par laquelle les agents intermédiaires agissent en produisant l'être particulier de telle ou telle chose est présente dans les effets d'une manière « plus immédiate, plus intime » que toute adhérence formelle de causes secondes : elle est l'acte premier et la fin dernière par rapport à tout ce qui est³³⁸. *Propter quod ipsa silitur, esuritur, intenditur et appetitur ab omnibus: bibitur quidem, quia in illis, silitur nichilominus, quia extra illa, utpote non comprehensa ab illis*³³⁹.

Le dynamisme de ce rapport analogique, où *omne ens edit deum, utpote esse*³⁴⁰, en le désirant sans cesse, ne permet pas de fixer par une définition trop explicite ce qui distingue l'être « mangé » par les créatures, sous les causes secondes, de l'*Ipsum Esse* dont elles restent toujours affamées. Cependant, vers la fin de son exposé Maître Eckhart nous fait entrevoir les contours d'une telle distinction, en parlant des deux interprétations possibles du texte qu'il commente³⁴¹. La faim insatiable peut signifier,

(338) *Idem*, Den. 586-587; C, f° 82^{ra}, l. 53-82^{rb}, l. 8 [LW II, p. 278-279, n. 50] : Rursus septimo, sciendum quod causa prima, deus, in hoc differt ab omnibus que sunt post, quod prima causa agit in omnibus aliis et operatur in illis. Adhuc autem. eius actio est prior natura actionibus omnium secundorum et, per consequens, ultima; finis enim ultimus semper respondet prime actioni. Rursus tertio, forme per quas agunt secunda agentia, id quod sunt forme et actus, a deo sunt, qui est primus actus formalis. Adhuc autem, ipse forme quo agunt secunda non possunt moveri ad agendum nisi a deo, utpote a primo motore, sicut, verbi gratia, forme ignis et caloris non possunt facere calidum (E : calefacere) nisi mote a motore celi. Propter quod effectus agentia secunda bibunt quidem, sed sitiunt proprie causam primam in illis. Virtus enim eius <respectu> agentis mediati est immediatior, intimior, prima et ultima respectu omnium.

(339) *Idem* (suite), Den. 587; C, f° 82^{rb}, ll. 8-12 [LW II, p. 279, n. 50]. Cf. Den. 589; C, f° 82^{ra}, ll. 17-23 [LW II, p. 282-283, n. 54] : deus est rebus omnibus intimus, utpote esse, et sic ipsum edit omne ens; est et extimus, quia super omnia et sic extra omnia. Ipsum igitur edunt omnia quia intimus, esuriunt quia extimus. Edunt quia intus totus, esuriunt quia extra totus. Sic anima tota in manu et tota extra. Hoc est igitur quod dicitur : ' qui edunt me, adhuc esuriunt '.

(340) *Idem*, Den. 585; C, f° 82^{ra}, ll. 15-16 [LW II, p. 276, n. 47].

(341) *Idem*, Den. 591-592; C, f° 82^{vb}, l. 53-f° 83^{ra}, l. 17 [LW II, p. 288-290, n. 60-61] : Adhuc autem ultimo notandum, quod sitis, esuries vel desiderium sive appetitus dupliciter accipiuntur : uno modo secundum quod important appetitionem rei non habite, alio modo secundum quod important exclusionem fastidii. Cavendum est ergo ne putetur hoc ultimum, scilicet exclusio fastidii, esse principale et per prius. Sic enim multi accipiunt et secundum hoc grosse exponunt quod hic dicitur : ' qui edunt me, adhuc esuriunt ', — quasi sine fastidio edatur (C = edant). Hoc enim parum esset dare divine sapientie, deo scilicet, maxime de se ipso loquenti et se ipsum docenti et sui excellentiam commendanti. Patet (C : Preterea) : negatione nichil vere docetur et negatio nichil ponit et in ipsa affirmatione figurat et firmatur, nichil in se ipsa habens perfectionis. Propter quod in ipso deo nullum prorsus locum habet negatio : est enim qui est, et unus est, quod est negatio negationis. Non ergo accipienda est esuries in divinis prout est exclusio fastidii. Rursus, cum esuries est et dicitur appetitus rei non habite, id quod est esuries sive appetitus non est, videlicet formaliter, id quod est, ex eo quod non est habitum; hoc enim sola negatio est sive privatio et est materiale.

1) le désir de quelque chose que l'on ne saurait avoir, ou bien, 2) le désir de quelque chose que l'on peut posséder sans jamais en être dégoûté. Choisir ce deuxième sens, accepté par plusieurs théologiens et accrédité par les Gloses³⁴², c'est vouloir se contenter d'une exégèse qui rabaisse l'importance du texte commenté. En effet, l'*exclusio fastidii* n'est pas suffisante, à elle seule, pour montrer l'excellence de Dieu qui parle de Lui-même, en disant : *Qui edunt me, adhuc esuriunt*. Qualité seulement négative, l'« exclusion du dégoût » ne nous apprendrait rien de positif sur la perfection d'un Dieu qui n'admet aucune négation, étant « Celui qui est », l'Un ou la « négation de la négation ». Il faudra donc interpréter notre texte à partir du premier sens de la faim que les créatures doivent avoir de Dieu : c'est l'*appellitus rei non habitae*, une potentialité pure vis-à-vis de l'Être-même, de la Forme divine qui est le *non habitum*, sans racine dans l'*id quod est* créé, puisque ce dernier ne peut avoir rien de formel ni de positif dans son rapport à Dieu. Autrement dit, dans cette perspective l'essence créée n'est que « négation » et « privation », étant toujours « matérielle » par rapport à l'*Ipsum Esse*. Mais on peut parler aussi de la « faim » des créatures dans un sens formel : c'est l'« appétit affirmatif » de quelque chose qu'on a positivement, d'un *aliquid rei habitae*, appétit qui répond à l'enracinement de la cause formelle. Dans l'exemple des natures sensibles, cité par Eckhart, l'appétit positif de la forme est la privation, l'un des trois principes constitutifs d'une substance matérielle. Si l'appétit formel des créatures est accompagné de l'*exclusio fastidii*, c'est qu'en consommant sa propre forme d'un être fini, — cause seconde qui le détermine en tant qu'essence ou *ens tale*, — un être créé ne cesse de « manger » Dieu, l'*Ipsum Esse* qui est l'« actualité de toutes choses, même des formes »³⁴³. Pénétrée de l'« Être-même », comme l'air illuminé par le soleil, la forme créée n'engendre pas de satiété dans l'être particulier qu'elle détermine, car elle reste toujours en puissance vis-à-vis de la Forme absolue, sans cesse désirée et jamais acquise par tout ce qui est. Aussi l'*exclusio fastidii*, insuffisante pour caractériser le rapport analogique à la Cause première, rapport qui se révèle comme un *appellitus rei non habitae*, est-elle à sa place quand il s'agit de la cause seconde ou de la forme créée, parce que cette dernière confère l'*esse hoc* tout en étant baignée dans le torrent vivifiant de l'*Ipsum Esse*.

Sed id quod est esuries formaliter est appetitus affirmatus, radix et causa quam consequitur exclusio fastidii et, ut sic, est aliquid rei habite (E : habente, *Den. a conjecturè* : [in] habente) et res ipsa aliquid positive. Exemplum evidens et verum est in privatione que est unum ex principiis tribus rerum naturalium. — Cf. S. Thomas, I^a II^{ae}, q. 33, a. 2 : les termes *appellitus rei non habitae* et *exclusio fastidii* proviennent de ce passage de la Somme théologique.

(342) Voir la *Glossa ordinaria* de Walafride Strabon (PL [113, col. 1210 a] qui renvoie au commentaire de Raban Maur sur l'*Écclésiastique*, l. VI, c. 2 (PL 109, col. 940bd).

(343) V. *supra*, p. 154, sur l'utilisation de cette formule de saint Thomas par Maître Eckhart.

Si nous avons bien compris ce passage de l'*Exp. in Eccli.*³⁴⁴, l'appétit négatif de « ce qu'on n'a pas » est le rapport à Dieu — l'*Ipsum Esse*, tandis que le *aliquid rei habitae et res ipsa aequaliter positive* doit désigner

(344) Qui doit être complété par le paragraphe qui le précède, dans lequel il s'agit également de la faim infinie et de l'*exclusio fastidii* (Undecimo notandum...). Nous préférons reproduire ce passage presque en entier, malgré sa longueur, nous réservant de nous y référer plus loin sans avoir à le morceler par des citations fragmentaires. — Den. 589-591 ; C, f° 82^{va}, l. 39-82^{vb}, l. 53 [LW II, p. 284-288, n. 55-59] : (après avoir parlé de la soif naturelle, Eckhart conclut : Sic quidem in corporalibus se habet) : In divinis autem et spiritualibus secus agitur. Ratio est ad presens una, quia primus actus universaliter primo facit distare a contrario sive opposito, privatione scilicet. Propter quod forma substantialis est perfectior omni alio formali, et materia prima ipsam solam per sui ipsius materie essentiam appetit et esurit, eo quod ipsa forma sola facit distare a nichilo. Hinc est secundo, quod talem formam recipit sine medio, sine murmure, sine motu et tempore, in instanti, et fit unum simpliciter ex ipsa materia et tali forma. In bibitione igitur corporali in principio maxime sapit bibere, avidius bibitur et dulcius, quia ipse potus primo et in sui principio quo sumitur facit plus distare a siti contraria et molesta. Sequens autem bibitio iam non facit distare a tanta et tota siti, nec a siti simpliciter, sed a minori iam siti et minus contraria et minus gravante, et sic semper deinceps, quousque sitis extinguitur. Et quod ex tunc amplius est, a malo est, malum est et fastidium. In spiritualibus autem et divinis ex utraque parte secus se habet. Primo quidem, quia omnis actus primo facit distare a contrario et amaro. Nichil enim ibi prius aut posterius et propter hoc omnis et quilibet est primus. Processu ergo non recedit a primo, sed accedit ad primum, et sic novissimus est primus [E : et prius]. Ratio est, quia procedendo fini fit vicinius ; finis autem in divinis est ipsum principium, Apocal. 1^o et ultimo : ' Ego principium et finis '. Accessu igitur ad finem semper manet coniunctum cum suo principio, si tamen deus et divinum vere est quod editur et bibitur ; si vero aliud quodcumque, quantumlibet magnum vel modicum, iam secus est, secundum illud Io. 16^o : ' modicum, et iam non videbitis me '. Sic ergo in corporalibus edere tandem facit fastidire ; in divinis autem, ut sic, edere facit esurire, et quanto plus et purius edunt, tanto plus et purius esuriunt, et currunt pari passu edere-esurire. Consequenter autem et per accidens, secundario, tollitur et excluditur omne fastidium, secundum illud : ' non habet amaritudinem conversatio illius ', Sap. 8^o, si tamen ' nichil inquinatum ', id est non divinum, ' incurrat ', Sap. 7^o. Porro, si quid aliud preter deum incurrat et intercurrat, secus est. Iam enim, procul dubio, necesse est ut incidat amaritudo, labor, pena et fastidium, quia ut sic deus non editur. Cuius enim operis finis est quippeam preter deum, huius operis deus non est principium, quia deus idem finis et principium. Opus autem divinum non est cuius deus principium non est. In cuius figura et exemplo dicitur, Io. 14 : ' pater in me manens, ipse facit opera '. Ex premissis patet quod ' qui edunt ' deum ' adhuc esuriunt '. Patet etiam quod non propter hoc esuriunt quia non fastidiunt ut communiter exponitur, sed e converso : ideo non fastidiunt quia esuriunt et quia esurire est ipsum edere. Qui ergo edit, edendo esurit, quia esuriens edit, et quantum edit tantum esurit : nichil in his maius et minus, prius aut posterius. Et hoc est quod hic dicitur : ' qui edunt me, adhuc esuriunt '. Edendo enim esurit et esuriendo edit et esurire sive esuriem esurit.

Thomas tamen aliter exponit et dupliciter et bene I II q. 33 a. 2. Bernardus in Epistula de caritate [en réalité : Richard de Saint-Victor, De gradibus caritatis, 2, PL 196, 1200] secundum illud Psalmi ' concupivit anima mea desiderare ', sic ait : « non potuit satiari desiderio, quia non nisi desiderare concupivit ; fames enim anime desiderium est. Sic vere amans deum anima amore non satiatur, quia deus amor

l'essence créée, le sujet « analogué » à Dieu et existant toujours en puissance de cet *esse ab alio* qui lui confère la dignité analogique de l'*ens*. Cette distinction entre les deux *esse*, — divin et créé, — qui semble se préciser ici un moment, nous ramène donc vers la manière de distinguer l'Être et l'essence, propre à Eckhart. Cependant, dans ce passage sur l'analogie d'attribution appliquée à l'être, le caractère dynamique du rapport de tout ce qui est à Dieu semble effacer aussitôt la distinction amorcée entre deux « êtres » : l'Être est unique et, s'il y a deux sujets auxquels il est attribué différemment, le sujet créé n'existe que par rapport à l'Être qui est Dieu. Maître Eckhart n'a pas voulu trahir la nature dynamique du courant d'*ipsum esse*, que l'essence « mendicante » ne retient guère ; il n'a pas essayé de l'endiguer dans les essences, de l'attribuer réellement à l'*ens hoc et hoc*, en complétant la « vérité de l'analogie » de toutes choses qui « mangent Dieu » par une analogie de proportionnalité qui aurait pu donner à l'être « mangé » une stabilité essentielle. C'est la continuité de cette manducation de l'*esse*, c'est-à-dire — la faim insatiable de la Forme divine, qui maintient les essences dans l'être, sans qu'on puisse les considérer légitimement « en elles-mêmes », dans les cadres du créé : en tant que distinctes de l'*esse*, les essences sont un pur néant. S'il faut distinguer l'essence créée de l'*esse* divin qu'elle reçoit, on ne pourra le faire qu'en la concevant comme le néant de « cet être » qui reçoit un sens positif dans le contexte dynamique de l'acte créateur.

11. A Deo et in Deo.

L'essence créée est donc ontologiquement postérieure à l'« être-même » qu'elle reçoit *ab alio*. Elle l'est aussi par rapport à tous les « termes généraux » : les « transcendentaux » convertibles avec l'*esse*, les « perfections spirituelles » que le sujet créé ne reçoit pas selon le mode des qualités accidentelles, ce qu'a précisé Maître Eckhart dans le Prologue général de l'*Opus tripartitum*³⁴⁵. Puisque l'*esse* que l'essence créée reçoit *ab alio* est

est, quam qui amat amorem amat. Amare autem amorem circulum facit, ut nullus sit finis amoris ». Et infra « in desideriis exardescit. Que, etsi dentur ad plenitudinem, nunquam tamen ad satietatem ». Et hoc est quod hic dicitur : ' qui edunt me, adhuc esuriunt '. Exemplum posset poni, si dicitur aliquis currere propter currere. Hic enim semper edit cursum, currit enim. Tamen semper esurit cursum, quia currit amat, a currere et cursum amat propter cursum. Et sic idem propter se ipsum, quod amat, amat, amorem propter se ipsum amorem. Augustinus, IX° De trinitate, capitulo primo, magis autem libro 15, capitulo 2°, tractat istud psalmi : ' letetur cor querentium domi num ', et iterum : ' querite faciem eius semper ', et ibi exponitur (E : exponit) quod hic dicitur : ' qui edunt me, adhuc esuriunt '. Cf. saint Augustin : PL 42, coll. 959-961 ; 1057-1058.

(345) LW I, pp. 152-153, n. 8.

l'« Être qui est Dieu », il ne peut dépendre de quoi que ce soit, il n'est pas *ab alio* dans le sujet divin avec lequel il est identique, mais tout ce qui est dépend de lui : tout est « de Lui, par Lui et en Lui ». Donc l'*ipsum esse et quae cum ipso convertibiliter idem sunt*³⁴⁶ ne commence pas dans les créatures ; ce sont les créatures qui commencent d'être par la présence active de la Cause première, présence antérieure, en quelque sorte, à l'essence dans laquelle l'*esse ab alio* se rend présent

Ici la pénurie des moyens d'expression théologique et l'insuffisance de toute imagination, qui se révèle fausse, se font sentir plus qu'ailleurs. Une présence immédiate de l'être qui « prévient » le milieu créé où il est présent, voilà quelque chose qui doit nous paraître absurde. Remarquons cependant que l'expression *creatio ex nihilo*, à laquelle nous sommes habitués, ne l'est pas moins, dans la mesure où le « néant » suggère l'idée d'une extranéité pré-créaturelle. Dans les deux cas il s'agit de conceptions-limites, de bornes où les ressources de la pensée et du langage humains défont. Si ces écueils de la spéculation ne peuvent être évités par un théologien chrétien, il tâchera cependant, le plus souvent, de ne pas affronter directement ces problèmes périlleux. Ainsi, sans avoir dépassé, dans sa théologie naturelle, les limites de l'être créé, saint Thomas d'Aquin, après avoir distingué l'essence et l'*esse* dans la structure des *entia*, laisse deviner à l'arrière-fond des créatures la présence d'un influx divin, d'une énergie créatrice produisant aussi bien les essences que les existences créées à partir du non-être. Cette prudence pourra-t-elle convenir au tempérament intellectuel d'un théologien comme Eckhart, aux buts que poursuit un mystique ? La pensée de Maître Eckhart se tient toujours sur les frontières du concevable. Au lieu d'éviter les situations risquées, ce fils de chevalier thuringien court au devant des périls de la pensée en dépassant les limites que l'Aquinat a voulu assigner à la spéculation humaine. Il faut remarquer d'ailleurs que les limites de la sécurité spéculative sont très restreintes chez Maître Eckhart³⁴⁷, puisque c'est Dieu qui est l'*ipsum esse* pour son univers désexistentialisé : la Divinité affleure dans les essences créées, elle les pénètre sans s'y enraciner, comme la lumière qui illumine le milieu obscur, et l'on ne peut parler de l'être des créatures sans affronter en même temps l'immédiation de Dieu à tout ce qui est et le néant initial de toutes choses. Pour traiter ces questions, il faudra recourir à la dialectique ou à l'analogie d'attribution, cette analogie « dialectisée » que nous saurons reconnaître à présent dans les textes où le terme technique d'*analogia* n'intervient pas : dans les deux prologues latins et dans les œuvres allemandes de Maître Eckhart.

Si Eckhart cherche à « transpercer » l'enveloppe débile des êtres créés

(346) *Ibidem.*

(347) *Cf. supra*, pp. 308-311.

pour y saisir Dieu³⁴⁸, c'est parce que les créatures sont des « analogués finis toujours affamés de l'infinité divine d'être, de vérité, de bonté »³⁴⁹. Les créatures deviennent des obstacles à la connaissance et à l'amour de Dieu dans la mesure où l'on s'y attache, voulant les considérer en elles-mêmes, comme un bien dont on se sert. Pour un homme détaché de son propre être limité, les créatures sont toujours « une voie vers Dieu »³⁵⁰. On pourrait dire également : les créatures sont une voie vers Dieu pour quelqu'un qui connaît « la vérité de l'analogie »³⁵¹, car elle nous apprend l'excellence infinie des attributs divins et l'indigence des créatures, voire même — leur « nullité »³⁵². Mais cette nullité de l'analogué le rend transparent à la plénitude divine : « toute créature est pleine de Dieu, elle est un livre » dans lequel un homme détaché du monde créé pourra connaître Dieu, sans avoir besoin qu'on l'instruise par des sermons³⁵³. L'utilisation de l'analogie de proportionnalité aurait faussé cette vision du monde : en affirmant la réalité de l'être et des perfections créées — habituelles et accidentelles, ce type d'analogie rendrait les créatures opaques, imperméables à la manifestation de Dieu dans le « milieu » créé et, ce qui est encore plus grave, il permettrait de justifier, dans une certaine mesure, cet attachement à l'« être propre » des créatures qui est la racine même du péché pour le mystique thuringien. L'analogie d'attribution, utilisée par Maître Eckhart, répond donc non seulement aux exigences de son ontologie, à sa doctrine de l'être unique, mais aussi aux fondements mêmes

(348) *Die Rede der Unterscheidung*, VI : ... er muoss lernen die ding durchbrechen, und sin got darinne meinen, und den kreftelich in sich können verbilden in einer wesentlichen wise. — Édité par E. Diederichs, dans *Kleine Texte...*, p. 12, ll. 4-7 ; réédité par J. A. Bizet, dans *Mystiques allemands du XIV^e siècle* (Aubier 1957), p. 131, ll. 13-15.

(349) *Exp. in Eccli.*, Den. 583 ; C, f^o 81^{va}, l. 57-81^{vb}, l. 1 [LW II, p. 272, n. 43] : Deus autem, cum sit veritas et bonitas infinita et esse infinitum, omnia que sunt, que vera sunt, que bona sunt, ipsum edunt et ipsum esuriunt : edunt quia sunt, quia vera sunt, quia bona sunt : esuriunt quia ipse infinitus est.

(350) *Pt., Pr. LXXVI*, 1, p. 238, ll. 30 ss.

(351) Cf. l'analogie d'attribution comprise dans ce sens dans *Serm. lat. XLIV*, 2 (Omnia parata. Venite ad nuptias), LW IV, p. 372, n. 446 : Rursus notandum quod omnia parata sunt servire deo, quia res una est in causa et effectu analogis, differens solum modo. Propter quod ipsum nomen hoc indicat analogiae, id est id ipsum utrobique, per prius tamen et posterius. Sicut ergo circulus vino servit ipsum indicando et urina sanitati animalis, nihil in se penitus sanitatis <habens>, sic omnis creatura pari modo servit deo. Hinc apud Augustinum nutus dei sunt et indicant amandum esse deum, qui fecit illas. — Saint Augustin, *Conf.*, X, 6, 8 et XI, 4, 6.

(352) C'est la conclusion de l'*expositio* sur *Qui edunt me, adhuc esuriunt* (Den. 592 ; C, f^o 83^{ra}, ll. 17-23 [LW II, p. 290, n. 61] : Melius est igitur verba premissa exponere ut supra exposita sunt. Nam ille expositiones fundantur omnes et singule super aliqua excellentia divinarum, puta dei infinitate, simplicitate, puritate, prioritate et huiusmodi, et docent creaturarum infirmitatem respectu dei, aut potius in se ipsis nullitatem.

(353) *Serm. all. 9*, DW I, p. 156, ll. 7-9.

de sa morale, en particulier à son enseignement sur les perfections spirituelles du « juste » ou du « sage », fils de la Justice ou de la Sagesse incréée. C'est sans doute dans ce dernier contexte que l'analogie d'attribution chez Eckhart avait attiré l'attention des enquêteurs colonais³⁵⁴.

Le passage censuré³⁵⁵ exprime clairement l'enseignement de Maître Eckhart sur le rapport du sujet analogué à la forme-prédicat qui n'appartient qu'à Dieu ou, plutôt, qui est Dieu lui-même dans son rapport aux sujets créés. Après tout ce que nous avons appris en analysant les textes de l'*Exp. in Eccli.*, nous comprendrons qu'il s'agit ici de communications divines immédiates, « non-enracinées » dans le sujet qui les reçoit : l'être et ses aspects « transcendants », ainsi que les perfections spirituelles, sont des attributs proprement divins que les créatures participent sans les contenir dans les limites de leurs natures propres, c'est-à-dire — sans les posséder comme elles possèdent les formes essentielles inhérentes aux substances ou les accidents qui reçoivent l'être de leur sujet. Ici la situation est renversée, car c'est le sujet, l'*id quod est* créé qui est contenu dans le prédicat ou *Quo est* divin, dans l'*Esse* et dans les perfections incréées : il en dépend totalement en commençant d'être, d'être-un, vrai, bon, sage, etc.³⁵⁶, dans ces qualifications qui n'adhèrent pas à lui, sujet créé, mais auxquelles au contraire il adhère et « s'appuie » (*innititur*). C'est le mode d'être analogique de la créature par rapport à la Cause première : en adhérant au *Quo est* absolu, à la forme divine d'*Esse*, le *quod est* créé n'est qu'un *modus ipsius esse*³⁵⁷, une manière de le participer sans l'« avoir » formellement. En effet, ces « qualités analogiques » qu'une créature participe à titre de prêt ne « commencent »³⁵⁸ pas leur être dans le sujet créé et corruptible, auquel elles sont ontologiquement antérieures en tant qu'incréées. C'est le sujet qui « commence », en recevant « d'elles, par elles et en elles » l'être juste, vrai, bon, etc. La passivité du sujet est « analoguée » à l'activité de la Forme-*Esse* : le monde commence avec le temps, l'action créatrice reste coéternelle à la génération du Fils. La paraphrase du texte scripturaire *ex ipso et per ipsum et in ipso sunt omnia*

(354) *V. supra*, pp. 310-311.

(355) Premier acte d'accusation, art. 6 (*Archives...*, I, p. 169) : ... qualitates elementares univoce accipiunt esse a subiecto, per subiectum et in subiecto. Analogice vero, puta iustitia, veritas et huiusmodi, non sic, sed e converso. Non enim accipiunt esse a subiecto sed subiectum accipit ab ipsis et per ipsas et in ipsis esse iustum, verum, bonum et huiusmodi, que sunt priora suis subiectis et manent corruptis subiectis suis, sicut pulchre docet Augustinus, De trinitate libro 8^o, capitulo 3^o. — *De trinitate*, l. VII, c. 5 : PL 42, col. 942.

(356) *Prol. gener.*, LW I, p. 152, n. 8. Cf. Procès de Cologne : accusation, I, § 3, articles 3-7 (*Archives...*, I, pp. 171-174) et réponse de Maître Eckhart (*ibidem*, pp. 193-194).

(357) *Exp. in Ex.*, LW II, p. 28, n. 21 : ... singulum horum in se et ex se, id quod est, modus est ipsius esse, ipsi innititur, ipsi inhaeret, ... sine ipso esset nihil et non esset.

(358) *V. supra*, pp. 292-293.

(Rom. 11, 36) doit signaler aussi bien l'extranéité que l'intranéité dans l'analogie des créatures à Dieu : la communication de l'être et des perfections *totaliter ab extra*³⁵⁹, *ab alio*, signifie que le sujet ne les a pas *in se ipso, ente creato*³⁶⁰, ce qui veut dire que la créature les a uniquement en Dieu qu'elle « mange » sans être jamais rassasiée.

Un passage de l'*Exp. in Eccli.* nous montrera que l'analogie d'attribution chez Maître Eckhart suppose non seulement la transcendance de Dieu mais aussi un moment d'immanence des effets créés à la Cause première, immanence qui fonde ce rapport inversé que nous avons trouvé entre le sujet créé et les attributs incréés qu'il reçoit analogiquement ou, plutôt, dans lesquels il est reçu. Il s'agit d'une propriété qui distingue la Cause première de toutes les autres causes³⁶¹ : *...omnis causa secundaria producit effectum a se quidem, sed non in se ; propter quod effectus talem causam bibit quidem, sed non silit proprie. Causa vero prima omnem effectum producit ex se et in se. Ratio est, quia extra primam causam nichil est. Quod enim extra causam primam, deum scilicet, est, extra esse est, quia deus est esse. Propter [quod] utrumque premissorum, scilicet quod omne creatum est ab ipso et in ipso, ex se et in se, deo, bene dictum est : 'Qui edunt me', etc.* Une référence à saint Augustin nous fait comprendre que la création *ex nihilo* est un acte permanent conservant toutes choses dans l'être qui est Dieu : *fecit deus omnia, non fecit atque abiit, sed ex illo in illo sunt*³⁶². Si *ex illo* suppose la dualité la condition extrinsèque, la « distinction » des essences créées qui reçoivent l'*esse ab alio*, par contre *in illo* doit nous rappeler l'unité de l'*ipsum esse*, sa non-altérité ou « indistinction », raison pour laquelle l'être et les perfections spirituelles et divines reçoivent et contiennent le sujet créé, plutôt qu'ils ne soient reçus et contenus en lui, en dehors de Dieu. L'autorité de l'*Ecclésiastique* dans laquelle Eckhart voit la « vérité de l'analogie » répond à cette double condition : 1) être en dehors de la Cause première, c'est-à-dire « être un pur néant » selon son essence de créature, dans la mesure où la causalité efficiente suppose l'extranéité de l'effet ; 2) être dans la Cause première, c'est-à-dire participer en Dieu à la plénitude d'être et de perfections spirituelles, pour autant que l'« être-un-avec-Dieu » est la fin suprême vers laquelle tendent toutes les créatures, — fin réalisée une fois pour toutes dans l'éternité divine. L'efficacité de la Cause première est donc inconcevable sans la finalité qui stimule dans tout ce qui est la faim insatiable de l'*Ipsum Esse* et ouvre aux êtres doués d'intellect la voie de l'assimilation illimitée à

(359) *V. supra*, texte cité aux pp. 323-324.

(360) *V. supra*, texte cité, pp. 323-324.

(361) Den. 586 ; C, f° 82^{ra}, ll. 42-50 [LW II, p. 277-278, n. 49].

(362) *Ibidem*, ll. 52-53. — *Confessions*, IV, 11-12 (nn. 17-18) : Sed longe his melior qui fecit omnia, et ipse est Deus noster, et non discedit, quia nec succeditur ei... Hunc amemus : ipse fecit haec et non est longe. Non enim fecit et abiit, sed ex illo in illo sunt (éd. « Les Belles-Lettres. », I, p. 79).

Dieu³⁶³. On ne peut séparer la causalité efficiente de la causalité finale *in spiritualibus et divinis*, où il n'y a pas d'intervalle entre « avant » et « après », ou le principe et la fin de la création coïncident. En tendant vers leur fin, les créatures ne s'éloignent pas de la Cause efficiente, mais adhèrent davantage à leur Principe, « si toutefois c'est uniquement Dieu et le divin (*deus et divinum pure*) qu'elles mangent et boivent »³⁶⁴.

Notons cependant que la fin, malgré sa prééminence sur la causalité efficiente (la « rentrée » des créatures est plus parfaite que leur « sortie »)³⁶⁵, n'en reste pas moins une cause extérieure qui attire toutes choses à Dieu, en les faisant adhérer à Lui dans un désir toujours inassouvi de sa plénitude. La vraie intériorité, qui appartient à la Cause formelle, ignore l'opposition de l'« extérieur » et de l'« intérieur »³⁶⁶, de la « sortie » et de la « rentrée ». Elle est donc au delà de l'efficience et de la finalité qui dénotent dans les créatures l'action de la Forme divine ; elle est aussi au delà de la voie d'assimilation indéfinie des créatures à Dieu, car l'unité transcende la similitude. Cet « être-un-avec-Dieu » est-il au delà de l'analogie des créatures à Dieu ? Oui, puisque l'analogie suppose un rapport extérieur du sujet créé à la Cause première avec laquelle il n'est pas connaturel³⁶⁷ ; non, dans la mesure où le sujet « commence » d'être sans cesse en Dieu, grâce à un rapport intemporel du concret à l'abstrait, du juste à la Justice, du Fils au Père qui l'engendre éternellement. Pour comprendre ce fondement secret de l'analogie chez Maître Eckhart, il faudra étudier sa théorie de la triple causalité — efficiente, formelle et finale — à la lumière de la théologie trinitaire.

(363) Sur la voie de l'assimilation à Dieu voir le début du chapitre précédent, surtout les pages 192-197.

(364) *V. supra*, note 344.

(365) *V. supra*, op. 183-184.

(366) *V. supra*, p. 252.

(367) *V. supra*, pp. 283-284.

CHAPITRE VI

IMAGO IN SPECULO

1. La Divinité-forme et le 'Quo est' divin.

Après avoir examiné les aspects différents de la connaissance négative et positive de Dieu chez Maître Eckhart, on s'aperçoit finalement que cette pensée mouvementée, irréductible à la stabilité doctrinale d'un système fermé, reste fidèle à elle-même malgré les perspectives changeantes qu'elle adopte : c'est une pensée qui reste toujours « analogique » avant tout. L'analogie dans la pensée de Maître Eckhart n'est pas un élément doctrinal nouveau que nous aurions découvert brusquement, dans le chapitre précédent, pour l'ajouter à d'autres moments, plus ou moins essentiels pour la compréhension d'une philosophie de l'être. En effet, il ne s'agit pas seulement d'une doctrine sur la prédication de l'être et des perfections attribués à Dieu et aux créatures, mais, avant tout, d'une attitude spirituelle devant le divin et le créé, attitude foncière qui commande tous les développements doctrinaux du mystique thuringien.

Dire qu'il avait pratiqué l'« analogie d'attribution », c'est appliquer à la philosophie de Maître Eckhart un terme technique créé presque deux siècles après sa mort pour désigner, dans l'héritage de saint Thomas d'Aquin inventorié par Cajétan, un type déterminé de prédication analogique. Cependant il faut bien admettre cet anachronisme de langage, en utilisant la désignation conventionnelle d'un rapport où les analogues dépendent d'un sujet qui est le seul à posséder réellement un contenu formel, si l'on veut caractériser *grosso modo* le principe de l'analogie, tel que Maître Eckhart le concevait. Si le terme est étranger à Eckhart¹, le mode de rapport qu'il doit désigner répond assez bien à cette *veritas analogiae rerum omnium ad ipsum Deum*² à laquelle le Dominicain allemand avait été fidèle dans toutes ses œuvres, sans se soucier, le plus souvent, de la démarche « analogique » de sa pensée. Combien d'autres

(1) Comme il est étranger à S. Thomas qui appelait l'« analogie d'attribution » *convenientia proportionis*, en la divisant en deux classes : *ab uno principio et ad unum finem* (*De Veritate*, q. 2, a. 11 ; *In I Eth.* lectio 7). Cf. Penido, *op. cit.*, p. 31.

(2) Cf. *supra*, chap. V, note 307.

théologiens chrétiens, bien avant Eckhart, ont « fait de l'analogie » sans s'en être aperçu, sans avoir jamais formulé une doctrine ou mentionné seulement le terme d'analogie ? On n'a pas eu tort de dire que l'analogie d'attribution convient surtout à la spéculation des mystiques³. Si l'on veut reconnaître que le Dieu des mystiques, souverainement exigeant, n'admet dans la pensée de celui qui désire l'atteindre en Lui-même aucune considération des êtres créés qui ne soit immédiatement ordonnée vers la fin suprême de l'union, on concèdera que la seule « analogie » qui puisse contenter un mystique (s'il est en même temps un philosophe attaché au problème de l'être) sera l'analogie dite « d'attribution ». En effet, seule l'analogie qui ne laisse pas de place pour une autonomie quelconque de l'ordre créé pourra servir vraiment la cause de Dieu sur la voie de l'union car elle montrera le néant de tout ce qu'on appelle l'être propre des créatures et, en même temps, l'unité d'être avec Dieu ou, plutôt, l'unicité de l'Être qui est Dieu, participée par tout ce qui est. *Ipsum nomen hoc indicat analogiae, id est id ipsum utrobique, per prius tamen et posterius.*

Le mécanisme de l'analogie eckhartienne (si l'on peut s'exprimer ainsi) comporte trois éléments qui se laissent définir, en termes de logique, comme deux sujets différents et un seul prédicat. On ne saurait prétendre que ce prédicat unique soit commun aux deux sujets auxquels on l'attribue car il n'est attribuable d'une façon propre et inconditionnée qu'au premier ; le second le reçoit conditionnellement, pour autant qu'il dépend du premier dans son être même de sujet d'une attribution qui ne lui convient jamais proprement. Si l'on ajoute que les deux sujets sont concrets, tandis que le prédicat adopte plutôt une expression abstraite, on verra que la distinction entre l'*id quod est* et le *quo est*, introduite par Boèce, peut s'appliquer facilement aux deux sujets analogués et au prédicat — *analogon*. En abandonnant le langage de la logique, on pourra alors définir l'*analogon* en termes de métaphysique : c'est une forme qui appartient en propre à l'analogué principal et se comporte comme un *quo est* vis-à-vis de l'analogué mineur. Dans la philosophie de l'être cet *analogon*-forme sera l'*ipsum esse*, identique avec l'essence du premier sujet, distinct de l'essence du second qui ne commencera d'être un *ens* qu'en recevant l'*esse ab alio*, comme l'air n'est illuminé que par la présence de la lumière du soleil. On voit combien la distinction entre l'*esse* et les essences des créatures se lie étroitement, chez Maître Eckhart, à sa conception du rapport analogique de la créature à Dieu. Seul Dieu est l'Être au sens propre, parce qu'en Lui le sujet et le prédicat, le *quod est* et le *quo est*, l'essence et l'*esse* sont identiques ; Il est donc l'*Ens* unique de Parménide et de Mélissos⁴, tandis que les créatures, *enlia* multiples, étant toujours distinctes de la Forme divine d'*esse*, ne sont ni des êtres par soi, ni même des êtres en soi,

(3) Pénido : « l'analogie d'attribution » convient aux mystiques. *Op. cit.*, p. 40.

(4) Serm. lat. XLIV, 2 (cité plus haut, note 351 du ch. V).

puisque l'*Esse*-forme, présente dans tout ce qui est, n'adhère formellement à rien. « Être » dans le sens propre de ce mot serait donc « être-Dieu », c'est-à-dire posséder le même principe formel d'*esse* qui sert de prédicat dans l'affirmation réflexive du sujet divin : *Ego sum qui sum*. S'il en est ainsi, on ne trahira pas la tradition de Boèce ni la pensée de Maître Eckhart en identifiant la forme divine d'*esse* avec la Divinité commune aux trois personnes.

Mais ici une nouvelle difficulté nous attend : si la Divinité-forme est l'objet du désir insatiable des créatures « analoguées » à Dieu, il semble que l'acquisition de l'état « déiforme »⁵ doive être à jamais refusée aux créatures, à moins que l'union avec Dieu ne se fasse au delà de l'analogie, à un niveau d'univocité entre sujet et forme, concret et abstrait⁶. Or une déification qui supprimerait ainsi le rapport analogique à Dieu ne serait-elle pas nécessairement une suppression de la créature comme telle ? Peut-on admettre cette univocité dans la causalité formelle, exercée par l'Essentialité divine, sans ouvrir la porte à un panthéisme mystique dans la doctrine de l'union ? Avant de répondre à cette question en assignant à la Divinité-forme le rôle qu'elle devra jouer dans la « déiformation » finale, examinons le rapport analogique des créatures à Dieu *in via*, pour voir si la dépendance du *quod est* créé vis-à-vis du *Quo est* divin n'implique pas, ici même, une sorte de causalité formelle, en dépit de tout ce qui a été dit plus haut sur le « non-enracinement » de la Cause analogique de l'être dans les *entia* créés.

Par la notion de la forme absolue d'*esse*, *quo est* divin des êtres créés, Maître Eckhart se rattache à la tradition de l'aristotélisme platonisant de Boèce⁷, développée par Gilbert de la Porrée et enrichie, à partir du milieu du XII^e siècle, par des apports avicenniens⁸. On a le droit de se demander,

(4 bis) V. *supra*, pp. 142-143.

(5) Cf. les expressions *deiformis*, *deiformatio*, *deiformitas*, dans l'*Exp. in Io.* (LW III, p. 104, n° 119 ; p. 105, n. 120) et dans les *rationes Equardi*, citées par Gonsalve (LW V, p. 60, n. 9 ; p. 63, n. 18.)

(6) On pourrait interpréter dans ce sens un passage de l'*Exp. in Io.*, LW III, p. 104, n. 119, si l'on voulait comprendre l'univocité des justes (entre eux et avec l'humanité du Christ) dans le sens du rapport univoque à la justice.

(7) *De Trinitate*, 2 (PL 64, col. 1250 B) : ... sed potius oportebit ipsam inspicere formam, quae vera forma nec imago est, et quae esse ipsum est et ex qua esse est ; omne namque esse ex forma est. — Cf., chez Maître Eckhart, ce passage de l'*Exp. in Io.* (C., f. 108 va, ll. 2-8) : Esse autem omne est a forma, vel forma est in ipso et per ipsam solam res habet esse. Ipsa principium formaliter essendi, cognoscendi, amandi et operandi. Unde homo divinus, amator forme divine, nescit nec amat ipsum deum ut efficiens sive creator, nec ut finem, nisi in quantum efficiens et finis sunt in ipso deo ipsa forma et esse dei et unum cum illo.

(8) M. H. Vicaire, *Les porréains et l'avicennisme avant 1215*, in *Revue des Sciences philosophiques et théologiques*, XXVI (1937), pp. 449-482. A propos du texte de Boèce, cité dans la note précédente, l'auteur de cette étude importante rappelle que la « forme » dont il s'agit ici est la divinité (p. 454).

si le Dominicain thuringien a essayé de distinguer en Dieu, comme l'avait fait Gilbert, le prédicat abstrait ou *forma qua est Deus* du sujet concret ou *quod est* divin. Les œuvres latines d'Eckhart ne permettent pas de donner une réponse positive à cette question. Nous le voyons plutôt insister résolument, en se référant à Moïse Maïmonide sur l'identité absolue de l'essence-sujet avec l'esse-prédicat ou forme dans cette « Suffisance » divine qui n'admet aucune distinction⁹. Le sujet d'une proposition, distinct du prédicat, n'est jamais parfait : *imperfectiorem habet enim subiectum iuxta nomen suum imperfectum. sicut materia*¹⁰. En revanche, le prédicat est toujours un complément formel — *semper se habet ut forma* — d'où le sujet tire sa perfection. Dans la doctrine de l'être, le *quod est* devient, pour Eckhart, l'équivalent d'une essence « mendicante » (*mendica, egena*) qui ne se suffit pas pour être réellement mais dépend « de l'autre » (*eget alio*), tandis que le *quo est* reçoit le sens de la Forme divine. C'est cet *Esse* dans le sens absolu que Gilbert de la Porrée voulait distinguer de l'esse *aliquid* d'une créature dans l'*id quod est* boécien, afin de ne point l'isoler de Dieu¹¹. Le même souci est propre à Maître Eckhart qui cherche à sauvegarder l'« immédiation » de Dieu et l'« indistinction » de l'*ipsum esse* reçu par les créatures. Mais les schèmes logiques du Porrétain reçoivent chez le Dominicain thuringien une chair métaphysique : l'esse *aliquid* devient la forme substantielle, principe de *hoc esse* déterminé que les choses créées ont en elles-mêmes, dans leurs natures propres ; l'*id quod est* créé de Boèce et de Gilbert devient le sujet concret, la substance à laquelle le nom d'*ens* convient par analogie, dans la mesure où elle participe à la forme absolue d'*Esse*, attribuée à Dieu qui est le seul *Ens* proprement dit¹².

En maintenant fermement la coïncidence en Dieu du *quo est* et du *quod est*, qui ne se distinguent que dans les êtres créés, Maître Eckhart ne semble pas avoir effectué (du moins dans ses œuvres latines) l'analyse porrétaine, qui requiert la distinction dans l'Être divin entre l'*Ens* concret et l'*Esse* abstrait par lequel Dieu serait ce qu'Il est. Si dans quelques sermons allemands¹³ Eckhart oppose la Déité (*gotheit*) à Dieu (*got*), en exaltant

(9) *Exp. in Ex.*, LW II, pp. 25-26, nn. 19-20. Cf. ce qui a été dit plus haut sur la « suffisance », ch. III, notes 22-32.

(10) M. Konrad Weiss, dans son édition de l'*Exp. in Ex.*, propose une autre conjecture pour corriger le texte déficient de ce passage dans les deux mss : [Imperfectum] habet enim <se> subiectum iuxta nomen suum imperfectum sicut materia.

(11) M. H. Vicaire, *op. cit.*, pp. 461-462. — Voir le Commentaire de Gilbert de la Porrée sur le *De Hebdomadibus* de Boèce, PL 64, col. 1325 c.

(12) ... solus deus proprie est ens. *Prologue à l'op. propos.* Bd. I, pp. 168-9, n. 5. Voir *supra* ch. III, note 280.

(13) Pf., sermon 56, p. 181, ll. 3-18. Aubier, p. 246. J. Quint, *Meister Eckehart, Deutsche Predigten und Traktate*, Munich, 1955, pp. 272-273. Pf. sermon 76, p. 241, l. 38-p. 242, l. 5. Aubier, 241-242. Cf. Pf., sermon 87, p. 281, ll. 20-35 (Aubier, 255-256 ; Quint, 304-305).

le « désert de la Dêité » au-dessus de « la Trinité qui la manifeste », cette distinction, tout inquiétante et étrange qu'elle peut nous paraître, n'a qu'une parenté lointaine avec la distinction analogue, chez Gilbert, condamnée à Reims en 1143. Sans entrer dans un examen plus détaillé de ce point de la doctrine mystique de Maître Eckhart, nous nous bornerons pour le moment à ces quelques remarques : 1) la distinction entre Dieu et la Dêité concerne deux aspects — extérieur et intérieur — sous lesquels les créatures *in via* conçoivent la même réalité simple, en opposant deux niveaux par suite d'une erreur d'optique inévitable ici-bas¹⁴ ; 2) la notion de Dieu agissant, opposée à la passivité du créé, correspond à l'extériorité de la Cause première par rapport aux effets créés, tandis que la Dêité, où il n'y a point d'action, apparaît aux créatures comme le terme suprême d'union, au delà de tout rapport des effets à la Cause ; 3) la Dêité inopérante n'est pas l'Essence abstraite de Gilbert, principe formel d'un Dieu concret, mais le repos intérieur d'un « Dieu en soi », le *Deus absconditus* (cf. la « Théarchie » de Denys), inconnaissable en dehors de son unité essentielle ; 4) en tant que manifestée par la Trinité, la même « Dêité »¹⁵, qui reste indistincte de « Dieu » dans l'intériorité de la vie divine (où elle n'est jamais la « forme », le *quo est* de l'*Ens* absolu), apparaît comme raison formelle de l'opération indivise de la Trinité dans les créatures¹⁶. C'est l'*Esse*, « principe de toute action divine », forme absolue d'une action qui s'étend à tout ce qui est ou peut être¹⁷. Le « porréanisme » de Maître Eckhart, dans les œuvres latines, se réduit à cette fonction extérieure de la Divinité : dans la mesure où le rapport analogique des créatures à Dieu suppose une forme *secundum quam analogantur*¹⁸, la forme d'*Esse* devra être distinguée de l'*Ens* absolu ou Dieu. Ce *Quo est* divin est tourné vers le *quod est* créé, vers les « essences mendiantes » des créatures qui « mangent » l'*Esse*, en tant qu'elles sont des *entia*, mais le désirent toujours davantage, parce que leur *quod est*, insuffisant pour être par soi, reste toujours distinct de l'*Esse*-forme, du *Quo est* divin identique au *Quod est* dans l'*Ens* incréé, absolu et unique.

On a raison de dire que le concept d'être chez Gilbert de la Porrée, opposé aux dix prédicaments, reste univoque : c'est l'*essentia quae principium*

(14) Voir *supra*, ch. II, pp. 64-66, et ch. IV, pp. 219-220.

(15) Nous garderons le terme français « Dêité » pour désigner la *gotheit* « supérieure » à Dieu des œuvres allemandes ; nous nous servirons du terme « divinité » pour désigner la forme active *ad extra*.

(16) Deus autem se toto est esse et operatur in creaturis per ipsum esse et sub ratione esse. Propter quod indivisa sunt opera trinitatis, in creaturis quidem, quia trium personarum est unum esse. Secus in increatis, ubi Pater generat, non Filius, Spiritus Sanctus spiratur et non spirat nocionaliter. — *Exp. in Sap. Archives*, III, 344.

(17) *Exp. in Ex.*, Cus. 21, f. 43^{ra}, l. 56-43^{rb}, l. 2 : omne agens potest naturaliter. et omnia illa et sola illa que continentur sub forma que in ipso est principium actionis. Sed esse est principium omnis actionis divine. Igitur deus potest omnia que sunt et esse possunt.

(18) Voir *supra*, ch. V, note 317.

est, la Divinité à laquelle les êtres créés participent extrinsèquement¹⁹, « car Gilbert n'a point encore l'idée d'une participation *analogique* de l'Être divin par les créatures »²⁰. On pourrait trouver également une certaine univocité du concept d'être chez Eckhart, dans la mesure où l'être reçoit pour lui un sens absolu qui s'attache exclusivement à la Forme divine. Ce concept ne peut donc être prédiqué simultanément de Dieu et des créatures et avoir, dans les deux cas, un sens réel différent. C'est la raison pourquoi Maître Eckhart n'a utilisé que la seule analogie d'attribution. En effet, l'*esse ab alio* des créatures est toujours le même *esse* qui, en Dieu, reste identique à l'*Ens* absolu, à l'Être par soi. Si l'*Esse* qui est Dieu reçoit, par rapport à la créature, le caractère d'une Forme absolue, d'un *Quo est* universel, c'est que l'action créatrice de Dieu suppose une extranéité qui ne pouvait avoir lieu *in divinis*. Maître Eckhart n'a jamais élaboré théologiquement une doctrine qui permettrait de distinguer l'*Esse = Ens* et l'*Esse = Forme d'action divine ad extra*, tout en maintenant leur identité dans l'Être simple de Dieu. Néanmoins cette distinction, qui pourrait être comparée avec la distinction entre l'οὐσία et l'ἐνέργεια dans la théologie byzantine, est présupposée par l'ensemble de la théologie eckhartienne : le Dieu (Divinité) *Quo est*, présent dans les créatures, est un aspect réel qui se distingue de Dieu-*Ens* en soi, inconnaissable dans son Essence indistincte de l'*Esse*; cependant il s'agit toujours du même Dieu-Être, identique à lui-même. Le caractère dynamique de l'*Esse*, en tant que Forme d'action *ad extra*, représente, dans la doctrine d'Eckhart, un élément qui la distingue de la tradition porrétaïne. La participation analogique des créatures à l'« Être qui est Dieu » sera conçue en ces termes de présence énergétique, « selon l'exemple de la lumière dans le milieu »²¹.

Étant au delà de l'opposition de *Quod est* et de *Quo est*, de sujet et de prédicat, de matière et de forme, de puissance et d'acte, d'essence et d'*esse*, Dieu, en tant que Cause première, se comporte vis-à-vis de ses effets créés comme s'Il n'était qu'une Forme pure, un Être sans essence, rien d'autre qu'un *Quo est* absolu. C'est dans ce sens que Maître Eckhart a pu largement utiliser les textes d'Avicenne²². Dans sa relation aux créatures Dieu est l'*ipsum quo est* (expression qui répond ici à l'*ipsum esse*), jamais Il n'est l'*id quod est*, matériel et potentiel, jamais le sujet,

(19) *De Trinitate*, PL 64, col. 1268 D-1269 A. Cité par A. Hayen, *Le concile de Reims...*, p. 81.

(20) A. Hayen, *ibidem*.

(21) [Le manuscrit porte seulement les indications suivantes:] Faire une note sur cet « exemple ». Peut-être — voir plus haut, rapprochement avec S. Grégoire Palamas. Il s'agit du parallèle esquissé quelques lignes plus haut entre la distinction eckhartienne de l'*Esse = Ens* et de l'*Esse = Forme d'action divine ad extra*, et la distinction palamite de l'οὐσία et de l'ἐνέργεια.]

(22) Voir *supra*, ch. III, pp. 101 s.

mais toujours le prédicat : *de ordine praedicalorum est*, dit le Provincial des Frères Prêcheurs d'Allemagne, en jouant sur les mots²³. Par rapport à ce Prédicat divin, les sujets créés sont toujours uniquement « matériels » et « potentiels », car la Forme infinie d'*esse* n'entre pas en composition avec leurs essences finies, bien qu'elle les pénètre de sa présence active. C'est ce qui distingue, d'ailleurs, la causalité analogique : la forme du ciel ne devient pas la forme des quatre éléments qu'elle affecte, la Forme divine n'est jamais la forme des êtres créés, car elle reste détachée de tout ce qui s'y attache, « non mélangée » aux créatures. Peut-on, dans ces conditions, attendre que le Dieu de Maître Eckhart soit la Cause formelle des êtres créés, en les « informant » par l'*Esse* et ses attributs transcendants ou par les « perfections spirituelles » qui Lui sont propres ? Le rapport analogique ne doit-il pas exclure la causalité formelle et concerner uniquement les causes extérieures, efficiente et finale ?

2. Causalité formelle et exemplarité divine.

Il suffit de se rapporter aux textes de Maître Eckhart pour constater immédiatement que nos considérations, qui semblaient pourtant résulter logiquement de tout ce qui a été dit dans le chapitre précédent, ne peuvent soutenir la confrontation avec quelques passages très explicites, où le Dominicain allemand attribue à la présence active de la Divinité dans les créatures une fonction analogue à celle d'une forme essentielle qui « investit et informe » la matière. Une seule citation suffira pour le montrer. Dans le Prologue à l'*Opus propositionum* Eckhart dit :

Quidquid enim rei cuiuslibet ab ipso esse immediate non attingitur nec penetratur et formatur, nihil est. Similiter quidquid ab uno non attingitur nec penetrando formatur seu investitur, unum non est. Similiter de vero et bono... Est autem hoc ipsum videre in omni forma essentiali. Anima enim se tota immediate adest et informat totum corpus animatum se tota sine medio. Similiter forma ignis totam essentialiam materiae suae se tota sine medio totam simul investit et format penetrando... Igitur si forma omnis essentialis totam materiam essentiali penetratione immediate totam se tota investit et informat, potissime hoc verum erit de ipso esse, quod est actualitas formati omnis formae universaliter et essentiali²⁴.

Ainsi les créatures analoguées à Dieu, sans avoir en elles-mêmes, en tant qu'êtres créés, l'« enracinement positif » de la forme d'Être, d'Unité, de Vérité ou de Bonté, n'en sont pas moins « formées » par l'*Esse* et ses attributs transcendants, comme le corps animé est informé par l'âme ou la matière ignée par la forme du feu. Certes, ce dernier exemple ne saurait être appliqué proprement à la causalité formelle exercée par Dieu,

(23) Serm. lat. XXV, 1 : Gratia dei sum id quod sum. LW. IV, p. 230, n. 251.

(24) Prol. in *Op. propos.*, LW I, pp. 173-175, nn. 13-14.

la génération de la forme du feu dans la matière étant due à l'action d'une cause univoque. Or la forme de l'*esse* et de ses attributs « convertibles » doit non seulement être indépendante dans son action, sans adhésion aucune à la « matière » ou au sujet passif, comme on le voit dans la causalité analogique exercée par un agent naturel (ciel), mais encore la matérialité ou potentialité du sujet, voire sa capacité même de venir à l'existence, doit être conditionnée par la Forme absolue à laquelle il adhère en recevant l'être après le non-être²⁵. Donc l'exemple du feu qui informe la matière combustible ne concerne qu'un seul aspect de la causalité formelle de Dieu : il répond au moment de saisie immédiate et totale du *quod est* créé par la forme divine d'*esse* et laisse de côté le caractère singulier de cette « information » qui n'engage pas la Forme dans les sujets qu'elle fait exister.

L'exemple de l'âme et du corps animé donne une idée plus exacte de la causalité formelle attribuée à Dieu, puisque l'âme humaine, considérée en elle-même, est une substance qui peut subsister en dehors du composé. Tout en informant la matière corporelle, elle n'en reste pas moins indépendante dans son être de forme. Par contre, le corps animé dépend totalement de l'âme qui lui donne l'être en l'informant. C'est pourquoi, contrairement à notre habitude de langage qui veut que l'âme soit dans le corps, il serait plus juste de dire que le corps est dans l'âme²⁶. Ceci doit nous rappeler que le rapport du sujet informé à la forme est inversé lorsqu'il s'agit de « qualités analogiques » qui ne reçoivent pas l'être dans le sujet, comme les « qualités élémentaires », univoques, mais au contraire contiennent le sujet en lui donnant l'être, car elles sont *priora suis subiectis et manent corruptis subiectis suis*²⁷. Le même exemple de l'âme qui contient le corps, au lieu d'être contenue par lui, est cité pour montrer comment on « demeure dans la charité » (1 Jean 4, 16) : si *in corporalibus* la blancheur (forme accidentelle) est dans le corps, *in spiritualibus* le juste (sujet concret) est dans la justice. Donc, par rapport à la charité ou à d'autres perfections spirituelles dans lesquelles elle « demeure », la substance de l'âme se comporte comme un accident²⁸. C'est dire, pour Maître Eckhart, que les perfections spirituelles comme la sagesse, la justice etc., n'adhèrent pas aux sujets en les informant : ce sont plutôt

(25) Cf. *Exp. in Io.*, LW III, p. 199, n. 238.

(26) *Exp. in Sap.*, in *Archives...*, III, p. 367. Cf. *Serm. all.* 11, DW I, p. 161, ll. 5-6 ; Pf., Pr. XXI, p. 90, ll. 8-11 : Dar umbe sprechent unser nâtiurlichem meister, daz der lichame vil mê sî in der sêle denne diu sêle in dem libe. Als daz vaz den win mê enthaltet denne der win daz vaz, alsô haltet diu sêle den lip mê in ir denne der lip die sêle.

(27) *V. supra*, p. 335 et note 356 du ch.V. Cf. dans *Exp. in Sap.* un passage similaire sur les *accidentia corporalia* et les *perfectiones spirituales*, avec le même exemple du corps dans l'âme (*Archives*, III, pp. 364 ss.).

(28) *Serm. lat.* VI, 3 (qui manet in caritate), LW IV, pp. 60-61, n. 62.

les sujets qui « accèdent » aux perfections pour être « formés et informés »²⁹. L'autorité scripturaire *In caritate radicali et fundati* (Eph. 3, 17), citée à ce propos, laisse entendre que le sujet juste est « enraciné » dans la justice, au lieu d'avoir en lui-même l'enracinement de la forme qui lui donnerait l'être du juste³⁰. Maître Eckhart montre le caractère de cet enracinement du sujet créé dans sa Cause formelle, en disant : *iustus praeest in ipsa iustitia, utpote concretum in abstracto et participans in participato*³¹. Et il précise plus loin : *iustitia habet in se ipsa exemplar, quod est similitudo sive ratio, in qua et ad quam format et informatur sive vestit omnem et omne iustum*³².

Comme nous l'avons vu³³, le rapport du concret à l'abstrait, du *productum* à l'*exemplar*, est différent quand il s'agit du Verbe divin ou de la créature — qui est aussi un « verbe », mais extérieur, « dit impersonnellement » dans une autre nature. Dans la Trinité la personne du Fils, connaturelle avec le Père, ne se distingue pas, en tant que « Raison », de l'Intellect paternel qui l'engendre ; si elle s'en distingue, en tant que *Imago* concrète, la personne engendrée, l'Image formée, n'en reste pas moins réductible à l'*Exemplar* abstrait qui est son principe. Au contraire, dans les créatures, le verbe produit par l'efficiance divine, — c'est-à-dire le *quod est* concret dans son « suppôt » ou nature propre, — n'est pas connaturel avec son principe exemplaire ; la réduction du concret à l'abstrait ne pourra donc se faire ici dans l'ordre de l'être, mais uniquement dans l'ordre d'un certain connaître que le Dominicain thuringien veut réserver à la métaphysique. En effet, le « métaphysicien » d'Eckhart fait abstraction des causes extérieures pour atteindre au niveau de leur formation intérieure les concepts incréés des créatures dans la « vie » de l'Intellect divin, où les choses sont par elles-mêmes, n'ayant d'autre *quo est* que leur propre *quod est* ou quiddité. C'est la création intérieure, *in principio*, dans le processus trinitaire, au niveau de la génération éternelle du Verbe-Image : « bouillonnement » vital, « émanation formelle »³⁴, plutôt que création. Pour que la création dans le sens propre de ce mot puisse avoir lieu, il faudra que l'être et l'essence se distinguent et se situent à

(29) *Exp. in Sap. in Archives*, III, p. 396 : notandum breviter quod quia perfectiones spirituales, puta sapientia, iustitia et huiusmodi, non accipiunt esse a subiectis, sed habent causam extra, efficiunt et dant esse formaliter ipsis subiectis suis, proprie non accedunt, nec accidunt per consequens subiectis ; sed potius e converso, subiecta formantur et informantur accedendo ad perfectiones huiusmodi, secundum illud Psalmi [XXXIII, 6] : ' accedite ad eum, et illuminamini '.

(30) *Ibidem*, p. 366.

(31) *Exp. in Io.*, LW III, p. 13, n. 14.

(32) *Ibidem*, p. 14, n. 15.

(33) *V. supra*, p. 286, note 155 du ch. V.

(34) *Serm. lat.*, XLIX, 3, LW IV, pp. 425-426, n. 511 ; *Exp. in Sap.*, in *Archives* IV, pp. 371-372 ; *Exp. in Io.*, LW III, p. 20, n. 25.

deux niveaux inégaux d'essentialité³⁵ ; il faudra que l'« être-même », l'unité, la vérité, la bonté, ainsi que les « perfections spirituelles », non connaturelles aux sujets créés, soient reçues *ab alio* par les essences médiantes, sur un plan inférieur à leur « être premier », virtuel et intellectuel. Sous ce régime extérieur de l'efficiencia et de la finalité, l'une conférant l'être et les perfections, l'autre les faisant désirer insatiablement, pourrait-on assigner une place à la causalité formelle qui déduirait le concret de l'abstrait dans un processus analogue à la génération du Verbe-Image *in divinis*? Le concret créé est toujours une substance individuelle qui reçoit de sa forme l'être déterminé d'un *ens hoc aut illud*, un *suppositum* = « posé sous » les principes intelligibles dans lesquelles une créature peut être connue et définie. Cependant, si ces « principes », *qualia sunt genus et differentia quae speciem sive naturam et essentiam fundant et constituunt*, ne peuvent être saisis que dans la « région de l'intellect », ils ne doivent pas moins être participés, aux degrés différents d'intériorité, par tout ce qui dépend dans sa production de la « vertu séminale » du Verbe divin, présente *in obstrusis abditissimorum principiorum cuiuslibet rei*³⁶. Les raisons séminales qui « fondent et constituent » les essences des créatures et les *semina scientiarum* que l'intellect agent de Maître Eckhart découvre *in abdito mentis* se réduisent, comme nous l'avons vu³⁷, à la « Raison » ou « Semence » unique qui est le Verbe divin, Principe exemplaire de la production et foyer lumineux de la cognoscibilité de toutes choses. La « formation » des êtres créés par la Cause première doit donc être attribuée à l'exemplarité impliquée dans l'efficiencia créatrice : Dieu ne saurait produire que le dissemblable si les créatures, pré-formées dans le Verbe divin, n'étaient pas déduites de leurs raisons exemplaires ou « similitudes », pour les participer dans la « région de dissemblance » où les sujets concrets ne sont plus égaux ni identiques aux principes abstraits qui fondent leurs essences. Cette participation permet néanmoins d'établir un rapport de similitude entre le créé et l'incrété, similitude fondée, en dernier lieu, sur l'identité du participant avec le participé dans lequel il préexiste, comme le Verbe qui préexiste dans le principe de sa génération. Rappelons-nous que Maître Eckhart a dû faire appel au moment de l'exemplarité pour pouvoir justifier, dans son étude dialectique sur la « dissemblance » et la « ressemblance », l'antinomie finale : *nihil tam dissimile et simile coniunctim alteri... quam deus et creatura*³⁸.

Si le Dieu de Maître Eckhart peut être considéré comme une « Cause formelle » des créatures, il semble bien que cette expression est libre de toutes les implications aristotéliennes qui la rendent inacceptable

(35) Voir *supra* : « deux niveaux d'essentialité », ch. III, § 11, pp. 157-163.

(36) *Exp. in Gen.*, LW I, p. 67, n. 98. Cf. *Cod. Cus.*, f. 11^rb, l. 52-11^va, l. 1.

(37) Voir *supra*, note 289 du ch. IV, p. 240.

(38) *Exp. in Ex.*, LW II, p. 112, n. 117.

dans la théologie chrétienne. En effet, ce rapport causal s'énonce en termes de participation du concret à un « abstrait » qui est plus riche que ses participants : c'est le rapport à une Cause exemplaire conçu dans l'esprit d'un platonisme christianisé. Un passage de l'*Exp. in Io.*³⁹, où Maître Eckhart distingue la cause formelle et la cause exemplaire, nous aidera à comprendre dans quel sens il les réunissait en parlant de la causalité « formelle » exercée par Dieu. En citant Boèce⁴⁰, Eckhart veut montrer que le Verbe, *exemplar rerum creatarum*, n'est pas un modèle extérieur que Dieu reproduirait en créant le monde, comme le fait un peintre qui copie, en la regardant, une figure peinte sur un mur. D'ailleurs ce peintre ne saurait accomplir convenablement son œuvre, si le modèle (*exemplar extra inspectum*) lui restait extérieur et ne devenait pas le principe même de la production artistique. Ce qui était extérieur — 'apud', 'extra', 'supra' — doit s'intérioriser, devenir 'in', recevoir le caractère d'une « forme inhérente » qui « informe » l'artiste dans l'exécution d'une œuvre d'art. Sûrement il ne peut s'agir de forme inhérente en Dieu, ni, encore moins d'un modèle qui resterait extérieur à son opération créatrice. Cependant, puisqu'il admet la distinction entre le Verbe *in principio* (= *logos*, *ratio* abstraite, identique [à l'essence du Père]) et le même Verbe *apud Deum* (= Image concrète, personne engendrée, égale au Père)⁴¹, Maître Eckhart trouve le moyen de distinguer aussi la cause formelle et la cause exemplaire, en les attribuant au Verbe sous ses deux aspects différents — *in principio* et *apud Deum* : *primum pro causa formali, ut 'in' patre, secundum pro forma vel causa exemplari, 'apud' patrem*. Sous le premier aspect, le Verbe *in principio* est la raison formelle de sa propre génération et de la production intérieure, immanente, des créatures dans l'Intellect divin ; sous le deuxième aspect, comme Personne engendrée distincte du Père, le Verbe est « exemplaire » pour autant qu'il est le principe de la production extérieure, la « Similitude » par laquelle la Cause première se manifeste dans ses effets⁴². Le Verbe est donc comparable à l'*ars apud artificem*⁴³, « art » qui demeure *in mente artificis* même quand il procède en dehors dans l'œuvre⁴⁴. Or, puisque l'art du statuaire est la cause formelle de la statue, il faudra dire que Polyclète n'est la cause d'une statue que « par accident », dans la mesure où c'est lui, et non pas Pierre, Martin, un homme ou un cheval, qui pratique l'art du statuaire⁴⁵.

(39) LW III, pp. 34-35, n. 41. Cf. pp. 30-31, nn. 36-37.

(40) *Phil. consol.*, I. III, m. IX.

(41) Voir *supra*, ch. V, note 134-136. Cf. *Exp. in Io.*, LW III, p. 115, n. 135 ; p. 116, n. 137.

(42) Voir le texte du *Lib. par. Genes.* cité plus haut, *supra*, pp. 279-280 et notes 112-113 du ch. V.

(43) *Exp. in Io.*, LW III, p. 32, n. 37.

(44) *Ibidem*, p. 33, n. 40. Cf. p. 8, n. 7.

(45) *Ibidem*, p. 54, n. 66. Voir la référence à Aristote (*ibidem*, notes 7-10) : Maître Eckhart a forcé quelque peu le texte du « Philosophe ». Cf. *ibidem*, pp. 31-32, n. 37.

Dieu est donc la Cause formelle des créatures pour autant qu'il possède le Verbe, *ce par quoi il agit — id quo formaliter et per se ipsum efficiens est causa effectus*⁴⁶. C'est l'exemplarité du Verbe dans l'efficience créatrice, *rola in medio rotae*⁴⁷, qui reçoit le caractère de cause formelle. On la découvre toutes les fois que les créatures sont connues dans leurs « principes essentiels » ou « originels » par lesquels se développe l'action séminale du Verbe dans les natures créées, action qui établit la structure logique des essences de toutes choses.

3. **Être, Vie, intelligence.**

Le développement séminal, qui appartient proprement à l'« être vrai », supérieur à la « nature », n'arrive pas à déduire le concret de l'abstrait, car il s'arrête aux espèces et reste ainsi dans le domaine des universaux, sans aboutir à la génération des formes individuelles. Cependant, si ces formes créées *id quod sunt, formae et actus, a deo sunt, qui est primus actus formalis*⁴⁸, c'est qu'elles participent à la vertu d'une causalité supérieure, intellectuelle, celle qui fonde les quiddités des êtres créés⁴⁹. Pour découvrir cette participation, il faut faire abstraction de l'Agent créateur et du sujet créé, de Dieu — Cause efficiente et de l'« être réel » des créatures, en considérant uniquement le Verbe, l'« Art » du Créateur, dans l'Intellect divin et dans sa manifestation extérieure ; en d'autres termes, il faudra considérer la créature dans son principe transcendant, où elle est « par elle-même », et dans la structure intelligible du « tout » cosmique. On trouvera ainsi, d'une part, le « concret » connaturel à son exemplaire abstrait, se formant dans le Verbe-Image qui se « replie » sur l'essence du Père dans le cercle fermé du processus trinitaire, et, d'autre part, le concret inégal à l'abstrait qu'il participe seulement à des niveaux différents de perfection : comme être, comme vie ou comme intelligence.

Ces trois déterminations, — *esse, vivere, intelligere*, — qui représentent en raccourci l'arbre logique de Porphyre (êtres, êtres animés, êtres animés raisonnables), « épuisent ou remplissent la totalité de l'être » (*ens totum*)⁵⁰. Il faut noter cependant qu'elles n'ont pas le même ordre *in abstracto* et *in concreto* : dans son expression abstraite, l'être (*esse*) reçoit le premier rang, « plus noble » que les rangs du *vivere* et de l'*intelligere*, « car aucun mode ou perfection d'être (*perfectio essendi*) ne peut manquer à l'Être-

(46) *Ibidem*. Eckhart commente ici *quod factum est in ipso vita erat* : si l'effet n'était pas « vie » dans son producteur, l'efficience ne serait pas une production du semblable par le semblable.

(47) Voir *supra*, p. 279.

(48) Voir *supra*, note 338 du ch. V. Cf. *Exp. in Sap.*, in *Archives* III, p. 401.

(49) [*Le manuscrit porte seulement l'indication suivante :*] faire une note sur la *rememoratio* de Themistius.

(50) *Exp. in Io.*, LW III, p. 51, n. 63.

même » ; par contre, dans l'ordre du concret l'*ens* détient la place infime, tandis que l'*intelligens* occupe le degré suprême de perfection, parce qu'il inclut le *vivens* et l'*ens*. Maître Eckhart spécifie qu'il s'agit ici de l'ordre essentiel, où l'inférieur est contenu dans son supérieur immédiat *nobilius et perfectiori modo* : ainsi *ens* sera « vie » dans le « vivant », le vivant sera « intellect » dans l'*intelligens*⁵¹. C'est la « chaîne d'or » d'Homère, hiérarchie d'espèces (*rerum species*)⁵² ou de « natures pures et nues » (*lâter blôze natûre*)⁵³ qui assure aux êtres créés leur ordre différent en dignité dans l'ensemble de l'univers⁵⁴. Les degrés différents de participation à l'abstrait forment les essences des participants concrets. Considéré en lui-même, tout participant reste « nu et imparfait » dans l'ordre essentiel⁵⁵, *in potentia sola passiva*⁵⁶ ; mais en dehors de sa « nature nue », faite pour la connaissance, un ange ne connaîtrait pas plus que « ce bois » (de la chaire) ou un moucheron⁵⁷ — natures qui ne participent qu'à l'être ou à la vie. Ainsi, dans la structure essentielle de l'univers, une créature qui participe premièrement à l'être *participat ex sui imperfectione in imperfectiori gradu participationis*⁵⁸, car l'être participé dont il s'agit ici n'est pas l'*ipsium esse*, mais l'attribut universel de tout ce qui est, l'*ens commune* qui, à lui seul, n'est qu'un mode inférieur de recevoir l'*esse* en s'analoguant à Dieu, une « possibilité passive » d'être ce qu'on est, plus restreinte dans les essences inanimées, plus large dans les essences des

(51) *Ibidem*, p. 53, nn. 63-64. Cf. *Lib. de causis*, prop. 30 (Steele, p. 186 ; Bard., pp. 29, p. 188).

(52) *Ibidem*, p. 219, n. 265.

(53) *Serm. all.* 13, DW I, pp. 211-212. Cf., dans *Lib. Parab. Gen.* (C, f. 39^{va}, ll. 53-58), un rapprochement de l'échelle de Jacob avec la *chaîne d'Homère* : notandum autem quod id quod hic dicitur scala in terra stare et celis attingere ipsum est quod Homerus dixit : cathenam auream de celo in terram pendentes dimitti, eo scilicet quod suprema inferiorum attingunt et connectuntur infimis superiorum sicut videmus in ansis cathenarum contingere. Maître Eckhart a pu avoir connaissance de la ' chaîne d'or ', allégorie utilisée souvent par les néo-platoniciens (cf. la *αερά* de Proclus, *Elem. Theol.*, pr. 21-30, Dodds, pp. 24-34), par Macrobe, *In somnium Scipionis* I, c. 14, n. 15 (2^e éd. Eyssenhardt p. 542) : Cumque omnia continuis successionibus se sequantur degenerantia per ordinem ad imum meandi : inveniatur pressius intuenti a summo deo usque ad ultimam rerum faciem una mutuis se vinculis religans et nusquam interrupta connexio et haec est Homeri catena aurea...

(54) *Exp. in Io.*, LW III p. 71, n. 83 : Eckhart distingue ici *quattuor gradus entium in universo*, en superposant à l'intellect humain l'intellect humain *angelicus*, et si quis sit *alius a materia et phantasmate liber, separatus*.

(55) *Ibidem*, p. 52, n. 63.

(56) *Ibidem*, p. 91, n. 106.

(57) *Serm. all.* 13, DW I, pp. 212-213. Trad. fr. Aubier, p. 180. — L'*entwahren* par lequel on atteint le noyau (*kern*) des créatures dans la Paternité est la prérogative d'une nature douée d'intelligence, *diu dá niht suochet weder diz noch daz, sonder si entwahsel allem andern unde luofet alleine zuo der êrsten lâterkeit* (Pf., Pr. CII, p. 334, ll. 8-11).

(58) *Exp. in Io.*, LW III, p. 52, n. 63.

vivants, s'élargissant à l'infini dans les essences capables d'intellection. Cet être participé, divisible selon les modes différents des essences, appartient donc à la structure logique du créé : c'est une détermination essentielle qui ne reçoit sa valeur d'« être » que dans la communication de l'*ipsum esse*, non participé mais contenant tout ce qu'il fait être. « Sans être, l'ensemble de l'univers ne vaut pas plus qu'une mouche, le soleil ne vaut pas plus qu'un charbon, la sagesse ne vaut pas plus que l'ignorance »⁵⁹.

Aussi parfaites qu'elles puissent être en tant que parties de l'univers créé, les essences sans l'*esse* qu'elles tiennent *ab alio* (de la Cause efficiente) ne sont que « ténèbres » de privation, toutes égales dans le « néant des créatures ». Elles ne peuvent montrer ce qu'elles sont, leur *id quod est* conforme à l'« art » du Créateur, au Verbe-Exemplaire qui se manifeste dans la création, si elles ne reçoivent pas l'être : *per ipsum autem esse formantur, lucent et placent*⁶⁰. Les essences sont donc « formées » par l'*ipsum esse*, sans quoi elles ne sauraient devenir des *entia* et participer aux principes essentiels qui les déterminent comme êtres inanimés, animés ou intelligents. Il en est de même pour les attributs transcendants de l'être — un, vrai et bon — également nécessaires pour la formation essentielle⁶¹. Il ne saurait être autrement, car, « plus intime que l'essence », c'est l'*esse* qui donne à la substance le nom d'*essentia*, comme le dit saint Augustin⁶² ; quant à la potentialité des choses, *qua nondum sunt entia*, elle vient également de Dieu, « qui appelle les choses qui ne sont point comme si elles étaient » (Rom. 4,17)⁶³. Si les modes de recevoir l'*ipsum esse*, conféré à chaque essence immédiatement, ne sont pas les mêmes, mais varient selon les degrés de similitude avec Dieu, c'est que l'appel de Dieu, le Verbe par lequel il parle aux créatures et « se dit » dans la création⁶⁴ n'est pas entendu de la même façon par tout ce qui est. *Loquitur, inquam, omnibus et omnia, sed alia ipsum audiunt, ipsi respondent sub proprietate esse, qua scilicet deus est esse et ab ipso esse omnium ; alia vero ipsum audiunt et suscipiunt verbum dei ut est vita prima et vera, et ista sunt viventia omnia ; suprema vero in entibus ipsum audiunt deum non solum per esse aut per vivere et in vivere, sed per intelligere et in ipso intelligere ; intellectio enim locutio illic idem*⁶⁵. La parole de Dieu et la

(59) *Exp. in Eccli.*, texte cité plus haut, ch. V, note 332.

(60) *Exp. in Gen.*, LW I, p. 211, n. 33 (cf. *ibidem*, p. 59).

(61) Voir *supra*, p. 345. Cf. *Exp. in Io.*, C, f. 128^{va}, ll. 32-35 : notandum quod generaliter 'id quod est' ab alio, ut sit quod est, et omne quod perfectionis est in ipso est ipsi ab alio. Et sic ipsum se toto clarificat, honorificat, predicat et laudat.

(62) *De moribus ecclesiae*, l. II, c. 2, n. 2 (PL 32, col. 1346).

(63) *Exp. in Io.*, LW III p. 199, n. 238.

(64) Voir *supra*, ch. II, pp. 53-55 ; ch. IV, p. 188 ; ch. V, pp. 294-295.

(65) *Lib. Parab. Genes.*, C, f. 35^{va}, ll. 36-45. Cf. *Exp. in Io.*, C, f. 117^{va}, ll. 6-12 : Omnibus omnia loquitur deus, sed non omnes omnia audiunt, secundum illud psalmi : 'semel locutus est deus duo hec audiivi', id est multa duo enim primus numerus et

réponse des créatures — ce colloque intérieur que Maître Eckhart compare à la *species* visuelle engendrée par la forme de l'objet et répercutée par le miroir⁶⁶ — est le rapport exemplaire entre le Verbe divin et les essences créées qui le participent en se montrant conformes à leurs quiddités éternelles. Car l'*id quod est* créé est uni à sa quiddité dans un embrassement intime, dans cet entretien immédiat du supérieur avec l'inférieur qui ne saurait être comparé au langage extérieur des choses créées — vestige imparfait, assimilation analogique dans le sensible au colloque intérieur et intelligible, au seul vrai langage des choses, connues dans leur principe essentiel⁶⁷

On se sent quelque peu embarrassé devant la nouvelle énigme de cet entretien intérieur qui semble remplacer l'analogie par l'univocité dans le fond secret des créatures, où leurs essences sont formées dans un rapport immédiat à l'exemplarité divine. Cette difficulté sera cependant facilement évacuée si l'on veut se rapporter à l'« être de connaissance », si étroitement lié à la causalité exemplaire chez Maître Eckhart⁶⁸, et, plus particulièrement, aux espèces intentionnelles qui sont, pour lui, des « verbes » ou « fils » engendrés par les formes des objets réels dans les facultés cognitives⁶⁹. Rappelons surtout que, pour le Dominicain thurinien, les espèces intelligibles reçues des substances particulières ne sont pas différentes, quant à leur message cognitif, des « principes premiers » ou *semina scientiarum* dans lesquels l'intellect agent connaît toutes choses, en découvrant leurs raisons exemplaires *in abdito mentis*⁷⁰. Or ces dernières rayonnent de la « Raison » ou « Semence » unique qui est le Verbe de Dieu⁷¹, principe d'une causalité qui forme les essences des créatures, en déterminant leurs espèces immuables. C'est le « discours intérieur » que Dieu adresse à toutes choses ; leur réponse est l'espèce intelligible qu'elles

multitudo. Loquitur ergo deus semel perfecte, simul et omnia, sed non omnes nec omnia audiunt omnia, sed alia ipsum audiunt aliud et aliter, ut vita vel intellectus vel ut iustitia.

(66) *Ibidem*, II. 24-33 : *Exemplum est de speculo respondente et repercutiente speciem et formam obiecti visibilis, ubi ipsa irradiatio sive gignitio ymaginis est visibilis locutio, speculi vero repercussio est ipsius responsio sive locutio. Et hec sibi invicem loquuntur voce consona, in ipsa ymagine, hinc inde genita, tamquam prole, ut sint duo in prole una spiritualiter et veraciter, sicut mas et femina duo in carne una corporaliter.*

(67) *Ibidem*, C, f. 35^{rb}, II. 29-39 : *Hec autem locutio et collocutio, qua id quod est et quod quid est rerum quidditates sibi locuntur se osculantur et uniuntur suis intimis et intime, verissima, naturalis et dulcissima locutio est... Loquela enim et sermo exterior vestigium quoddam solum est et imperfectio et qualiscumque assimilatio analogice tantum, illius vere locutionis et allocutionis qua sibi locuntur et collocuntur superius et inferius immediate.*

(68) Voir *supra*, ch. IV, notes 211-304.

(69) Voir *supra*, ch. V, notes 89-98.

(70) Voir *supra*, ch. IV, notes 273-278.

(71) Voir *supra*, chap. IV, notes 286-289.

renvoient vers le niveau de l'intellect, comme un miroir qui reflète l'image de celui qui s'y regarde. L'allocation divine et la réponse créée, l'espèce — raison séminale, par laquelle le Verbe fonde la nature de la chose réelle, et l'espèce intelligible, par laquelle la chose fait connaître sa quiddité au niveau de l'intellect, appartiennent également à l'être intentionnel, la première *ut in transitu* (intentionnalité cognitive)⁷². Or une espèce intentionnelle, *procedens et genita*, pour représenter l'objet qui l'envoie, doit être *idem in natura, differens in modo essendi* avec la chose réelle qui l'engendre : *hinc genita, illinc gignens*⁷³. De même le Fils, Image du Père, « par qui tout a été fait », l'« Art » de l'Artisan divin, est *unum, sed non unus* avec le Créateur du monde⁷⁴. Il y a donc, dans l'entretien intérieur de Dieu avec les créatures, une différence de mode d'être des deux côtés : la parole divine et la réponse créée se distinguent de l'être réel des deux interlocuteurs. C'est pourquoi elles peuvent coïncider, se correspondre dans une interlocution du supérieur avec l'inférieur, de la Cause analogique avec son effet, interlocution qui se fait *voce consona, in ipsa imagine hinc inde genita, tanquam prole, ut sint duo in prole una spiritualiter et veraciter*⁷⁵. Cette « progéniture » unique, engendrée par les deux interlocuteurs de niveaux différents, est la quiddité formée par Dieu dans le Verbe et montrée par la chose créée dans sa *species intelligibilis*.

La coïncidence, voire l'identité des deux contenus intelligibles, celui de l'appel et celui de la réponse, ne peut avoir lieu qu'au même niveau, c'est-à-dire dans la région « surnaturelle » de l'intellect, accessible uniquement aux êtres doués d'intelligence, les seuls qui puissent entendre la « conversation intérieure » des choses créées avec Dieu, en saisissant leurs

(72) Échelle de Jacob, *Lib. parab. Genes*, pp. 39^{va}, ll. 17-42 : Adhuc autem, quod angeli dicuntur quatuor distincti et binos, duos scilicet ascendentes et duos descendentes, videtur parabola esse quia causa descendit in effectum et e converso, effectus quasi ascendens in sua causa est dupliciter : secundum esse reale scilicet et secundum esse spirituale. Iterum etiam, utrumque istorum duobus modis. Quantum ad esse naturale quidem dupliciter : puta, vel secundum eandem rationem, ut in causis univocis, de quibus supra exposui, super illo : *Relinquet homo patrem et matrem et adheret uxori sue* ; vel non secundum eandem rationem, sicut in causis analogicis, de quibus notavi prius, super illo : *creavit deus celum et terram*. Quantum vero ad esse spirituale, similiter duobus modis, proportionaliter valde respondentibus activis in natura analogicis et univocis, suo siquidem modo causa descendit in effectum et effectus quasi ascendens est in causa sua secundum esse spirituale, per modum quiescentis, sicut archa in artifice. Et iste modus respondet directe agenti univoce in naturalibus. Secundo modo effectus est in causa et causa descendit in ipsum secundum omne spirituale non fixum neque per modum qualitatis passibilis herendo et inherendo, sed tantum ut passio, in quodam scilicet fluxu fieri et transitu, puta in instrumentis artificis, ut forma arce in dolabra. Et iste modus manifeste sapit naturam activorum et passivorum analogicorum in naturalibus. Hoc est ergo quod angeli traduntur quidem quatuor fuisse, sed tamen bini et bini.

(73) *Exp. in Io.*, C, f. 110^{ra} (texte cité dans la note 97 du ch. V).

(74) *Exp. in Io.*, LW III, pp. 162-163, n. 194.

(75) Voir *supra*, note 66.

quiddités⁷⁶. Sur les niveaux de participation en deçà de l'intellect, les créatures restent étrangères, « extérieures » à leur colloque intime avec Dieu que l'homme entend pour elles. Dieu est « également proche d'une pierre ou d'un morceau de bois, mais ceux-ci n'en savent rien. Si le bois connaissait Dieu et savait combien Il est proche de lui, ainsi que le connaît l'ange du chœur le plus élevé, il serait aussi bienheureux que l'ange du chœur le plus élevé. Si l'homme est plus heureux qu'un morceau de bois,... ce n'est point parce que Dieu est en lui et lui est si proche et qu'il a Dieu : mais c'est parce qu'il connaît combien Dieu lui est proche et sait qu'il connaît Dieu »⁷⁷. Puisque la béatitude dépend de la connaissance, on devine quelle place importante devra recevoir la double génération de l'image dans la doctrine spirituelle de Maître Eckhart, lorsqu'il s'agira d'union de l'homme avec Dieu.

Si l'on peut parler d'« univocité » dans l'entretien secret du supérieur avec l'inférieur, elle doit rester confinée dans l'« être de connaissance », où les sujets « réels » qui s'entretiennent (Dieu et la créature) ne sont pas envisagés directement. Les modes de concevoir et de signifier les choses ne sont pas à confondre avec le mode d'être qui leur est propre⁷⁸. Dans l'ordre intentionnel, qui est celui de l'être cognitif, un concept reste univoque et cette identité du contenu conceptuel persiste dans l'analogie qui est, pour Maître Eckhart, *id ipsum utrobique, per prius tamen et posterius*⁷⁹. En effet, comme nous l'avons vu, ce moment d'univocité est évité mais non supprimé par la négation du mode propre d'attribution *per posterius*. Il constitue donc un élément indispensable dans l'analogie d'attribution, où le même concept reçoit le sens réel d'une forme dans l'analogué principal et, sans devenir « équivoque » dans les analogués

(76) Dans le passage du *Lib. par. Gen.* sur le « colloque intérieur », dont nous avons cité quelques extraits (voir le texte cité à la p. 352 et les notes 64-67), Maître Eckhart utilise saint Augustin en prêtant aux expressions *species, intentio*, la valeur de termes techniques qu'elles ne pouvaient avoir chez l'évêque d'Hippone. Eckhart dit (C. f. 35^{va}, ll. 16-24) : *Et hoc quod Augustinus X Confessionum dicit : ' interrogavi terram, mare, abyssos, celum, solem, lunam, stellas ', etc., et infra : ' interrogatio mea intentio mea et responsio eorum species eorum '. Vocem suam non mutant, id est speciem suam. Si tamen alius videat et videns interrogat, eodem modo omnibus apparens illi muta est, huic loquitur. Illi intelligunt, qui eius vocem acceptam foris intus cum veritate conferunt. Exemplum est de speculo... Cf. Conf. X, 5, nn. 9-10 ; éd. des « Belles Lettres », II, pp. 246-247). Le discours ou « verbe » extérieur, adressé aux sens, ne supporte aucune comparaison avec le vrai discours qui demeure secret pour les êtres privés d'intellect (ll. 8-10) : *et hec est propriissima et dulcissima locutio, sermo vel verbum, cuius exterior locutio, sermo et verbum ignobile est.**

(77) Pf., *Serm. LXIX*, p. 221, ll. 11-20. En citant ce passage (corrigé par Quint, *Meister Eckhart, Deutsche Predigten und Traktate*, 1955, p. 503) en traduction française (Aubier, p. 197), nous avons modifié la dernière phrase : l'homme connaît *wie nahe er (Dieu) im ist und daz er (l'homme) got wizzende* [und minnende, del. Quint] *ist*.

(78) *Exp. in Ex.*, LW II, p. 60, n. 55 ; cf. p. 87, n. 84. Voir *supra*, la note 292 du ch. V.

(79) Voir *supra*, la note 351 du ch. V.

mineurs, leur est prêté intentionnellement, par rapport au sujet réel de l'attribution⁸⁰. Quand *l'id ipsum* n'est pas considéré uniquement dans son contenu conceptuel, indépendamment de l'action créatrice, c'est-à-dire toutes les fois qu'il s'agit de Dieu *et* de la créature, Eckhart recourt à l'analogie dite « d'attribution » pour parer aux dangers d'une prédication univoque. La causalité formelle ou exemplaire qui fonde les essences créées, doit donc se situer dans la même perspective analogique, car elle ne peut être isolée de l'efficiencia créatrice ailleurs que sur le plan de l'« être cognitif ». Du moment qu'il s'agit d'un concret créé, son niveau est inévitablement inférieur à celui de son exemplaire abstrait et de l'Image (le Fils engendré) qui concrétise l'exemplaire essentiel *in divinis*. Ainsi le « juste » créé n'est pas consubstantiel, en tant que créé, à la Justice qu'il ...participe analogiquement, il ne lui est pas égal, comme le « Juste » incréé, l'*Unigenitus* dans la Trinité. Pour réduire le concret du participant créé à son principe abstrait incréé, il faudra faire un saut dans la région de l'univocité « cognitive », par le moyen de l'opération logique appelée *in quantum*, ou « réduplication », qui permet de découper les contenus essentiels, en les isolant de leurs sujets réels. On dira alors : « le juste (créé), *en tant que juste* (essence indifférente à la « créabilité » ou l'« incréabilité »), est la justice même » (exemplaire incréé). *Iustus enim, verbum iustitiae, est ipsa iustitia, infra Ioh. 10 : 'ego et pater unum sumus'*⁸¹. On accèdera ainsi aux relations trinitaires, en trouvant le Fils qui « se replie » sur l'essence du Père dans l'Esprit-Saint⁸² ; on y reconnaîtra la « formation » première, univoque, qui est la déduction du concret de l'abstrait et sa réduction à l'abstrait, formation divine, « préambule » de la production de l'être créé. Or cette dernière se fera dans un rapport analogique des participants concrets au principe abstrait *d'esse, vivere, intelligere*.

Dans l'ordre de l'abstrait divin, l'*esse* qui comprend tous les modes d'être est l'aspect le plus riche, premier en perfection, contrairement à l'ordre du concret, celui des participants créés, où l'*ens commune*, concept le plus pauvre, reçoit la dernière place, en cédant la primauté à l'*intelligere*⁸³. Cependant, si l'analogie d'attribution est inversée, si le sens propre de l'être revient à la créature, comme nous l'avons vu dans les « Questions parisiennes »⁸⁴ et dans le sermon allemand *Quasi stella matutina*⁸⁵, l'*intelligere* recevra la première place non seulement *in comparatione ad participantem*, mais aussi *secundum se*, comme l'aspect le plus parfait de la Cause purement intellectuelle de tout ce qui est : *'in principio' enim*

(80) Voir *supra*, ch. V, notes 309-311.

(81) *Exp. in Io.*, LW III, p. 41, n. 50.

(82) Voir *supra*, ch. II, pp. 69 ss.

(83) Voir *supra*, p. 351.

(84) *Questions parisiennes*, voir *supra*, ch. IV, § 5, pp. 208-220.

(85) *Quasi stella matutina*, voir *supra*, *ibidem*, pp. 217-220.

'*erat verbum*', quod ad intellectum omnino perlinet, ut sic ipsum intelligere teneat primum gradum in perfectionibus, deinde ens vel esse⁸⁶. Dans cette perspective d'apophase de l'opposition on ne pourra attribuer l'être à Dieu formellement ou réellement, mais virtuellement et intentionnellement, en tant que Dieu est l'intellect supérieur à l'être et contenant dans son Verbe les raisons exemplaires des essences créées : *si in deo est aliquid, quod velis vocare esse, sibi competit per intelligere*⁸⁸. Si Dieu, *Intelligere* pur, contient l'*esse*, il l'a uniquement en tant qu'« être de connaissance » ; l'être proprement dit sera l'« être réel » qui n'appartiendra ici qu'à la créature, analogué principal. Mais cette voie ascendante vers un Dieu toujours dissemblant répond, comme nous l'avons vu⁸⁹, au point de vue déficient des créatures. Aussi le renversement de cette perspective d'analogie sera-t-il, en même temps, une suppression de l'apophase : si Dieu est réellement la plénitude d'être, aucun *modus essendi* ne pourra plus être refusé à l'*Ipsum Esse*, à l'Être-Un qui ne saurait être opposé à rien, pas même au néant, car il s'affirme en niant la négation de l'être. La voie de la connaissance négative devient donc impraticable lorsque Dieu prend la place de l'analogué principal dans l'analogie d'attribution.

L'*esse* réel de Dieu, identique au *vivere* et à l'*intelligere* qu'il contient indistinctement dans sa perfection unique, est supérieur aux modes d'être participé : aussi bien à l'*ens commune* qui s'étend à tous les *entia* qu'au genre des êtres vivants qui comprend les plantes et les animaux ; il est supérieur également aux espèces d'animaux doués d'intelligence, hommes et anges, capables cependant de le connaître. Dans le sermon allemand *In occisione gladii mortui sunt*⁹⁰, en prêchant sur les martyrs qui ont « perdu la vie et trouvé l'être », Eckhart, après avoir parlé de l'être dans l'ordre de la participation essentielle, où « *la connaissance est plus haute que la vie ou que l'être* », se tourne vers « l'Être en lui-même », en disant : « *Si nous le considérons dans sa pureté, il est supérieur à la connaissance ou à la vie, car, du fait même qu'il ait l'être, il a aussi connaissance et vie. Les martyrs ont perdu une vie et ils ont trouvé un être* ». Trouver l'être qui est plus riche que la vie et l'intellection, c'est renoncer à sa « nature propre » de participant limité à une essence distincte, réduit à un mode déterminé de recevoir l'être, s'en détacher pour embrasser l'Être dans sa plénitude. Il faut « mourir » pour soi-même, s'anéantir

(86) *Utrum in deo...*, LW V, pp. 42-43, n. 6.

(87) *Ibidem*, pp. 40-41, n. 4. Cf. *ibidem*, p. 41, note 6, une référence à Godefroid de Fontaines citant Henri de Gand : constat quod deus se habet in ratione causae duplicis, scilicet formalis exemplaris et efficientis ; primum autem respicit rerum essentias, secundum rerum existencias.

(88) *Ibidem*, p. 45, n. 8.

(89) Voir *supra*, ch. IV, p. 192 et pp. 195-196.

(90) Pr. 8 (Pf., Pr. LXXXII), DW I, pp. 129-130. Trad. Fr. Aubier, p. 156.

dans sa détermination essentielle à « ceci ou cela »⁹¹ et s'attacher uniquement à l'*ipsum esse* « indistinct », en reconnaissant dans la Forme absolue d'*esse*, désirée par tout ce qui est, la Divinité « sans modes ». Trouver la Divinité, c'est se trouver uni à Dieu par le Christ qui, ayant assumé la nature humaine, donne à ceux qui le reçoivent « le pouvoir de devenir fils de Dieu », fils qui ne connaissent rien d'autre que Dieu et reçoivent ainsi l'être-un avec l'objet unique de leur connaissance⁹².

4. La théologie de l'Image et la transformation déificatrice.

Dieu opère dans les créatures *per ipsum esse et sub ratione esse* ; son opération créatrice et conservatrice est « l'œuvre indivise de la Trinité », puisqu'il n'y a qu'un seul *esse* des trois Personnes⁹³. C'est donc la Divinité commune aux trois Personnes qui est l'*Esse*-forme de l'action créatrice. Quoique la Divinité soit présente dans toutes les essences qui reçoivent l'*esse*⁹⁴, seuls les êtres intellectuels sont « capables de Dieu », car ils ont été créés à son image, *ad ymaginem totius unius substantie dei*, et non seulement à la similitude de « quelque chose en Dieu », *in ydea alicuius in deo*⁹⁵. *De ratione enim ymaginis est quod sit expressiva totius eius plene, cuius ymago est, non expressiva alicuius determinati in illo*⁹⁶. En tant qu'il est créé « à l'image », et non seulement « à la similitude » de Dieu, l'homme appelé à l'union doit dépasser le rapport exemplaire qui fonde sa quiddité dans le Verbe et sa nature dans l'univers, où l'espèce humaine reçoit une place déterminée dans la hiérarchie des *entia*. Il doit rechercher une formation plus éminente que celle qui détermine sa nature dans le monde créé, une transformation « surnaturelle », au delà des « principes » (espèce, genre, *ens commune*) qui constituent son essence ici-bas. Pour devenir « déiforme », l'homme doit « se transformer en la même image » (II Cor. 3, 18) par laquelle le Christ est Fils de Dieu. En effet, la même « image » ou le même « fils » fait du Christ un Fils de Dieu par nature et

(91) *Serm. lat.* XXV, 2, LW IV, p. 242, n. 266 : *Abnegatio proprii est abnegatio creaturae sive huius et huius. Hoc enim et hoc proprium est creatura.*

(92) *Exp. in Io.*, p. 94-95, n. 110 ; p. 92, n. 107.

(93) *Exp. in Sap.*, in *Archives...*, III, p. 344 (cité plus haut, note 16 du même chapitre).

(94) *Exp. in Io.*, LW III, p. 199, n. 238 : *deus autem esse est, et ab ipso immediate omne esse. Propter quod ipse solus illabitur rerum essentiis. Cf. Serm. lat.* XXIX, LW IV, p. 264, n. 296.

(95) *Exp. in Gen.*, 2^e rédaction, C, f. 12^{va}, ll. 12-16 : *Creavit deus hominem ad ymaginem suam, non alicuius sui, ad ymaginem dei, non alicuius in deo. Et Augustinus dicit quod anima eo ymago dei est, quo capax deo est, capax perfectionum substantialium propriarum divine substantie...* Cf. *Exp. in Io.* Cf. 121^{rb}, ll. 21-39.

(96) *Ibidem*, C, f. 12^{va}, ll. 20-23. Cf. *ibidem*, f. 12^{rb}, ll. 54-56 : *Natura vero intellectualis, ut sic, potius habet ipsum deum similitudinem quam aliquid quod in deo sit ydeale.*

prête à « l'homme juste et déiforme » sa qualité de fils de Dieu par adoption⁹⁷. L'exemple de l'image dans le miroir qui devait illustrer, comme nous l'avons vu, le rapport idéal des essences créées à l'Art divin ou Verbe qu'elles manifestent en se faisant connaître⁹⁸, revient ici chargé d'un sens nouveau. A présent il ne s'agit plus de la formation des essences par la participation à l'exemplarité séminale du Verbe, mais d'une transformation déificatrice qui est le premier fruit de l'incarnation du Fils de Dieu : *quod homo sit per gratiam adoptionis quod ipse est per naturam*⁹⁹. « Comme les miroirs, aussi nombreux qu'ils puissent être posés devant le visage ou la face d'un homme, reçoivent tous la forme du même visage numériquement identique, ainsi tous les justes et chacun d'entre eux sont justes par la même justice, entièrement et absolument, étant formés, informés et transformés en la même justice. Ils ne sauraient être (tous) univoquement justes, ni chaque juste ne serait vraiment juste, si la justice était autre en elle-même et autre dans le juste »¹⁰⁰.

L'expression *univoce iusti* ne doit pas nous gêner¹⁰¹, car elle ne concerne pas le rapport des justes à la justice : il s'agit de l'univocité des justes entre eux et avec le « premier Juste », le Christ, pour autant que le Fils de Dieu s'est rendu connaturel aux hommes ayant assumé leur nature¹⁰². Le rapport du juste à la justice (de Dieu concret à la Déité abstraite, comme on pourrait le dire, en empruntant la terminologie risquée de Gilbert de la Porrée) n'est univoque que pour le Fils de Dieu¹⁰³. Ce rapport reste univoque dans l'incarnation, car le Fils n'a pas assumé la personne,

(97) *Exp. in Io.*, LW III, p. 104, n. 119. Cf. *ibidem*, pp. 90-91, n. 106 ; pp. 101-102, n. 117.

(98) Voir *supra*, note 66, du même chapitre.

(99) *Exp. in Io.*, LW III, p. 90, n. 106.

(100) *Ibidem*, p. 104, n. 119.

(101) Voir *supra*, note 6 du même chapitre.

(102) *Ibidem*, Cf. 105^{va}, ll. 39-44 : *Secundo notandum quod deus verbum assumpsit naturam, non personam hominis. Circa quod notanda sunt quinque. Primo quidem, quod natura est nobis omnibus equaliter communis cum Christo univoce, ex quo datur fiducia quod, sicut in ipso sic et in quolibet nostrum, propter ' verbum caro factum est ' et habitare in nobis. Cf. Procès de Cologne, in Archives..., I, p. 180 : Filius assumpsit non personam humanam, sed naturam. Ex quo igitur natura humana communis est, etc..., ut supra (p. 179). Cf. *ibidem*, p. 231, humanam naturam assumpsit verbum ex intentione prima, hanc tamen naturam, scilicet in Christo, propter totam speciem humanam. Assumendo igitur ipsam naturam, in ipso et per ipsum contulit gratiam filiationis et adoptionis omnibus hominibus, michi tibi et quilibet participantibus univoce et equaliter ipsam naturam.*

(103) Cf. *Procès de Cologne, in Archives...*, I, p. 186 : *hec tamen, bonus et bonitas sunt in filio, spiritu sancto et patre unum univoce. In deo autem et nobis, qui boni sumus, sunt analogice unum. Cf. *ibidem*, p. 240, n. 36 : — Hominis iusti, in quantum iustus, totum esse est ab esse dei, analogice tamen. Constat enim quod nemo iustus est nisi a iustitia, sicut nec album nisi ab albedine, secundum illud : ' michi vivere Christus est ' (Philip. I, 21) ; et iterum : ' vivo ego, iam non ego, vivit in me Christus ' (Gal. 2, 20).*

mais la nature de l'homme¹⁰⁴ : le Christ est une personne divine en deux natures, personne consubstantielle au Père par sa divinité (= justice), consubstantielle à nous par l'humanité (comme telle, privée de justice). On voit que Maître Eckhart reste ici rigoureusement fidèle au dogme de Chalcedoine¹⁰⁵. Si les personnes humaines sont univoques au Fils de Dieu (= Juste) quant à l'humanité qu'il avait assumée, elles ne le sont pas quant à sa divinité. Les hommes ne deviennent donc pas univoquement « divins » (ou « fils » univoques de la justice) par le fait de l'incarnation¹⁰⁶, mais ils reçoivent « le pouvoir de devenir fils de Dieu » (Jean 1, 12) dans un nouveau rapport analogique qui n'est plus celui de la création. En effet, il ne s'agit plus de « formation » exemplaire de l'essence humaine selon la « similitude » avec « quelque chose de déterminé en Dieu », mais d'une « réformation » ou « transformation » « en la même image » (II Cor. 3, 18) qui n'a d'autre exemplaire que la totalité de l'Être divin, c'est-à-dire l'Essence même de Dieu. Le Fils est l'Image naturelle du Père, parce que sa génération est une « émanation simple », « formelle », une « transfusion de l'Essence totale »¹⁰⁷ ; l'homme est « à l'image de Dieu », « à l'image de toute la Trinité », parce qu'il doit atteindre à la « conformité de nature » avec Dieu par la « régénération »¹⁰⁸. La génération naturelle de Fils unique et la régénération des fils adoptifs par la grâce ont le même principe formel : c'est l'Être total de Dieu ou l'Essence divine devenue opérante, génératrice, dans la personne du Père. Mais la « régénération » de l'homme n'a pas la simplicité de la naissance éternelle du « Fils naturel » : elle implique l'habitation du Christ dans l'âme et l'action sanctificatrice du Saint-Esprit¹⁰⁹, c'est-à-dire le concours des deux Personnes divines envoyées dans le monde. Il faut, sans doute, comprendre dans ce sens le passage où Eckhart oppose l'« Image du Père » et la régénération « à l'image de toute la Trinité »¹¹⁰.

Quoique « fils de Dieu » par la grâce, les hommes régénérés ne sont pas univoquement identiques à l'*Unigenitus*, né du Père seul : ils sont *quasi unigeniti*¹¹¹. Ceci n'exclut aucunement la « transfiguration en la même Image », ni l'unité indivisible des fils par adoption avec le Fils par nature : nous sommes simplement obligés de considérer la relation des personnes humaines à la Personne divine du Fils unique selon les règles de l'ana-

(104) Voir les textes cités dans la note 102.

(105) [*Le manuscrit porte ici les mots suivants*:] critique du P. Théry...

(106) *Procès de Cologne*, in *Archives...*, I, p. 219 : constat etiam quod eodem quo deus est deus, homo est divinus analogice. Nec enim quis est divinus sine deo, sicut nec album sine albedine.

(107) *Serm. lat.* XLIX, 3, LW IV, p. 511, p. 425, n. 511.

(108) *Exp. in Io.*, LW III, p. 107, n. 123.

(109) *Ibidem*, p. 105, n. 120.

(110) *Serm. lat.* XLIX, 3, LW IV, p. 427, n. 512 : Patet iterum quod filius, imago, est in patre et pater in ipso... Patet septimo quomodo 'imago', filius, 'primogenitus', est 'omnis creaturae' unum cum patre et spiritus sancto principium.

(111) *Exp. in Io.*, p. 107, n. 123.

logie d'attribution. Maître Eckhart a dû s'exprimer très clairement à ce sujet lors du procès de Cologne¹¹² :

Non putandum est quod alio et alio filio dei iusti quique sint filii dei, sed sicut omnes boni ab una et eadem bonitate analogice boni sunt, et sicut unus est deus in omnibus per essentialiam, sic unus est filius deus in omnibus filiis adoptionis, et illi per ipsum et in ipso sunt filii analogice, sicut supra frequenter ostensum est. Exemplum est in ymaginibus genitis in multis speculis ab una facie intuentis, ubi omnes ymagines ille, secundum quod ymagines, sunt ab ipsa una ymagine que est facies intuentis.

Mais l'exemple de l'image posée devant le miroir semble impliquer encore une idée d'extériorité qui ne saurait convenir au nouveau rapport analogique de l'homme à Dieu dans le Christ. C'est pourquoi Maître Eckhart cherche à le corriger, en ajoutant à sa défense cette dernière remarque :

Nec est putandum quasi ipse filius dei, deus, sit aliquid extrinsecum sive distans a nobis ad quod analogemur, sicut est ymago obiecta speculis, sed ipse utpote deus indivisus et unicus per essentialiam intimus est et proximus unicuique nostrum, 'in ipso vivimus, movemur et sumus', Act. 17^o (28)¹¹³.

Le thème de l'« Image du Père » (personne divine du Fils) et du « fait à l'image de Dieu » (personne créée de l'homme) dépasse le niveau de « similitude » et d'assimilation exemplaire au Verbe, proposée à toutes les créatures¹¹⁴ ; aussi ce rapport ne peut-il être posé que sur le plan « surnaturel » de l'intellect¹¹⁵, au niveau d'« unité » et d'union avec Dieu, niveau accessible à l'homme qui a été créé « à l'image de toute la substance de Dieu », et sic non ad simile sed ad unum¹¹⁶. Or l'Un est attribué au Père,

(112) *Ed. Théry, in Archives...*, I, p. 267. Nous avons modifié la ponctuation du P. Théry en supprimant la virgule après *filio dei* et en mettant une virgule au lieu du point après *boni sunt*.

(113) *Ibidem*, p. 268.

(114) *Serm. lat. XLIX*, I, LW IV, p. 422, n. 506 : ' primogenitus omnis creaturae id est propositus omni creature ut exemplar, qui se assimilet, sicut pictor imaginem proponit discipulo, cui similem operetur. Unde similitudo secundum Augustinum est in omni creatura, imago vero solum in intellectuali. Cf. Saint Augustin, *De Trin.* XI, c. 5, n. 8 (PL 42, 991) : Non sane omne quod in creaturis aliquo modo simile est deo, etiam eius imago dicenda est, sed illa sola qua superior ipse solus est.

(115) Pour l'intellect « surnaturel », voir *supra*, ch. III, pp. 170-173.

(116) *Exp. in Io.* (Cf. 121^{rb}, ll. 21-39) : Unum, ut iam sepe dictum est, appropriatur patri. Sciendum igitur quod omnis creatura citra hominem facta est ad similitudinem dei, in ydea alicuius in deo. Homo autem creatus ad ymaginem totius substantiae dei, et sic non ad simile sed ad unum ; ' deus ' autem ' unus est ', Deuteron. 6^o et Galat. 3^o, ydea vero plures sunt, etiam simile semper plurium est. Tunc sic : ' ad loca unde exeunt flumina revertuntur ', Eccles. 1^o, et, sicut ait Boetius 3^o, De Consolatione < metr. II > ' reditu < que > suo singula gaudient '. Sed omnis creatura citra hominem exit producta in esse sub ratione similitudinis et propter hoc repetitit deum et sufficit ipsi esse ' similem deo ' homini autem, cum sit factus ad ymaginem totius unius substantiae dei et sit in esse productus sub ratione unius totius, non sufficit recursus ad simile, sed recurrit ad unum unde exivit, et sic solum sibi sufficit. Et hoc est quod hic dicitur : ' ostende nobis patrem ', — id est unum, — ' et sufficit nobis ' (Io. 14, 8). *Infra*, 17^o : ' exivi a patre et vado ad patrem ' ; Psalmus (18, 7) : ' a summo celo egressio eius et occursum eius usque ad summum eius '.

engendrant le Fils-Image et faisant l'homme « à l'image », pour l'ordonner à l'unité et non uniquement à la similitude, comme les autres créatures, privées d'intellect. Il y a donc, dans la création de l'homme, un moment qui le rend, pour ainsi dire, naturellement surnaturel, non seulement parce que la faculté d'intellection lui donne la possibilité de transcender l'être naturel de l'univers, mais aussi et surtout parce que seuls les êtres doués d'intellect sont faits pour recevoir la « grâce seconde », proprement surnaturelle. Cette *gratia gratum faciens* n'appartient pas à l'œuvre extérieure, commune aux trois Personnes divines, car elle « procède de Dieu sous la raison et propriété personnelle et notionnelle »¹¹⁷. Puisqu'elle doit ramener l'homme « à l'Un » du Père, elle est la « grâce du retour » en Dieu : *consistit in quodam refluxu sive regressu in ipsum deum*. Son origine « notionnelle » la rattache au « sein intime du Père » (*radicem habens in ipso patris pectore intimo*), d'où elle jaillit avec la génération du Fils-Image » (*gratia est ebullitio quaedam parturitionis filii*)¹¹⁹ pour transformer « en la même Image » les hommes créés « à l'image ». Par rapport aux personnes humaines qui la reçoivent, la grâce est donc « une confirmation, une configuration ou, encore mieux, une transfiguration de l'âme en Dieu et avec Dieu »¹²⁰. Elle est *confirmatio*, parce que la création « à l'image de Dieu » trouve son vrai sens dans la réception de la grâce ; elle est *configuratio*, parce que « la justice et d'autres vertus », que l'on pourrait appeler *habitus*, se présentent plutôt dans l'âme qui reçoit la grâce comme « une sorte de configuration en acte » à la justice et à Dieu, sans être « quelque chose de figuré et de permanent », tel un *habitus* « fixé et enraciné dans le vertueux »¹²¹ ; enfin, la grâce est surtout la *transfiguratio animae in deum et cum deo*, car elle donne à l'âme l'*esse divinum*¹²². L'expression

(117) *Serm. lat. XXV*, 1 (*Gratia dei sum id quod sum*), LW IV, pp. 233-234, n. 258. — La « grâce première » (*gratis data*), celle de la création, *procedit a deo sub ratione et proprietate entis sive boni potius*. En effet l'Être est attribué à l'Essence, or l'Essence divine, comme telle, *non generat, sed nec creat nisi in supposito*. Le Bien est approprié à la troisième personne de la Trinité ; cependant, puisque *bonum* est le dernier des « transcendants » qui viennent déterminer l'Être, l'acte gratuit de créer n'est pas une propriété notionnelle du Saint Esprit, le dernier « suppôt », mais l'opération commune des Trois personnes dans lesquelles l'Essence devient opérante en temps que une, vraie, et bonne. Par contre la *ratio unius* ou la *ratio veri* ne sauraient, à elles seules, s'appliquer à l'œuvre indivise » de la Trinité, quoique l'« Un » du Père soit le principe premier de toute production intérieure et extérieure.

(118) *Ibidem*, p. 237, n. 259.

(119) *Serm. lat. XXV*, 2 (sur la même « autorité »), *ibidem*, p. 239, n. 263. Cf. *Serm. all. LXIV*, Pf. p. 201, ll. 8-11.

(120) *Ibidem*.

(121) *Exp. in Sap.*, in *Archives*, III, p. 369.

(122) *Exp. in Io.*, Cf. 119^{va}, ll. 15-20 : ... *gratia, cum sit in essentia animae, non in potentia, secundum doctores meliores, non operatur proprie nec immediate per se miracula vel opera exteriora, sed per se dat esse divinum, secundum illud (1) Corinthiorum (15, 10) 'gratia dei sum id quod sum' ; et Rom. 6° : 'gratia dei vita' vivere autem viventibus est esse. Gratia igitur per se dat esse divinum.*

« avec Dieu »¹²³ s'explique par les textes où Maître Eckhart rapproche la « transfiguration de l'âme en Dieu » de l'humanité du Christ transfigurée sur la montagne (Mat. 17, 1-8 ; Marc 9, 1-8 ; Luc 9, 27-36). Avec le Christ, on passe de la similitude à l'unité de la « même image » : *similis est deo, qui nullo creato assimilatur, qui nulli habenti simile vel similitudinem assimilatur, scilicet qui reliquit omnia, qui transfiguratur in monte cum Christo. Dei enim proprium est non habere similem aut simile. Cor. 3: 'nos autem revelata facie (in eandem imaginem transformamur)'*¹²⁴. Si la grâce nous donne l'*esse unum cum deo, quod est plus assimilatione*, c'est que dans le Christ, qui assumait la nature humaine commune à nous tous, il n'y a pas d'autre *esse* que l'*esse divinum*¹²⁵ « par lequel il est Fils de Dieu »¹²⁶. En abandonnant tout, en renonçant à sa « nature propre », l'homme créé à l'image de Dieu devient donc par la grâce de l'adoption filiale ce que le Christ, Fils de Dieu, est par sa nature divine¹²⁷.

L'affirmation de Maître Eckhart, *in ipso Christo homine non est aliud esse praeter esse divinum quo est Filius Dei*, n'est pas une thèse « monophysite », comme on pourrait le croire : ici encore le Dominicain thurinois raisonne dans l'esprit du dogme de Chalcédoine qui prescrit de reconnaître non seulement la dualité de natures, mais aussi bien l'unité de l'hypostase dans le Fils de Dieu incarné. Dans le même esprit, saint Thomas d'Aquin avait répondu par l'affirmative à la question *Utrum in Christo sit tantum unum esse* : puisqu'il n'y a qu'une seule hypostase du Christ, il est un *ens subsistens* exerçant l'acte unique d'exister qui ne peut être que l'*esse divinum*¹²⁸. On trouve donc la même solution de ce problème théologique chez les deux Dominicains, malgré une différence notable

(123) Gêné par cette expression, M. Ernst Benz a traduit ce passage du *Serm. lat.* XXV, 2, en rapportant *cum deo* à la *configuratio* : *Für den, der sie empfängt, ist die Gnade eine Festigung, eine Gleichgestaltung der Seele mit Gott oder vielmehr deren Umgestaltung in Gott*. Pour reconnaître que ce changement n'est pas justifiable grammaticalement, il suffit de se rapporter au texte latin : *in respectu suscipientis gratiam gratia est conformatio, configuratio sive potius transfiguratio animae in deum et cum deo*. LW IV, p. 240, n. 263.

(124) *Serm. Lat.* XL-IV, 1, LW IV, p. 367, n. 437. Cf. *Serm. lat.* XLIX, 2, *ibid.*, p. 424, n. 509.

(125) *Serm. lat.* XXV, 2, LW IV, p. 240, n. 263. Exprimé elliptiquement, dans une esquisse de sermon : *Secundo dat esse unum cum deo, quod est plus assimilatione. Nota quomodo verbum assumpsit naturam, quae est aequaliter ad omnem hominem. In Christo autem non est aliud esse quam esse divinum*.

(126) *Exp. in Sap.*, in *Archives...*, III, p. 370 : *et iterum quod in ipso Christo homine non est aliud esse praeter esse divinum quo est filius dei. Unde Ioh. cap. V° <: 'Pater meus usque modo operatur et ego operor>*. Cf. *Exp. in Io.*, C.f. 112^{vb}, ll. 19-28 (sur 'pater meus', etc., voir la note 130).

(127) Voir *supra*, p. 359, n. 99. Cf. Pf., *Fred.* LVIII, p. 184, l. 36-p. 185, l. 9. Trad. fr. Aubier, p. 192.

(128) *Super Sent.* III, d. 6, q. 2, a. 2 (éd. Mandonnet-Noos, t. III, pp. 237-240) ; *Sum. theol.*, III^a, q. 17, a. 2.

dans leur philosophie de l'être : pour Eckhart l'esse uniquement divin dans le Christ-homme n'est pas l'acte d'exister d'un *ens* unique, mais plutôt le *quo est* du Fils de Dieu qui informe l'humanité assumée par la Personne divine. C'est l'Essence devenue opérante dans le « suppôt » du Père engendrant éternellement le Fils : en tant que principe exemplaire de la *gignitio imaginis* (« exemplaire » d'où l'Image tire son être)¹²⁹, elle est cette filiation divine en vertu de laquelle le Christ naît comme Fils unique de Dieu aussi bien dans sa divinité que dans son humanité. Le Christ-homme n'étant pas une autre personne, distincte du Verbe « par qui tout a été fait », l'Être et les perfections divines conviendront également à l'« homme assumé », de sorte que l'on pourra dire : cet enfant a créé et crée les étoiles¹³⁰. L'être unique dans le Christ est donc, pour Maître Eckhart, le *quo est* divin qui le forme en tant que Fils de Dieu. Ceci nous rappelle de nouveau la tentation porrétaïne de distinguer en Dieu la forme abstraite ou Dêité *qua est Deus* et les personnes concrètes de la Trinité. En effet, qu'est-ce que l'« émanation formelle » sinon une communication de la forme, sans efficence ni finalité, une formation pure par laquelle le Fils est engendré comme le même Dieu, identique en substance avec le Père¹³¹? Cependant Eckhart échappe aux dangers du porrétanisme car cette « forme », cet *esse divinum quo est Filius Dei* n'est distingué du *quod est*, ou plutôt du *qui est* du Fils, que par rapport à l'humanité assumée, dans la mesure où la nature humaine reçoit, dans l'unité personnelle du Christ, le même *esse* divin qui est propre à la deuxième personne de la Trinité *in divinis*. Pour une philosophie essentialiste, où « être » veut dire être quelque chose ou quelqu'un, l'union hypostatique se présentera comme une information de l'humanité du Christ par l'être divin du Fils incarné. Cet être unique de Dieu devenu homme est donc la

(129) *Exp. in Io.*, LW III, pp. 19-20, nn. 23-25.

(130) *Exp. in Io.*, C.f. 112^{vb}, ll. 19-28 : Sic ergo verba premissa exponuntur de patre et filio secundum divinitatem. Possunt tamen exponi et de filio quantum ad eius humanitatem. Tanta est enim unio divinitatis et humanitatis in Christo, ut ea que divinitatis sunt competant homini assumpto. Dicimus enim quod ille puer stellas creavit et creat. Nam, sicut Bernardus dicit 5^o De Consideratione : 'inter omnia que unum recte dicuntur arcem tenet unitas trinitatis, qua tres persone una substantia sunt ; secundo loco illa precellit, qua e converso tres (*sic*) substantie una, in Christo persona sunt'. Cf. *ibid.*, f. III^{ra}, ll. 5-12 : Homo assumptus a verbo creavit celos a principio, ut dicunt doctores. Et licet homo assumptus sit a verbo novissimis hiis diebus, Heb. 1^o <2>, dicunt tamen doctores quod ille homo celos creavit, quia homo est una persona cum verbo ipso quod celos creavit. Communicant enim sua ydiomata verbum et homo assumptus, ut quod verbum fecit ab inicio dicatur fecisse et ipse homo dudum assumptus postea.

(131) *Ibidem*, f. 108^{vb}, ll. 29-34 : Rursus, forma ipsa ex sui proprietate se totam communicat et est principium sive causa totius esse in producto. Et propter hoc iterum in formali emanatione producens et productum sunt unum in substantia, similiter in esse, vivere et intelligere et operari secus autem se habet de productione creaturarum, sive a deo sive inter se ab invicem.

Divinité sous la raison de filiation divine, Divinité communicant ses idiomes¹³² à la nature humaine assumée, pour laquelle elle est un *quo est Filius Dei*: Le Christ-homme n'est pas un autre fils que l'*Unigenitus* éternellement engendré par le Père.

Mais peut-on distinguer, chez Maître Eckhart, la « forme » ou le *quo est* dans la procession même des Personnes divines? Avec un peu de mauvaise foi on aurait pu détecter un porrétanisme latent dans la distinction entre le Verbe-« Raison » *in principio*, identique au Père dans l'essence une, et le Verbe-Image concrète *apud Deum*, personne distincte mais égale au le Père¹³³. Cependant, tout en signalant dans la Personne divine du Fils un aspect de « raison abstraite », principe de sa filiation, Eckhart ne l'appelle jamais « forme »¹³⁴; il ne l'oppose pas, non plus, à un « Fils concret ». Maître Eckhart reste donc ici à peu près dans la ligne de la doctrine des propriétés notionnelles, en insistant plus que ne l'avait fait saint Thomas sur l'identité de *paternitas* et de *filiatio* dans l'unité de l'essence¹³⁵. Cette insistance est compréhensible chez un théologien qui ne veut admettre aucune distinction, même « de raison », dans l'unité absolue de Dieu¹³⁶. D'ailleurs, l'Essence « indistincte » d'Eckhart ne saurait être qualifiée comme « abstraite » ou « concrète » en elle-même, ni dans les personnes divines dans lesquelles elle est « totalement transfusée ». Déterminé par l'« Un », propriété du Père et principe de l'« émanation formelle » des personnes, le processus trinitaire, chez Maître Eckhart, reste soumis à l'Unité. Il est une manifestation dynamique de l'identité d'un Dieu-Monade engendrant une Monade égale à lui-même et la faisant revenir vers l'unité première dans l'« Ardeur » qui procède des deux et montre leur identité essentielle¹³⁷. La formule occidentale de *processio ab utroque* permet à Maître Eckhart de concevoir cette « transfusion totale de l'essence » dans la procession des Personnes divines comme un mouvement circulaire de « retour sur soi-même ». Le processus trinitaire chez Eckhart rappellerait trop les cycles triadiques de Proclus,

(132) La doctrine christologique de la *communicatio idiomatum* n'était pas étrangère à Maître Eckhart (voir plus haut la note 130) : il la tenait de S. Jean Damascène qu'il avait lu en traduction latine de Burgondio de Pise. Cf. Damascène, *De fide orthodoxa*, III, cap. 3 et 4. PG 94, 993-999.

(133) Voir *supra*, ch. V, note 134-136, ch. VI, notes 41, 42, 43.

(134) Par contre, le Fils engendré (*apud Deum*) est appelé « forme » et « cause » exemplaire par rapport aux créatures (voir *supra*, p. 349).

(135) Voir *supra*, ch. V, pp. 273-274 et notes 93-96.

(136) Voir *supra*, ch. II, pp. 60-62 ; pp. 64-66 ; ch. V, pp. 297-298.

(137) Voir *supra*, chap. II, pp. 68-71.

Cf. *Exp. in Io.*, p. 133-134, n° 162 : Et quia iste amor non procedit aliunde nec ab alio quolibet nisi a patre et filio, et ab his ut unum sunt in natura et substantia, nec sunt nisi substantia pura et mera quam solum pronomen significat — ' ego ', inquit, ' et pater unum sumus ' —, necessarium est, ut amor iste spiritus sanctus sit, pura sicut mera substantia sit, Iob. 4 : ' spiritus est deus '. *Ibidem*, p. 135, n. 164, référence au Pseudo-Trismégiste : *monas monadem gignit et in se suum reflectit ardorem*.

avec leur *μονή, πρόοδος, ἐπιστροφή*¹³⁸, si la théologie de l'Image n'intervenait heureusement pour faire du schème néoplatonicien une expression dynamique du mystère d'un Dieu personnel qui engendre éternellement son Fils, « un autre soi-même » — *alterum se, non aliud a se*¹³⁹. L'Image, qui est une « expression formelle » plutôt qu'un effet de celui qui la produit¹⁴⁰, appartient uniquement à la « nature intellectuelle », où « le même revient sur soi-même dans un retour complet » de sorte que l'Engendrant et l'Engendré sont, respectivement, *unum idem in se altero*¹⁴¹. Le processus trinitaire est donc une formation éternelle de l'Image, simultanément conçue et engendrée par l'Intellect du Père, dans le même présent où le Père et le Fils se reconnaissent l'un dans l'autre et manifestent leur identité essentielle en produisant l'Esprit-Saint. Les trois moments que, Maître Eckhart veut signaler en analysant le prologue de saint Jean — '*verbum (= logos, ratio) in principio*', '*verbum apud deum*' et '*deus erat verbum*'¹⁴² — appartiennent à l'Image dans la Trinité et ne peuvent être isolés du processus circulaire de sa formation que le Thuringien compare au « bouillonnement » intérieur¹⁴³. Par cette métaphore, que nous avons rencontrée plus d'une fois¹⁴⁴, Eckhart veut représenter la « Vie » divine comme une opération purement « formelle », qui ne fait place ni à la distinction de l'abstrait et du concret, ni à l'opposition du *quo est* et du *quod est*, de la « forme » et de l'« informé » ; c'est une formation continue, si l'on peut parler de continuité dans l'intemporel.

L'« œuvre intérieure » de Dieu est « toujours nouvelle », parce que dans la formation de l'Image il n'y a pas d'intervalle entre le « principe » et la « fin ». En effet, être toujours « nouveau », c'est ne pas s'éloigner du principe en arrivant à l'accomplissement final. *Novitas est propria principio, vetustas autem omnis est separatio et distantia ab eodem; veterascit ergo omne recedens et elongatum a principio, renovatur autem et innovatur accedendo et redeundo ad principium*¹⁴⁵. Maître Eckhart utilise un texte de la Sagesse de Jésus, fils de Sirah (24, 23), « mes fleurs sont mes fruits », pour exprimer le mystère de cette opération formelle toujours achevée

(138) *Éléments theol.*, prop. 31-35 (éd. Dodds, pp. 34-38). Voir *supra*, ch. II, pp. 69-71.

(139) *Exp. in Io.*, p. 164, n. 195. Cf. p. 133, n. 162.

(140) *Exp. in Sap.*, in *Archives...*, IV, p. 246.

(141) *Serm. Lat.* XL IX, 2, LW IV, p. 425, n. 510.

(142) *Exp. in Io.*, LW III, pp. 6-8, nn. 4-6 (Quarto notandum... quinto... sexto... septimo). Le quatrième moment noté par Eckhart, *verbum hic erat in principio apud deum*, n'est qu'une confirmation du premier : le verbe reste dans son principe malgré sa procession (*ib.*, p. 8, n. 7), l'image et l'exemplaire sont « coéternels » et se conditionnent réciproquement (*ib.*, p. 20, n. 25).

(143) *Serm. lat.* XLIX, 3, LW IV, pp. 427-428, n. 512 (voir surtout *primo*, ... *secundo*, ... *sexto*).

(144) Pour la « bullitio », voir *supra*, ch. II, pp. 68-71, p. 85, p. 92 ; ch. III, pp. 102-103.

(145) *Exp. in Sap.*, in *Archives...*, IV, p. 264.

et toujours en acte, présente, récente, « nouvelle » : *ubi deus operatur in se ipso, si opus dici debeat, semper filium genuit et gignit, semper natus est, semper nascitur: flos est fructus, flos in fructu, fructus in flore*¹⁴⁶. « Dieu n'aurait pas engendré son Fils unique dans l'éternité, si 'avoir engendré' n'était pas 'engendrer'. C'est pourquoi les saints disent que le Fils naît éternellement en ce sens que, sans cesse, il continue à naître aujourd'hui »¹⁴⁷. Cette naissance continuelle du Fils est l'esse uniquement divin pour l'humanité assumée du Christ et, puisque « la nature (humaine) est également commune à nous tous avec le Christ univoquement »¹⁴⁸, la même naissance éternelle du Fils sera aussi un *quo est* divin pour les hommes déifiés : *in talibus, divinis scilicet, idem est verbum conceptum et verbum natum, flos et fructus, Eccli. 24^o: 'flores mei fructus'; idem 'principium et finis', Apoc. 1^o (8) et ultimo (22, 13); et propter hoc verbum in talibus semper nascitur et semper natum est*¹⁴⁹.

A présent on comprendra mieux la suite des idées dans le passage elliptique de l'*Exp. in Sap.*¹⁵⁰, où Maître Eckhart parle de la transformation *in eandem imaginem* en groupant les thèmes différents : 1) les vertus — « conformations » et « configurations » au « premier Juste, Fils de Dieu » ; 2) les « fleurs-fruits » ; 3) la naissance continuelle du Fils *in divinis* ; 4) l'être uniquement divin dans le Christ-homme. Le texte parallèle du *Serm. lat. XXV, 2* rappelle en outre, dans un développement non moins saccadé sur la grâce configurante et transfigurante, que le Verbe avait assumé la nature commune à tous les hommes. Pour saisir la pensée de Maître Eckhart qui lie ensemble ces moments doctrinaux juxtaposés, il faut se rendre compte que le thème des vertus « non enracinées dans le vertueux », « non figurées » comme un *habitus* stable, s'insère dans celui de la naissance du Fils dans l'âme. Le Fils étant « la splendeur de la gloire et la *Figure* de la substance » du Père (II Cor. 3, 18), les vertus qui nous *configurent* en acte à Dieu sont *in continuo fieri, sicut splendor in medio et imago in speculo*. Cette double métaphore nous rappelle, dans

(146) *Exp. in Eccli.*, LW II, p. 249, n. 21. Cf. tout ce qui suit, jusqu'à la fin du commentaire sur cette « autorité ».

(147) *Daz buoch der gölichen troestunge*, DW V, pp. 43-44 : got enhaete sinen eingebornen sun in der êwiccheit nie geborn, enwaere geborn niht geborn. Dar umbe sprechent die heiligen, daz der sun alsô êwicliche geborn ist, daz er doch âne underlâz noch wirt geborn. Cf. trad. Aubier, p. 89 (nous avons modifié la première phrase, pour la rapprocher de la formule concise de l'original). Les autorités patristiques sont, sans doute, saint Augustin, saint Grégoire le Grand (*Super Iob*, lib. XXIX *Moralium*, c. 1), Origène (*Sup. Hieremiam*, c. II, hom. IX, 4), cités par Pierre Lombard I sent., d. 9, c. 4, m. 94. Maître Eckhart utilise surtout Origène qui insiste davantage sur le caractère continu de la naissance du Fils : *In Eccli.* LW II, p. 250, n. 23.

(148) Voir *supra*, même chapitre note 102.

(149) *Exp. in Io.*, C. f. 110^{va}, ll. 20-24.

(150) *Exp. in Sap.*, in *Archives...*, III, pp. 360-370. Voir *supra*, pp. 361-363. Cf. le passage parallèle du *Serm. lat. XXV, 2*, cité dans la note 119

sa première partie, que la causalité analogique est exercée continuellement par la lumière dans le milieu illuminable¹⁵¹ ; le deuxième exemple attribue la même continuité à la naissance de l'image dans le miroir. Il semble donc que la formation continue des vertus qui nous configurent à Dieu n'est rien d'autre que la « transformation en la même Image », engendrée sans cesse dans l'âme comme dans un miroir. Il ne saurait en être autrement dans un rapport commandé par l'analogie eckhartienne où l'analogué mineur a « tout » ou n'a « rien » de la forme selon laquelle il est « analogué » au sujet unique de l'attribution réelle¹⁵² ; puisqu'il n'y a pas d'enracinement formel des vertus dans le vertueux, il ne peut y avoir de mi-chemin entre la « configuration » et la naissance de la « Figure » même dans l'âme. Cette naissance, qui procure aux hommes les vertus divines du Fils, ne peut être qu'instantanée, donc intemporelle, ce qui lui donne le caractère d'une action continue dans le temps par rapport à l'âme qui la reçoit sans cesse. Précisément parce que la forme divine n'est pas continuellement fixée, comme le serait un *habitus*, dans les sujets humains qu'elle informe, la génération est un acte continu : *eo ipso continue, quia non continue*¹⁵³. Ici intervient naturellement le thème *flores mei fructus* : si les vertus sont des « fruits » d'après saint Ambroise¹⁵⁴, il faut qu'elles soient aussi des « fleurs », car la naissance divine du Fils est continue, comme il a été montré dans le commentaire sur ce texte de l'*Écclesiastique*¹⁵⁵. Il reste à rappeler que cette naissance divine du Fils n'est pas étrangère au Christ-homme : elle est le principe de son être uniquement divin. Or on n'oubliera pas non plus que la nature humaine

(151) Voir *supra*, ch. V, pp. 291-293 et notes 172-181.

(152) Cf. *Exp. in Io.*, LW III, pp. 18-19, n. 22 : ... Iustitia se tota est in iusto quolibet. Media enim iustitia non est iustitia. Quod si tota est in quolibet iusto, est et tota extra quolibet et quemlibet iustum. — *Ibidem*, C, f. 127^{ra}, l. 54-127^{rb}, l. 3 : Iustitia enim gignens et pariens iustum se tota dat iusto et, se dando, dat et notificat omnia que iustitie sunt, quamvis enim iustus habeat magis et minus, ut dicitur in predicamentis. Impium est enim a deo dimidium separare iustitiam. Patet ergo quomodo ad litteram filius quecumque audit a patre nota facit omnibus qui filii sunt. Fiendo enim quis filius, hoc ipso audit et noscit omnia que patris sunt. Sibi fieri audire est, et sibi fieri audire et generari est.

(153) Cf. *ibidem*, p. 15, n. 18 : Adhuc novo constat quod iustitia, sed nec iustus ut sic non cadunt sub motu et tempore, sicut nec vita nec lux. Et propter hoc iustus sic semper nascitur ab ipsa iustitia, sicut a principio quo iustus natus est, sicut est de generatione luminis in medio et eius conservatione : eo ipso continue quia non continue. — Nous avons supprimé deux virgules que l'éditeur (M. Koch) a voulu mettre avant et après *quo iustus*. Cf. *Serm. all.* I, DW I, p. 11, 15-p. 12, l. 4.

(154) *De paradiso*, 13 (PL 14, 325 A), sans doute d'après la référence de saint Thomas dans *Super III Sent.*, d. XXXIV, q. 1, a. 5 (éd. Mandonnet-Moos, t. III, pp. 1130-1133), comme le suppose le R. P. Théry.

(155) *Exp. in Eccli.* LW II, p. 249, nn. 21-22 et *passim*, dans la même *expositio*. — Le texte correspondant de l'*Exp. in Sap.* (*Archives* III, p. 370) n'est pas clair chez le P. Théry. En modifiant la ponctuation, nous lisons : Ad premissa facit quod, sicut dictum est super illo, 'flores mei fructus', in divinis filius semper nascitur.

du Christ est commune à tous les hommes ; donc, par le fait de l'incarnation, les hommes se trouvent analogués à Dieu selon une forme nouvelle qui est la filiation divine. C'est, comme nous l'avons vu¹⁵⁶, le « premier fruit de l'incarnation du Christ » : *dedil eis potestatem filios dei fieri* (Jean 1, 12), — devenir par la grâce régénératrice ce que le Fils unique est par sa naissance naturelle.

5. L'analogie dans la « transformation en la même Image ».

Associé par la grâce de l'adoption filiale à la formation éternelle de l'Image dans le processus trinitaire, l'homme ne saurait rester étranger à la naissance continue du Fils dans son âme : par la même vertu de filiation divine qui fonde l'unité personnelle du Christ, Dieu et Homme, les personnes humaines sont transformées « en la même Image » ; à leur tour, elles sont donc continuellement engendrées en tant que fils de Dieu. Cependant cette transformation ou régénération continue n'est pas une identification pure et simple des personnes créées avec l'hypostase divine du Fils unique. Maître Eckhart a dû protester maintes fois, à Cologne et à Avignon, contre cette fausse interprétation de sa doctrine¹⁵⁷. Son insistance sur le rapport analogique qui régit la « transformation de l'homme en Dieu »¹⁵⁸ n'était pas un subterfuge, une tentative maladroite de défendre la position indéfendable attaquée par ses accusateurs. Ces derniers avaient beau jeu à censurer des passages téméraires, choisis dans les sermons allemands, où le mystique thuringien parle de l'union transformante sans se référer explicitement à l'analogie. Ces articles, dit Maître Eckhart, *quasi falsi sunt et erronei, in sensu quo ipsos accipiunt qui illos abiiciunt ; .. falsum est et absurdum, secundum ymaginationem adversantium, verum est tamen secundum verum intellectum*¹⁵⁹. En effet, lorsqu'il parlait de l'union avec Dieu en termes d'identification, Maître Eckhart avait en vue une identité qui ne saurait être numérique, ni, non plus, générique, dans la mesure où l'unité de genre implique la division et une pluralité dénombrable¹⁶⁰.

Dans le passage qui précède le texte elliptique de l'*Exp. in Sap.* que

(156) Voir *supra*, p. 359 et pp. 362-363.

(157) *Procès de Cologne*, éd. Théry, *Archives...*, I, pp. 176-177, 4, art. 1, A-E ; pp. 197-199 ; pp. 242-244, art. 39 ; pp. 264-265, art. 57 ; pp. 266-268, art. 59. *Procès d'Avignon*, éd. Pelster, Gutachten... art. 17-18.

(158) *Procès de Cologne*, *Archives...*, I, p. 219, art. 14 : Constat etiam quod eodem quo deus est deus, homo est divinus analogice. Nec enim quis est divinus sive deo, sicut nec album sine albedine. Cf. *supra*, note 103.

(159) *Ibidem*, p. 208 ; p. 243.

(160) Cf. *ibidem*, pp. 267-268 : Hinc est quod nos, in quantum summus filii multi sive distincti, non sumus heredes regni, sed in quantum sumus ' ab ipso, per ipsum et in ipso ' filio.

nous venons de commenter, Eckhart s'est servi de l'exemple de la justice et des justes pour insister, bien avant le procès de Cologne, sur le caractère analogique de l'identité des hommes déifiés à Dieu¹⁶¹. Il commence par éliminer la fausse idée d'une justice divisée et numériquement distincte, enracinée dans plusieurs justes ; cette imagination des esprits « engourdis » (*sicut plerisque tardiores estimant*) qui veulent prêter aux perfections spirituelles et divines une inhérence accidentelle semblable à celle des qualités élémentaires et corporelles. On devrait dire plutôt que la même justice, indivisible, indistincte, numériquement une, rend justes tous les justes, si l'unité numérique était applicable à un attribut divin, transcendant à l'unité de calcul : *sed potius omnes iusti sunt ab una numero iusticia, numero tamen sine numero et una sine unitate, vel proprius loquendo una super unitatem ; quapropter omnes iusti, in quantum iusti, unum sunt, sicut manifeste docet Saluator, Ioh. XVII*¹⁶². En citant S. Augustin¹⁶⁴, Eckhart veut montrer que l'identité de la justice dans les justes de contrées et d'époques différentes échappe aux implications spatio-temporelles, comme elle échappe au nombre. Quel est le rapport de cette justice incréée, intemporelle et non-numérable, aux sujets créés qu'elle rend justes ? Elle doit les « éterniser » et les soustraire, en tant que « justes » à la multiplicité dénombrable. Or, cela suppose une relation analogique. Eckhart va le montrer en éliminant l'équivocité et l'univocité. La justice n'est pas différente en elle-même et dans les justes : autrement les hommes seraient « justes » équivoquement. Elle ne se comporte pas, non plus, vis-à-vis des justes, comme une qualité univoque, enracinée dans chaque sujet qu'elle informe. Puisque, au contraire, les sujets créés doivent adhérer à la justice, être contenus par elle, pour devenir « justes » ou « fils de la justice »¹⁶⁵, la forme-justice se comportera *analogice, exemplariter et per prius* par rapport aux justes qu'elle informe¹⁶⁶ : « analogiquement », parce que les sujets justes en tant que créatures, n'ont rien en

(161) *Archives...*, III, pp. 368-369.

(162) Le P. Théry a transcrit *unde* : ce mot n'a ici aucun sens : il s'agit d'une erreur manifeste du copiste.

(163) *Archives...*, III, p. 368. Nous avons modifié quelque peu la ponctuation du P. Théry, en supprimant les deux points après *loquendo* et en mettant un point et virgule avant *qua propter*. Le texte de saint Jean 17, visé par Eckhart, doit être : *ut omnes unum sint, sicut in pater in me et ego in te, ut et ipsi in nobis unum sint* (v. 21).

(164) *Conf.* III, 7, 13-14 (éd. « Belles Lettres », I, pp. 55-56).

(165) *Exp. in Sap. in Archives...*, III, pp. 365-367. Voir *supra* pp. 346-347 et notes 27-32.

(166) *Ibidem*, p. 369 : *Si enim alia et alia iusticia plures iusti essent, iusti equivoce essent iusti, aut iusticia se haberet ad iustos univoce, nunc autem se habet analogice, exemplariter et per prius, non cadit sub numero, sicut nec sub tempore. Et hoc est quidem generale omnibus spiritualibus divinis, secundum illud psalmi : ' Sapiencie eius non est numerus ', sicut ibidem notavi ; ' omnis enim sapientia a domino Deo est ', Eccli. — Ps, CXLVI, 5 ; Eccli. I, 1.*

eux-mêmes de la justice incréée qui les rend justes gratuitement ; « selon un rapport exemplaire », parce que la justice, en tant que cause formelle des justes, opère une « conformation » de tous les justes au Juste unique, au sujet principal de l'analogie à qui la justice appartient en propre, en vertu de sa naissance ou « formation » éternelle dans le processus trinitaire ; « par primauté », parce que la justice-forme, selon laquelle les sujets créés sont analogués à Dieu, reste identique en Dieu et dans les hommes justes, *per prius lamen et posterius*¹⁶⁷. Dans les hommes qu'elle rend justes la justice ne devient pas sujette aux conditions du nombre et du temps. Cela doit caractériser, d'ailleurs, toutes les vertus spirituelles et divines. Ainsi « la sagesse n'a pas de nombre », d'après le Psalmiste (146, 5), et l'*Ecclesiastique* (1, 5) spécifie que « toute sagesse vient du Seigneur Dieu ». C'est la raison pour laquelle Avicenne voulait que la justice et d'autres vertus eussent pour principe le « Donateur des formes », en opposant ainsi leur provenance à celle des accidents corporels dus à l'altération produite par les qualités actives d'un corps¹⁶⁸. Nous connaissons la suite : c'est le passage que nous avons analysé sur l'*habitus* des vertus divinissantes, « fleurs-fruits » par lesquelles la personne humaine est configurée au Fils naissant continuellement dans l'âme du « vertueux ».

En se référant à Avicenne¹⁶⁹, Maître Eckhart veut nous montrer encore une fois le caractère non-accidentel des « qualités analogiques » : contrairement aux accidents qui appartiennent au devenir soumis à l'altération et restent en deçà de l'être¹⁷⁰ et de la génération, les vertus « spirituelles et divines » opèrent la régénération du sujet en lui communiquant l'unité d'être avec Dieu. Comme la génération de la forme substantielle dans la matière disposée à la recevoir met un terme instantané au devenir, de même — et à plus forte raison — la communication de l'« être-un-avec-Dieu » se produit instantanément, par une génération intemporelle. La doctrine aristotélicienne de la « génération-être », contre-partie de l'« altération-devenir », a été largement exploitée par Maître Eckhart pour mettre en évidence certains aspects de la naissance du Fils dans l'âme de celui qui reçoit l'être déiforme ou l'*habitus* des vertus divines. L'exemple de la forme du feu, engendrée dans la matière combustible, est le plus souvent utilisé dans ce sens. Mais on ne saurait trop insister sur le caractère limité de ce rapprochement : le monde de Maître Eckhart ne coïncide avec celui d'Aristote que sur le plan des substances matérielles, où Dieu n'est pas la cause formelle des créatures, bien que la forme, cause intérieure de la substance, ait « la saveur du divin ou de Dieu », pour

(167) Cf. la définition de l'analogie dans le *Serm. Lat.*, XLIV, 2 (voir *supra*, ch. V, note 351).

(168) *Exp. in Sap. in Archives...*, III, p. 369.

(169) *Métaphysique*, IX, cap. III-IV (éd. de Venise, 1508, fol. 104-105).

(170) Cf. *Exp. in Ex.*, LW II, pp. 55-56, n. 52.

autant qu'elle confère l'être au composé¹⁷¹. Dès qu'il veut parler de la causalité formelle que Dieu exerce sur l'ensemble des créatures, Eckhart, nous met en présence d'un exemplarisme dynamique du Verbe divin : c'est une pré-formation intellectuelle des essences créées, un développement séminal des quiddités ou « similitudes » éternelles, qui n'a rien de commun avec la génération des formes aristotéliennes, sinon que ces dernières participent, sur le plan du créé, à cette causalité « formelle » supérieure, ce qui permet aux agents créés de produire des êtres de la même espèce. Cette acception du terme « cause formelle », qui reçoit le sens de la « cause exemplaire » quand il s'agit de Dieu, rapproche Maître Eckhart du platonisme chartrain¹⁷². Le mystique thuringien a-t-il connu la cosmogonie des docteurs de Chartres? Toujours est-il que sa Divinité-forme exerce, dans la création du monde, une causalité efficiente qui est inséparable de la fonction exemplaire ou « formelle » du Verbe. La causalité formelle d'Aristote reste confinée, chez Eckhart, au niveau inférieur de l'être, au niveau des « suppôts » où la génération de la forme n'est qu'un reflet lointain de la formation intellectuelle des « raisons » dans le Verbe éternellement engendré. Les *naturalia* de Maître Eckhart sont les figures de réalités supérieures : c'est le monde d'Aristote qui a perdu son opacité et, réduit à l'« être second » ou « formel » des choses dans un édifice doctrinal plus vaste, est devenu de nouveau transparent aux analogies théologiques, comme l'avait été le monde des théologiens platonisants du XII^e siècle¹⁷³. Si l'exégèse de Maître Eckhart découvre dans

(171) *Exp. in Io.*, C. f. 120^{rb}, l. 62-120^{va}, l. 8. D'ailleurs les accidents, sur le plan inférieur à celui de la forme substantielle, ont à leur tour la « saveur » de la forme et, indirectement, de l'être du composé, car l'altération est orientée vers la génération. Voir la suite du texte cité (C. f. 120^{va}, ll. 8-13) : Sed, cum hoc ipso quod alteratio corrumpit, est in ipsis qualitibus per accidens, utpote sapientibus virtutem et naturam forme substantialis a qua descendunt, cuius est dare esse et salvare. Et sic alterati per se respicit et intendit generationem, cuius terminus est esse. Unde et ipsius alterationis terminus est generatio.

(172) Sur Dieu-cause formelle dans les cosmogonies de l'école de Chartres, voir les remarques judicieuses de M. N.-M. Haring : *The Creation and Creator of the World. according to Thierry of Chartres and Clarenbaldus of Arras*, in *Archives...*, XXII (1956), p. 146, note 2 ; pp. 165-167. Cf. les passages des deux traités sur la création (*ibidem*, publiés par N.-M. Haring), de Thierry (p. 185 ; pp. 195-196 et 198-200) et de Clarenbaldus (p. 210). D'autres parallélismes (fréquents surtout dans les traités de Thierry de Chartres) peuvent révéler une parenté doctrinale ; la toute-puissance de l'Unité (p. 196), la première et la deuxième *generatio rerum* (p. 197), l'appropriation de l'*unitas* et de l'*aequalitas* aux personnes du Père et du Fils (p. 197), la « création » idéale dans le Verbe (p. 210) et les « raisons séminales », stoïciennes et augustiniennes (*ibidem*). On sait que Maître Eckhart a utilisé ce dernier thème au début du sermon parisien en l'honneur de saint Augustin, LW. V, pp. 89-91 ; il n'est pas impossible qu'il ait connu quelques textes de Thierry de Chartres.

(173) Cf. Alain de Lille, *Prologue de la Somme « Quoniam homines »* (éd. P. Glorieux, in *Archives...*, XX, 1954, p. 119) : Cum enim termini a naturalibus ad theologica transferantur novas significationes admirantur et antiquas exposcere, videntur. Hoc ignorantes plerique iuxta naturalium semitam de divinis sumentes iudicium celestia terrenis conformant, etc.

les textes scripturaires des vérités « naturelles » sur la structure des choses de ce monde¹⁷⁴ sur la génération et l'altération, la forme et la matière, la substance et l'accident, c'est parce que l'inférieur s'explique par le supérieur dont il dépend, et le « spirituel » et « divin », voire la vérité sur la procession des personnes divines, réfléchi sur toute l'échelle des productions *naturae* et *artis*¹⁷⁵, peuvent trouver des exemples plus ou moins éloquents dans la région inférieure. Ainsi on trouvera dans toute action *naturae*, *moris et artis* la trinité de l'engendrant, de l'engendré et de leur amour réciproque. Or la génération de la forme substantielle a pour but l'être de l'engendré dans lequel l'engendrant trouve son image parfaite, au delà du devenir où l'agent voit toujours quelque chose de dissemblable qu'il évacue en l'altérant. La « trinité » caractérise donc l'être acquis tandis que la dualité de l'agent et du patient n'appartient qu'au devenir qui précède la génération. A partir de cette vérité « naturelle », on pourra s'élever vers la vérité « divine » sur la Trinité et la création, en comparant le supérieur à l'inférieur : *accidentia, proprietates naturales et omnia forinseca habent se <ad generationem formae substantialis> sicut creatio seu creaturarum productio ad trinitatem patris, filii et spiritus sancti, <seu> ad generationem et spiracionem in divinis*¹⁷⁶. Cette « analogie de proportionnalité » métaphorique, chez Maître Eckhart, suppose une correspondance universelle qui permet que tout soit illustré par tout, sans que les niveaux différents se trouvent par là identifiés sur le plan de l'être ou simplement soumis à la même interprétation métaphysique¹⁷⁷. En effet, la philosophie d'Aristote reste vraie ici-bas, où elle établit la loi de génération et d'altération dans les substances créées et trouve trois principes qui les constituent¹⁷⁸, mais sa vérité n'est qu'un pâle reflet de la vérité divine sur la seule Génération qui, dans l'Être, soit digne de ce nom, sur cette formation éternelle de l'Image parfaite dans le processus trinitaire, par rapport à laquelle la production extérieure et l'être de l'univers ne sont qu'altération et devenir. La génération sans altération, l'être sans devenir n'appartiennent qu'à la « création intérieure », dans le Verbe éternellement engendré par l'Intellect du Père. La vérité physique d'Aristote, dans « la proportionnalité » formulée par Eckhart, n'avait

(174) Voir le prologue de l'*Exp. in Io.*, LW III, p. 4, nn. 2-3.

(175) *Exp. in Io*, *ibidem*, p. 8, n. 6, sur la procession des personnes divines réfléchi sur toute l'échelle des productions *naturae et artis*.

(176) *Exp. in Sap.*, in *Archives* III, p. 348 ; cf. p. 349. Nous avons introduit dans le texte que nous citons quelques mots entre crochets afin de le rendre plus intelligible. En se rapportant aux deux pages indiquées de l'*Exp. in Sap.* on se rendra compte que nous n'avons pas faussé la pensée de Maître Eckhart.

(177) Voir, à ce propos, les remarques très justes de M. Hans Hof (contre M. Ebeling et K. Weis), *op. cit.*, pp. 174-175.

(178) Dans l'*Exp. in Io.*, cette « trinité » physique n'est pas la même que dans l'*Exp. in Sap.*...

qu'un rôle métaphorique : elle devait nous mettre en présence d'un monde platonicien, en deçà de l'Être-même, comparable à l'accident qui reste en deçà de la forme engendrée. Mais cette analogie de proportionnalité sépare plus qu'elle ne rapproche les deux vérités qu'elle veut comparer ; elle n'aura donc, pour Eckhart, aucune portée ontologique : pour trouver le rapport entre l'aspect passif de la création et la Trinité créatrice, il faudra recourir à l'analogie « d'attribution », la seule dont la place soit légitime dans la doctrine de l'être du mystique thuringien.

Entre la génération de la forme substantielle, découverte par la science d'Aristote, et la génération du Fils dans la Trinité, révélée par l'Évangile de saint Jean, il y a tout ce qui sépare la région du devenir platonicien de l'« être qui est vraiment ». Vu d'en haut, le monde d'Aristote n'est plus l'objet d'une science certaine. Maître Eckhart ne se contredit pas quand, après avoir cité Maïmonide, et reconnu avec l'aristotélicien juif, que tout ce que dit le « Philosophe » sur les êtres dans la région qui s'étend « du centre de la terre à la sphère de la lune » *verum est sine dubio*¹⁷⁹, il se réfère à « Augustin et Platon » pour réserver à la vérité, la vertu et la science « le monde et la région surnaturels », ne laissant à la « région de la nature et au monde inférieur » que l'opinion et la vraisemblance, « effluve ou similitude de la vérité »¹⁸⁰. En effet la vérité du physicien qui étudie la nature des choses soumises au changement, sous le régime de l'efficiencia et de la finalité, se rapporte au *fieri* plutôt qu'à l'*esse* ; elle devient donc équivoque quand on la compare à la vérité du métaphysicien qui fait abstraction des causes extérieures pour considérer les êtres créés dans la région « transphysique » et intemporelle de l'intellect, où il les connaît et définit comme quiddités invariables, uniquement dans leur cause formelle, c'est-à-dire en rapportant les essences des créatures à l'exemplarité du Verbe divin. Il semble donc qu'il ne peut y avoir rien de commun entre la « production première » de toutes choses, inhérente à la génération du Verbe, et l'origine des formes substantielles par lesquelles les créatures reçoivent l'être « de ceci ou de cela » dans leur nature propre. Cependant, si les formes créées existent dans le temps, leur génération est instantanée : l'instant de l'information est intemporel, dans la mesure où il est la limite du *fieri* et de l'*esse*¹⁸¹. Il marque donc une discontinuité entre l'être un de la substance et l'adhérence extrin-

(179) *Exp. in Sap.*, in *Archives...*, IV, p. 304.

(180) *Ibidem*, p. 361.

(181) *Exp. in Io.*, C., f. 112^{va}, ll. 24-27 : Hinc est quod generatio, cuius terminus est esse, non est motus sed est in instanti, sive tempore. Alteratio vero, ut pote generationem et esse precedens, est in tempore. Cf. *Exp. in Ex.*, LW II, p. 141, n. 159. Voir d'autres textes, par exemple *Daz buoch der götlichen troestunge*, DW V, p. 34, ll. 17-19 : *gewerden des viures ist mit widerkriege, mit andunge und unruowe und in der zit ; aber geburt des viures und lust ist sunder zit und sunder verre.*

séque des accidents¹⁸² qui « descendent » de la forme substantielle et « tombent » *in naturam contrarii*¹⁸³, où l'être réel du composé ne pourra leur convenir que par analogie d'attribution. Pour autant que la génération des formes par les causes secondes univoques se fait dans un instant intemporel, elle coïncide avec l'intemporalité de l'*ipsum esse* conféré aux substances par la Cause première analogique. Chargée d'être, la forme substantielle se place donc du côté de l'action divine : elle a « la saveur du divin, de Dieu qui est l'Être-même, la source et la racine de tout ce qui est être, salut et subsistance »¹⁸⁴. Et pourtant les formes engendrées n'appartiennent pas moins à l'aspect passif de la création, car elles ne sont pas identiquement « essence » et « être », mais reçoivent *ab alio* cet « être-même » qui est *ipsa actualitas omnium, etiam formarum*¹⁸⁵. Comme entre la génération de la forme et les accidents extérieurs à l'être substantiel, un hiatus s'ouvre entre la génération du Verbe, dans lequel toutes choses sont éternellement préformées, et l'être « formel » des créatures qui sera continuellement actualisé par l'*ipsum esse*, parce qu'il n'y a point de continuité entre le créé et le divin. L'être « acquis » par la génération de la forme pose un terme au devenir de « telle ou telle chose », mais l'instant intemporel où la forme est engendrée ne fait qu'inaugurer, pour la substance ainsi constituée, une durée dans l'être qu'elle ne cessera de recevoir « analogiquement » de Dieu, une durée dans l'être assimilable à un nouveau devenir : *creatura... accipit esse a Deo, et suum esse est in continuo fluxu et fieri*¹⁸⁶. Créé par le Dieu des chrétiens, le monde des substances aristotéliennes se trouve introduit dans une perspective nouvelle, où l'analogie d'attribution le met en face de l'Être unique qui est Dieu. Le monde de la science naturelle perd sa stabilité et, en recevant sans cesse l'être qui ne lui appartient jamais, se rapproche du devenir platonicien. Ce devenir, commandé par une soif toujours inassouvie de l'être absolu, serait indéfini, sans terme, si la génération éternelle du Verbe devait

(182) Cf. *Exp. in Ex.*, LW II, pp. 126-127, n. 139 : la forme qui donne l'être au composé est *immediate inhaerens*, tandis que les accidents, appartenant au *fieri*, se trouvent « évacués » après la génération de la forme : *non enim erit « heres » nec iam haeret aut inhaeret filius alterationis, sed adhaeret forinsecus*.

(183) Voir *supra*, p. 318 et note 295 du ch. V.

(184) *Exp. in Io.*, C. f. 120^{rb}, l. 62-120^{va}, l. 8 : *Notandum ergo quod forma substantialis, utpote dans esse et subsistere composito (et in hoc sapiens divinum sive deum qui est et ipsum esse, fons et radix omnis esse et salutis sive subsistentie) nulli est contraria, nulli inimica, nulli molesta, nulli nociva. Accidentia vero, puta qualitates, hoc ipso quod descendunt et cadunt a forma substantiali, non dant esse composito simpliciter et incidunt sive cadunt in naturam contrarii quidem, alterantis et corruptis.*

(185) Voir *supra*, ch. III, p. 154 et note 238.

(186) *Exp. in Sap.* : in *Archives...*, IV, p. 385. Cf. *supra* (ch. V, § 6, pp. 286-298). sur l'effet de la cause analogique (C. f. 27^{rb}, ll. 7-8) : *ita ut semper sit in fieri et sibi esse*.

rester à jamais enfermée dans le processus trinitaire, sans se réaliser aussi sur terre, par l'incarnation du Fils de Dieu.

Dans un passage du Commentaire sur saint Jean, où il s'agit de la source unique de tout ce qui est vérité *in scriptura et in natura*¹⁸⁷, Maître Eckhart attribue à l'incarnation de la Sagesse de Dieu un rôle de médiation entre la procession des Personnes divines et la création du monde : *dei sapientia sic caro fieri dignata est, ut ipsa incarnatio quasi media inter divinarum personarum processionem et creaturarum productionem utriusque naturam sapial, ita ut incarnatio ipsa sit exemplata quidem ab aeterna emanatione et exemplar totius naturae inferioris*¹⁸⁸. Dans son contexte immédiat, cette déclaration permet à Eckhart de justifier par l'incarnation du Verbe la présence ici-bas des perfections participées analogiquement et observables dans les *naturalia*, *moralia* et *artificialia*¹⁸⁹. Ainsi l'être, la génération, l'immutabilité, l'éternité, l'esprit, la simplicité, l'incorruptibilité, l'infini, l'un ou l'unité appartiennent proprement au Christ, tandis que leurs opposés — le devenir, l'altération, la mutabilité, le temps, la corporéité, la division, la corruption, le nombre, la multitude — relèvent du « Vieux Testament », car « le temps rend vieux »¹⁹⁰. En réunissant dans sa personne les deux natures — l'incrée et le créé —, le Christ nous révèle la vérité sur les créatures, la *veritas* qui ne contredit pas le *credibile*, annoncé par Moïse, ni le *probabile sive verisimile* enseigné par le « Philosophe »¹⁹¹. Il faut que l'incarnation s'ajoute au processus trinitaire, afin que la génération éternelle du Fils *in divinis*, continuée dans l'humanité assumée du Christ, puisse servir de fondement exemplaire à toute « génération » instantanée qui introduit, dans le monde soumis au temps, l'être après le non-être et les perfections stables des essences formées après l'incertitude de leur devenir. La science sûre du métaphysicien, connaissant les êtres créés en dehors de leurs implications spatio-temporelles, devient possible, comme avant-goût de cette « récompense accidentelle » des bienheureux qui consistera à connaître les créatures en connaissant Jésus-Christ envoyé dans le monde par le Père¹⁹². C'est que, en venant dans ce monde, en

(187) LW III, pp. 154-156, nn. 185-186. M. Hans Hof a eu le mérite d'utiliser largement ce passage important dans son étude sur Maître Eckhart, *op. cit.*, pp. 173-177.

(188) *Ibidem*, p. 154, n. 185.

(189) *Ibidem* (pp. 46-50, nn. 56-60) le passage auquel Maître Eckhart renvoie le lecteur : il s'agit de vérités néotestamentaires sur la Trinité et la génération éternelle du Fils, qui précède nécessairement la création, manifestées aussi bien dans l'Ancien Testament que *in natura et in arte*.

(190) *Ibidem*, p. 155, n. 186.

(191) *Ibidem*, n. 185.

(192) *Exp. in Io.*, C. f. 122^{ra}, l. 53-122^{rb}, l. 5 : secundo notandum, quod beatorum distinguitur duplex premium, essentielle et accidentale. Premium essentielle consistit in cognitione divinitatis, accidentale vero in cognitione creaturarum, secundum illud infra, 17° [3] : ' Hec est vita eterna, ut cognoscant te solum verum deum ', quantum

assumant la créature, en devenant homme, Dieu est descendu, en quelque sorte, du commun le plus élevé vers les *propria*¹⁹³: œuvre de miséricorde¹⁹⁴, la plus haute de toutes les œuvres que Dieu ait jamais accomplies dans les créatures¹⁹⁵, supérieure à la connaissance et à l'amour¹⁹⁶, car toute œuvre de Dieu dans la créature suppose l'œuvre de miséricorde qui est son fondement et sa racine¹⁹⁷.

Pour fonder la concordance universelle qui permet d'illustrer les mystères divins par les *naturalia* et de connaître la nature créée à partir de la Révélation¹⁹⁸, Maître Eckhart invoque l'incarnation du Verbe, « image » de l'émanation éternelle et « exemplaire » de la nature inférieure, sans se référer à la naissance du Christ dans un moment déterminé du temps historique. Cette historicité était peu compatible avec la portée cosmologique de l'Incarnation signalée par Eckhart, à moins de refuser aux philosophes la faculté de connaître avant le Christ les vérités transcendantes au devenir. Mais cette alternative ne se pose pas pour le dominicain thuringien. Ici, encore une fois, il nous fait penser à certains Chartrains, notamment à ces théologiens-grammairiens pour lesquels le temps passé, présent ou futur, « co-signifié » dans le verbe, n'était qu'« une variante extérieure à l'objet connu » : *consignificatio non tollit identitatem*. Les modes temporels de signifier restent extrinsèques à l'unité de la *res significata*: *tempora enim variantur et verba, sed fides manet eadem et significatio*, disaient ces *Nominales* en se référant à saint Augustin¹⁹⁹. Certes, en voulant « détemporaliser » l'Incarnation, Maître Eckhart obéissait à des exigences philosophiques qui devaient rester étrangères aux spéculations grammaticales de Bernard de Chartres et de ses disciples. Peut-être n'a-t-il jamais connu leur doctrine étrange de la « co-signification » extérieure autrement que dans son expression mitigée, chez Pierre Lombard, ou par les critiques qu'Albert le Grand et Thomas d'Aquin ont dirigées contre les *Nominales* chartrains, en épar-

ad primum, 'et quem misisti ihesum Christum', quantum ad secundum. Ad quod etiam referri potest illud Mat. 6° [33]: 'primum querite regnum dei' et sequitur 'et omnia adicientur vobis', quantum ad secundum. Et hoc supra, X° [9]: 'per me si quis introierit, salvabitur; et ingreditur et egredietur et pascua inveniet'. 'Ingredietur', quantum ad cognitionem et gaudium in creaturis.

(193) *Exp. in Io.*, LW III, p. 89, n. 103.

(194) *Ibidem*, p. 84, n. 98.

(195) *Serm. all.* 7, DW I, p. 121.

(196) *Ibidem*, p. 123.

(197) *Serm. lat.* XII, 2, LW IV, pp. 122-123, n. 129.

(198) Cf. *ibidem*, p. 184: secundum hoc ergo convenientur valde scriptura sacra sic exponitur, ut in ipsa sint consona, quae philosophi de rerum naturis et ipsarum proprietatibus scripserunt...

(199) M.-D. Chenu, *La théologie du douzième siècle* (Paris, Vrin, 1957), pp. 94-96. Cf., du même auteur, *Grammaire et théologie aux XII^e et XIII^e siècles*, dans *Archives...*, X (1936), pp. 9-15.

gnant le *Magister*²⁰⁰. Néanmoins, cette rencontre est significative : elle témoigne de la même indifférence vis-à-vis du temps et de l'histoire, au XIII^e siècle chez les théologiens platonisants, et au début du XIV^e chez un mystique dont la spéculation « analogique » était ouverte à tous les apports néo-platoniciens²⁰¹. En effet, qu'est-ce que l'application théologique de l'analogie d'attribution chez Maître Eckhart, sinon un moyen de maintenir l'identité invariable de l'*analogon* éternel et divin, « co-signifié » par le temps et le lieu dans les « analogués » créés ? Pour que la création, dans son aspect passif, ne soit pas seulement un *casus ab ente, uno, vero et bono*, pour que les essences créées puissent participer analogiquement à la Forme divine d'être et à ses attributs transcendants, il faut que la génération éternelle du Fils *in divinis* se reproduise ici-bas, dans un instant intemporel ; l'incarnation du Verbe divin deviendra ainsi le fondement exemplaire de toutes les générations instantanées qui posent la limite entre le *fieri* et l'*esse* des choses. Peu importe si la naissance du Christ eut lieu à un moment historique déterminé : son instant intemporel est la limite du temps et de l'éternité. C'est le sens que Maître Eckhart prête à l'expression de saint Paul : *ubi venit plenitudo temporis, misit Deus Filium suum* (Gal 4, 4). « La plénitude du temps est là où il n'y a point de temps »²⁰². Rappelons que Denys, voulant parler de la « soudaineté » de l'Incarnation, a recouru au langage de l'ἐξαιφνης platonicien : irruption de l'éternel qui brise la continuité du temps²⁰³.

Le caractère platonicien de l'instant eckhartien est d'autant plus remarquable que les textes sur l'ἐξαιφνης restaient inconnus en Occident au XIV^e siècle : la VII^e lettre n'était pas traduite en latin. Quant à la traduction du commentaire de Proclus sur le Parménide, elle s'arrêtait à la fin de la première hypothèse²⁰⁴. Cette limite intemporelle du temps et de l'éternité, ce point d'attouchement du devenir héraclitéen avec l'être parménidien, cette étincelle qui jaillit au contact du créé et de l'incrélé

(200) Le point critiqué se trouve, chez Pierre Lombard, dans *Sent.* I, dist. 41, c. 3 et dist. 44, c. 2.

(201) Conscient de cette insensibilité de son maître vis-à-vis de la valeur positive du temps, Tauler a tenté de remédier, dans le domaine de la spiritualité, à cette insuffisance doctrinale de l'« éternisme » d'Eckhart, comme l'a très bien montré M. Maurice de Gandillac : *Valeur du temps dans la pédagogie spirituelle de Jean Tauler* (Conférence Albert-le-Grand, Montréal-Paris, 1956).

(202) *Exp. in Io.*, C. f. 105^vb, ll. 54-58 : *Plenitudo temporis est ubi nullum tempus est. Sic enim plena dies dicitur quando finis est diei et iam nichil illius diei est. Adhuc autem tempus plenum est in eternitate, nunc enim eternitatis plenissime complectitur omne tempus.* — Cf. le *serm. all.* 11 (*Impletum est tempus Elisabeth*), DW I, p. 177 : *Wenne ist vüllede der zit ? Sô der zit niemê enist.*

(203) *III^e lettre (à Gaius)*, PL 3, col. 1069b.

(204) Cette traduction latine, qui contenait une partie importante du texte de Platon (126a-142a), faite par Guillaume de Moerbeke (vers 1285), a été récemment publiée par R. Klibansky, voir *supra*, note 32 du chap. V.

appartient à la spéculation personnelle du mystique thuringien. La variété des expressions sous lesquelles cette notion insaisissable se présente chez Maître Eckhart montre bien qu'il s'agit ici d'une intuition qui lui est propre, plutôt que d'une influence doctrinale quelconque de « maîtres païens » ou de théologiens platonisants²⁰⁵.

(205) Sur le moment d'« attouchement » intemporel chez saint Augustin, voir l'étude du R. P. Paul Henry, *La vision d'Ostie* (Paris, 1938). Cf. notre article *Éléments de « théologie négative » chez saint Augustin*, dans *Augustinus Magister* (Congrès international augustinien, Paris, 1954), t. I, p. 580 s.

ABRÉVIATIONS

- Archives*: Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Age.
- Aubier*: J. Molitor et F. Aubier. Maître Eckhart, Traités et Sermons, Paris, 1942, avec une introduction de M. de Gandillac.
- Beiträge*: Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters.
- Cod. Cus.*: Codex Cusanus.
- Denifle*: H. S. Denifle, Meister Eckharts lateinische Schriften und die Grundanschauung seiner Lehre (Archiv für Literatur und Kirchengeschichte des Mittelalters, 2, 1886).
- DW*: Die deutschen und lateinischen Werke, hgg. im Auftrage der Deutschen Forschungsgemeinschaft. Kohlhammer, Stuttgart, *Die deutschen Werke*, hgg. von Joseph Quint.
- LW*: ibid. *Die lateinischen Werke*, hgg. Von Ernst Benz, Karl Christ, Bruno Decker, Bernhard Geyer, Joseph Koch, Erich Seeberg, Konrad Weiss.
- OL*: Opera latina, éditées par l'Institut Sainte-Sabine, Leipzig :
I. Super oratione dominica, éd. par R. Klibansky.
II. Opus tripartitum Prologi. éd. par H. Bascour, O. S. B.
III. Quaestiones Parisienses, éd. par A. Dondaine.
- Pelster*: Franz Pelster, S. J. Ein Gutachten aus dem Eckhart Prozess in Avignon (Aus der Geisteswelt des Mittelalters, Studien und Texte. Beiträge... 1935).
- Quint*: Traduction en allemand moderne par Joseph Quint, Meister Eckhart, Deutsche Predigten und Traktate, Munich, 1955.
-

OUVRAGES ET ÉTUDES CITÉS

- D'ALVERNY (M^{lle} M.-Th.). 'Notes sur les traductions médiévales des œuvres philosophiques d'Avicenne', in *Archives...*, XIX (1952), p. 364.
ch. III, n. 12.
- ANCELET-HUSTACHE (M^{me} J.). *Maître Eckhart et la mystique rhénane*. Paris, 1956.
ch. V, n. 41.
- BANGE (W.). *Meister Eckharts Lehre von göttlichen und geschöpflichen Sein*. Univ. de Bonn, Limburg, 1937.
ch. III, nn. 126, 168, 206.
ch. V, n. 41.
- BASCOUR (Dom. H.). 'La double rédaction du premier commentaire de Maître Eckhart sur la Genèse', dans *Recherches de Théologie ancienne et médiévale* (Louvain, 1935).
ch. III, n. 319.
ch. IV, n. 165.
- BINDSCHEDLER (M.). *Der lateinische Kommentar zum granum sinapis*. Bâle, 1949.
ch. IV, n. 131.
- *Meister Eckhart: Vom mystischen Leben*. Bâle, 1951.
ch. IV, n. 112.
- BRACKEN (E. von). *Meister Eckhart und Fichte*. Würzburg, 1943.
ch. IV, n. 179.
- CAPELLE (G. C.). *Autour du décret de 1210: III. Amaury de Bène*. (Bibl. Thom. XVI, 1932).
ch. V, n. 17.
- CHATELAIN (E.) (H. Denifle et E. Chatelain). *Chartularium Universitatis parisiensis*, vol. I (1889).
ch. II, n. 150.
- CHENU (R. P. M. D.). 'Grammaire et théologie aux XII^e et XIII^e siècles', in *Archives...* X., 1936, p. 26.
ch. I, n. 29.
ch. 6, n. 199.
- *La théologie du XII^e siècle*. Paris, Vrin, 1957.
ch. VI, n. 199.

- CORETH (R. P. E.). 'Dialektik und Analogie des Seins. Zum Seinsproblem bei Hegel und in der Scholastik,' in *Scholastik*, 1951, XXVI, I, pp. 57-86.
ch. V., nn. 42 et 313.
- DALLMANN (M^{lle} M.). *Die Anthropologie Meister Eckharts*. Thèse présentée à l'université de Tübingen en 1939.
ch. IV, n. 63.
- DANIÉLOU (R. P. J.). *Platonisme et théologie mystique*. Paris, 1944.
ch. IV, n. 96.
- DEMPF (A.). *Meister Eckhart*. Leipzig, 1943.
ch. V, n. 41.
- DENIFLE (H.). 'Meister Eckharts lateinische Schriften und die Grundanschauung seiner Lehre', in *Archiv für Literatur und Kirchengeschichte des Mittelalters*. II (1886), 417-615.
l'ensemble ch. I, n. 47.
— ch. III, n. 167.
pp. 490-491 ch. II, n. 141.
pp. 490-495 ch. V, n. 215.
p. 510 ch. V, n. 273.
- DURANTEL (J.). *Saint Thomas et le Pseudo-Denis*. Alcan, 1919.
ch. I, n. 50.
ch. IV, nn. 107, 109.
- EBELING (H.). *Meister Eckharts Mystik. Studien zu den Geisteskämpfen um die Wende des 13. Jahrhunderts*. Stuttgart, 1941.
ch. III, nn. 169 et 206.
ch. V, n. 17.
- ETHIER (A. M.). *Le 'De Trinitate' de Richard de Saint Victor*, Paris, Vrin, 1939.
ch. III, n. 222.
- FLOROVSKY (Rev. Dr. G.). *The Idea of Creation in Christian Philosophy, in Nature and Grace*, 3^e publ. suppl. de *The Eastern Churches Quarterly*, VIII, 1949, pp. 64-73.
ch. I, n. 28.
ch. II, n. 90.
- GALVANO DELLA VOLPE (M.). *Il misticismo speculativo di Maestro Eckhart nei suoi rapporti storici*. Bologne, 1930.
ch. II, nn. 30 et 141.
ch. III, nn. 139 et 290.
ch. IV, n. 164.
ch. V, nn. 249 et 254.
- GANDILLAC (M. de). Notices sur l'influence du Pseudo-Denys, in *Dictionnaire de Spiritualité*, III, pp. 358-360.
ch. IV, n. 98.
- Introduction à : *Maître Eckhart, Traités et Sermons*.
ch. IV, n. 164.

- 'Le mouvement doctrinal du XI^e au XIV^e siècle', in *Histoire de l'Eglise*, de Fliche et Martin, t. XIII, 1951. (Eckhart et ses disciples, pp. 377-398).
ch. IV, n. 164.
- *La sagesse de Plotin*. Paris, 1952.
ch. III, n. 60.
- 'Tradition et développement de la mystique rhénane.' in *Mélanges de Science religieuse*, t. 3, cahier 1, pp. 37-60, (1946).
ch. IV, n. 164.
- *Valeur du temps dans la pédagogie spirituelle de Jean Tauler*. (Conférence Albert-le-Grand. Montréal-Paris, 1956).
ch. VI, n. 201.
- GILSON (Ét.). *L'Être et l'Essence*. Paris, 1948.
ch. III, nn. 94 et 187.
ch. V, n. 176.
- *Jean Duns Scot, Introduction à ses positions fondamentales*, Paris, 1952.
ch. V, n. 272.
- 'Maïmonide et la Philosophie de l'Exode', in *Mediaeval Studies*, XIII (1951), pp. 223 s.
ch. III, n. 23.
- 'La notion d'existence chez Guillaume d'Auvergne', in *Archives...* XV (1946), pp. 55-91.
ch. III, n. 11.
- *La théologie mystique de saint Bernard*. Paris, 1934.
ch. IV, n. 4.
- *Le thomisme*. Paris, 5^e éd., 1947.
ch. I, nn. 35, 38 et 57.
ch. III, nn. 11, 34, 201, 222, 227.
ch. IV, nn. 225 et 272.
ch. V, nn. 266, 280, 284.
- *La philosophie au Moyen Age*, 2^e et 3^e éd. Payot, 1944-1952.
ch. I, n. 49.
- GLORIEUX (P.). 'L'auteur de la Somme « Quoniam homines ». in *Recherches de théologie ancienne et médiévale*, XVII, 1950.
ch. II, n. 94.
- *La littérature quodlibétique de 1260 à 1320*, Bibl. thomiste, V, 1925.
ch. III, n. 183.
- GOICHON (M^{lle} A. M.). *La distinction de l'essence et de l'existence d'après Ibn Sina*, Paris, 1937.
ch. III, n. 12.
- *Lexique de la langue philosophique d'Ibn Sina (Avicenne)*. Paris, 1938.
ch. III, n. 12.

- GRABMANN (Mgr. M.). 'Die Lehre des Jakob von Viterbo (1308) von der Wirklichkeit des göttlichen Seins. Beitrag zum Streit über das Sein Gottes zur Zeit Meister Eckharts', in *Philosophia Perennis* (Festgabe Joseph Geysler zum 60 Geburtstag). I, pp. 209-232. Ratisbonne, 1930, réimprimé en 1936 in *Mittlelalterliches Geistesleben* II, pp. 490-511.
ch. IV, nn. 85 et 176.
- 'Neuaufgefundene Quaestiones Sigers von Brabant zu den Werken des Aristoteles (Clm. 9559),' in *Miscellanea Fr. Ehrle*, vol. I, Rome, 1924, pp. 103-147.
ch. III, n. 207.
- *Neuaufgefundene Pariser Quaestiones Meister Eckharts und ihre Stellung in seinem geistigen Entwicklungsgange*, Abhandlungen der Bayerischen Akademie der Wissenschaften, Philosoph-philo. und hist. Klasse, XXXII, 7, Munich 1927.
ch. II, n. 30.
ch. III, nn. 290, 310, 312.
ch. IV, nn. 155, 163, 176, 223, 322.
ch. V, nn. 275 et 298.
- HARING (N. M.). 'The Creation and Creator of the World According to Thierry of Chartres and Clarenbaldus of Arras', in *Archives...* XXII (1956).
ch. VI, n. 172.
- HAYEN (A.). 'Le Concile de Reims et l'erreur théologique de Gilbert de la Porrée', in *Archives...* X, pp. 80 s.
ch. IV, n. 106.
ch. VI, nn. 19 et 20.
- *L'intentionnel selon saint Thomas*, 2^e éd. 1954.
ch. V, n. 108.
- HENRY (R. P. P.) *La vision d'Oslie*, Paris, 1938.
ch. VI, n. 205.
- HOF (H.). *Scintilla animae. Eine Studie zu einem Grundbegriff in Meister Eckharts Philosophie*, Lund-Bonn, 1952.
ch. III, n. 168.
ch. IV, n. 179.
ch. V, nn. 41, 42, 65, 110, 255, 258, 277, 290.
ch. VI, nn. 177, 187.
- IVANKA (E. von) 'Die neuplatonische Synthese. Ihre Bedeutung und ihre Elemente', in *Scholastik*, XXIV (1949) I, pp. 30-38.
ch. III, n. 189.
- KARRER (O.). *Meister Eckehart. Das System seiner religiösen Lehre und Lebensweisheit*. Munich, 1926.
ch. I, n. 46.
ch. III, n. 168.
ch. V, nn. 41 et 274.

- KLIBANSKY (R.) *Commentariolum de Eckardi magisterio*. OL XIII.
ch. IV, nn. 155, 156, 164, 166, 167.
- *Plato latinus, III*, Londres 1953. (Introduction et édition de la traduction latine par Guillaume de Mœrbeke du Commentaire de Proclus sur le *Parménide*).
ch. IV, n. 167.
ch. V, n. 32.
ch. VI, n. 204.
- 'Plato's Parmenides in the Middle Ages and the Renaissance', in *Mediaeval and Renaissance Studies*, vol. I, n. 2 (Londres, 1943).
ch. III, n. 142.
- KOCH (J.). 'Meister Eckhart und die jüdische Religionsphilosophie des Mittelalters', 1928, in *161. Jahresbericht der Schlesischen Gesellschaft für vaterländische Geschichte*.
ch. IV, n. 165.
- KREBS (E.). *Meister Dietrich (Theodoricus Teutonicus de Vriberg). Sein Leben, seine Werke, seine Wissenschaft*, in *Beiträge...* V, fasc. 5-6, Munster, 1906.
ch. III, n. 73.
ch. IV, nn. 278, 287.
- KUCHARSKI (P.). *Étude sur la doctrine pythagoricienne de la Tétrade*. Ed. des Belles Lettres, Paris, 1954
ch. IV, n. 263..
- LOSSKY (V.). *Apophase et théologie trinitaire*. Conférence sténodactylographiée au Collège philosophique (mars 1953).
ch. II, n. 84.
'Éléments de « théologie négative » chez saint Augustin', in *Augustinus Magister* (Congrès international augustinien, Paris, 1954). T. I, pp. 580 s.
ch. VI, n. 205.
- LOTTIN (O.). *Psychologie et morale aux XII^e et XIII^e siècles*. Louvain, 1948.
ch. IV, n. 266.
- LÜCKER (M. A.). *Meister Eckhart und die devotio moderna*. Leiden, 1950.
ch. IV, n. 110.
- LÜERS (G.). *Die Sprache der deutschen Mystik des Mittelalters im Werke der Mechthild von Magdebourg*. Munich, 1926.
ch. IV, n. 131.
- MAHNKE (D.). *Unendliche Sphäre und Allmittelpunkt. Beitrag zur Genealogie der mathematischen Mystik*. Halle, 1937.
ch. II, n. 119.
ch. III, n. 317.
- MANDONNET (P.). *Siger de Brabant et l'averroïsme au XIII^e siècle*. 2^e éd. t. II (1911).
ch. II, n. 150.

- MASCALL (E. L.). *Existence and Analogy*. Longmans, 1914.
ch. V, nn. 281 et 284.
- MULLER-THYM (M.). *On the University of Being in Meister Eckhart of Hochheim* (Saint Michael's Mediaeval Studies, 1939).
ch. II, n. 88.
ch. III, nn. 97, 168, 249, 265.
ch. V, nn. 231, 250 et 325.
- OLTMANN (K.) *Meister Eckhart*. Francfort sur le Main, 1935.
ch. III, n. 41.
- OTTO (R.). *West-Östliche Mystik*, Gotha 1926. Trad. fr. de J. Gouillard, *Mystique d'Orient et mystique d'Occident*. Paris, 1951.
ch. V, n. 51.
- PAHNCKE (M.) *Untersuchungen zu den deutschen Predigten Meister Eckharts*. Halle, 1905.
ch. IV, n. 166.
- PAULUS (J.) *Henri de Gand*. Paris, 1938.
ch. IV, n. 234.
- PENIDO (T. L.) *Le rôle de l'analogie en théologie dogmatique*. Paris, 1931.
ch. V, n. 276.
ch. VI, n. 1 et 3.
- PETERS (B.) *Gottesbegriff Meister Eckharts*, diss. Hambourg, 1936.
ch. IV, n. 179.
- REFFKE (E.). 'Studien zum Problem der Entwicklung Meister Eckharts' in *Zeitschrift für Kirchengeschichte*, 57 (1938), *Eckhartiana* IV, pp. 19-95.
ch. IV, nn. 165, 171.
ch. V, n. 63.
- ROBIN (L.). *La théorie platonicienne des idées et des nombres d'après Aristote*. Paris, 1908.
ch. III, n. 122.
- ROLAND-GOSSELIN (M. D.). Notes à l'édition du *De ente et essentia* de saint Thomas d'Aquin.
ch. III, n. 200.
- SCHMOLDT (B.) *Die deutsche Begriffssprache Meister Eckharts*. Heidelberg, 1954.
ch. V, n. 103.
- SEEBERG (E.) 'Eckhartiana I' in *Zeitschrift für Kirchengeschichte*, 56 (1937), pp. 87-105.
ch. III, n. 169.
ch. V, nn. 177 et 304.
- *Meister Eckhart*, 1934.
ch. IV, n. 165.
- SERTILLANGES (A.) *Le Christianisme et les philosophies*. T. I.
ch. III, n. 34.

- SLADECZEK (F. M., S. J.) 'Die spekulative Auffassung vom Wesen der Einheit in ihrer Auswirkung auf Philosophie und Theologie (mit besonderer Berücksichtigung der aristotelischen Auffassung)' in *Scholastik XXV* (1950), t. III, pp. 361-388.
ch. II, n. 101.
- STRAUCH (Ph.). *Paradisus animae intelligentis*. 1919.
ch. IV, n. 166.
- TAYLOR (A. E.) 'Regio dissimilitudinis,' in *Archives...* VII, pp. 305.
ch. IV, n. 3.
- THÉRY (R. P.) 'Contribution à l'histoire du procès d'Eckhart', in *La vie spirituelle*, suppl. IX, nn. 4 et 6 (1924) ; XII, n° 2 (1925) ; XIII, n° 4 et XIV, n° 3 (1926)
ch. I, n. 48.
ch. II, n. 181.
ch. V, n. 285.
- Notes au *Commentaire* de maître Eckhart sur le *Livre de la Sagesse*, *Archives...* III et IV.
ch. I, n. 48.
ch. II, n. 151.
ch. III, n. 45.
ch. V, n. 41.
- TRICOT (J.), Nouvelle édition de la *Métaphysique* d'Aristote. Paris, 1952. Références aux notes de J. Tricot.
ch. III, n. 122.
- VANSTEENKISTE (C.) *Tijdschrift voor Philosophie*. 13. Louvain, 1951, pp. 264-265.
ch. V, n. 30.
- VICAIRE (M. H.) 'Les Porrétains et l'avicennisme avant 1215', in *Revue des Sciences philosophiques et théologiques*. XXVI (1937), pp. 449-482.
ch. VI, nn. 8 et 11.
- WAHL (J.) *Étude sur le Parménide de Platon*, 4^e éd., Vrin, 1951.
ch. V, n. 33.
- WEBERT (R. P. J.) « *Reflexio* ». 'Étude sur les opérations reflexives dans la psychologie de saint Thomas d'Aquin' in *Mélanges Mandonnet* (Bibl. thom. XIII, 1930), t. I. pp. 285-325.
ch. III, n. 39.
-

SOURCES ET CONVERGENCES

- ALAIN DE LILLE. *Maximes théologiques* (P. L. 210)
 col. 623 Regula I ch. III, n. 83
 col. 624-625 Regula III, ch. II, n. 109.
 ch. III, n. 83.
- *Prologue de la Somme Quoniam homines*, éd. Glorieux, in Archives...
 XX, 1954.
 p. 119 ch. VI, n. 173
- ALCHER DE CLAIRVAUX (?). *De spiritu et anima* (attribué au Moyen
 Age à saint Augustin). P. L. 40
 col. 799 ch. 27 ch. I, n. 60
- S. ALBERT LE GRAND. *De causis et processu universalis*, éd. Borgnet,
 t. 10 I, I, 8. ch. III, n. 11, 207 et 229
- *Summa theologiae*. éd. Borgnet,
 t. 31, p. I^a, tr. 14, q. 58, ch. I, n. 29
 t. 33, p. II^a, tr. 13, q. 77 ch. IV, n. 20
- ANAXAGORE. H. Diels, *Die Fragmente der Vorsokratiker*, 2^e éd. Berlin
 1906.
 p. 318, fragm. 12 ch. IV, n. 194
- S. ANSELME DE CANTORBERY. *Proslogion*. (P. L. 158)
 col. 227, c. 2. ch. II, n. 143
- ARISTOTE *De anima*
 418 b ch. V, n. 91
 429 a ch. II, n. 169
 ch. III, n. 186.
- *Métaphysique*
 983 a ch. II, n. 44
 996 a ch. III, n. 90
 ch. IV, n. 214
 1003 a ch. III, n. 89
 ch. IV, n. 122
 1017 a ch. IV, n. 213
 1027 b — n. 214
 1029 b ch. III, n. 121
 1032 a — —
 1041 a-b ch. III, n. 122

1054 a	ch. II, n. 98
1056 b	— n. 101
1057 a	— —
1070 a et b	ch. II, n. 30
1072 b	ch. III, n. 58
— <i>Physique</i>	
191 a	ch. V, n. 159
194 b	ch. II, n. 44
S. AUGUSTIN <i>Confessions</i> Ed. Belles Lettres	
T. I, pp. 9 et 55	ch. V, n. 315
pp. 55-56	ch. VI, n. 164
p. 79	ch. V, n. 362
p. 162	ch. IV, nn. 1 et 28.
t. II, p. 228	ch. III, n. 19
pp. 246-247	ch. VI, n. 76
p. 268	ch. V, n. 362
p. 289	ch. IV, n. 31
p. 334	ch. III, n. 19
p. 372	ch. IV, n. 31
— <i>Soliloquiorum lib. I</i> P. L. 32	
col. 870 I,3	ch. V, n. 66
— <i>De academicis</i> P.L. 32	
col. 954 III, 17, 37	ch. II, n. 24
	ch. III nn. 25 et 225
— <i>De immortalitate animae</i> P. L. 32	
col. 1024 4,6	ch III, n. 151
	ch. V, n. 74
— <i>De libero arbitrio</i> P. L. 32	
col. 1243-1244 II, 3, 7	ch. V, n. 327
col. 1258 II, II, 32	ch. V, n. 71
— <i>De moribus ecclesiae</i> P. L. 32	
col. 1346, II, 2, 2	ch. VI, n. 62
— <i>De doctrina christiana</i> P. L. 34	
col. 21 1, 5	ch. II, n. 94
id. I, 6	ch. I, n. 5
id. id.	ch. V, n. 69
col. 22 1, 7	ch. II, n. 143
— <i>De vera religione.</i> P. L. 34	
col. 154 I, 39	ch. I, n. 9
col 172 LV, 113	ch. III, n. 258
— <i>De Genesi ad litteram</i> P. L. 34	
col. 304-305, IV, 22-23	ch. V, n. 175
col 328 V, 7	ch. IV, n. 256
col 342-343, VI, 6	id.

- col. 346 VI, 10 id.
- col. 383 VIII, 12 ch. V, n. 175
- *In Evang. Iohan.* P. L. 35
- col 1387 I, 16-17 ch. III, n. 63
- id. I, 17 ch. II, n. 30
- col 1495 XIII,5 ch. II, n. 4
- *De diversis quaestionibus LXXXIII* P. L. 40
- col. 54 Quest. 6363 ch. II, n. 39
- *De Trinitate* P. L. 42
- col 942 VII, 5 ch. V, n. 355
- col 949-950 VIII, 3 ch. III, n. 20
- col 991 XI, 5 ch. VI, n. 114
- S. AUGUSTIN (OU VIGILE DE THAPSE?) *Ad Felicianum* P. L. 42
- col 1165-1166 ch. V, n. 94
- AVERROÈS *Commentaire de la Physique d'Aristote.* Éd. de Venise, 1552.
- Com. 124 ch. V, n. 70
- *Commentaire de la Métaphysique d'Aristote*, même édition.
- Com. 5 du Liv. VII ch. III, nn. 117 et 143
- Com. 10-21 du liv. VII ch. III, n. 121
- Com. 59-60 du liv VII ch. III, n. 122
- Com. du liv. XII ch. II, n. 30
- Com. 18 du liv XII ch. III, n. 144
- *In Arist. Op. omnia.* Venetiis apud Iuntas 1552
- VIII, fo 143^{va} et 149^{vb} ch. II, n. 26
- AVICENNE *Métaphysique.* Éd. de Venise, 1508
- I, 6 ch. III, n. 213
- II, 4 ch. III, n. 198.
- V, I ch. III, n. 10
- VI, 2 ch. II, n. 11
- VIII, 4 ch. III, nn. 9 et 157
- VIII, 6 ch. II, n. 142
- IX, 3-4 ch. VI, n. 169
- BÈDE LE VÉNÉRABLE. *Super Acta Apostolorum expositio* P. L. 92
- col 954 c, 5 ch. I, n. 60
- S. BERNARD DE CLAIRVAUX *Lettres* P. L. 182.
- col 601 ch. IV, n. 4
- *De Consideratione* P. L. 182
- col. 796 V, 6 ch. III, n. 5
- *De diligendo Deo* P. L. 182
- col. 983-4 VI, 16 ch. IV, n. 120
- *De gratia et libero arbitrio* P. L. 182
- col 1018 ch. IV, n. 4
- *Sermons* P. L. 183
- col 649 ch. IV, n. 4
- col 661 ch. IV, n. 4

- *Sermons sur le Cantique des Cantiques* P. L. 183
 col 962 XXV, 1 ch. I, n. 58
 col. 1141 LXXIV ch. I, n. 60
- BERTHOLD DE MOOSBOURG.. *Commentaire sur l'Elementatio theologica de Proclus.*
 Codd. Oxf. Balliol 224^b, f. 4^{vb} et Vat. lat. 2192, f. 3va
 ch. III, n. 73
- BOËCE *De consolatione philosophiae* P. L. 63
 col 758 III, 9 ch. II, n. 24
 ch. III, n. 225.
 ch. VI, n. 40.
- *In Porphyrium Commentaria* P. L. 64
 col 83 I ch. II, n. 166
- *Liber de una persona et duabus naturis* P. L. 64
 col 1341 ch. IV, n. 102
- *De Trinitate* P. L. 64
 col 1250 c. 2 ch. II, nn. 61 et 190
 ch. III, n. 13
 ch. VI, n. 7
 col 1251 c. 3 ch. V, n. 26
- S. BONAVENTURE. *Tria opuscula ad theologiam spectantia.* Quaracchi 1938
 pp. 330-338 ch. IV, n. 143
- CLAREMBAUD D'ARRAS. *Expositio super librum Boëthii De Trinitate.* Ed.
 W. Jansen
 p. 29 ch. IV, n. 106
- CLÉMENT D'ALEXANDRIE. *Stromates.* Ed. O. Stählin
 p. 461 VI, 7, 58 ch. V, n. 129
- PSEUDO DENYS L'ARÉOPAGITE P. G. 3 et trad. fr. M. de Gandillac,
 Paris 1943.
- *La Hiérarchie céleste*
 col. 141 II, 3 ch. I, n. 20
 ch. IV, n. 104
- *Les Noms divins*
 col. 588 I, 1 ch. I, n. 25.
 col. 589 I, 4 ch. I, n. 24
 col. 592 id. ch. II, n. 89
 col. 593 I, 5 ch. I, n. 16
 col. 596 I, 6 ch. I, nn. 17, 18
 col. 640 II, 4 ch. I, n. 21
 col. 641 id. ch. II, n. 87
 col. 652 II, II ch. I, n. 21
 col. 693 IV, I ch. II, n. 90
 col. 712 IV, 13 ch. IV, n. 113
 col. 816 V, 1 ch. I, n. 24
 ch. II, n. 82

- col. 824 V, 8 ch. II, n 90
 col. 869-872 VII, 3 ch. I, n. 19
 col. 977-980 XIII, 2 ch. V, n. 31
 col. 980-981 XIII,3 ch. II, n. 84
- Traduction latine de Jean Scot Erigène P. L 122
 Noms divins, I, 6, col 1117 ch. I, n. 30
- Traduction latine de Jean Sarrazin, in Dionysii Cartusiani
 — Opera omnia, t. XVI, Tournai, 1902.
 même passage p. 354 ch. I, nn. 14 et 33
- Traduction latine de Thomas Gallus, in Dionysii Cartusiani...
 même passage p. 42 ch. I, nn. 15 et 23
- *Théologie mystique*
 col. 997 I, I ch. II, n. 86
 col. 1000 I, 2 ch. I, nn. 19 et 26
 id. I, 3 ch. I, n. 19
 col. 1025 II ch. I, n. 19
 col. 1048 V ch. I, n. 26
- *Lettres* : Lettre I
 col. 1065 ch. II, n. 51
 Lettres I et II
 col. 1065-1069 ch. I, n. 27
 lettre III.
 col. 1069 ch. VI, n. 203
- GENNADE *De ecclesiasticis dogmatibus* P. L. 58
 col. 999 c. 83 ch. I, n. 60
- GILBERT DE LA PORRÉE *De Trinitali* P. L. 64
 col. 1268-1269 ch. VI, n. 11
- *Commentaire sur le De Hebdomadibus de Boèce.* P. L. 64
 col. 1325 ch. VI, n. 11
- *Commentaire sur le De duabus naturis et una persona Christi de Boèce.* Ed. critique N. M. Haring, in Archives... XXI, pp. 262-263 ch. IV, n. 106
- GILLES DE ROME. *Errores philosophorum* éd. et trad. anglaise J. Koch, Giles of Rome, *Errores philosophorum*, Milwaukee, Marquette University press, 1944.
 p. 36 ch. II, n. 150
- GONSALVE DE BALBOA cf. *L. Amoros.* Fr. Gonsalvi Hispani O. F. M., *Quaestiones disputatae et de Quolibet.* Bibl. Franc. Schol. IX. Quaracchi, 1935
 ch. IV, n. 169
- S. GRÉGOIRE DE NAZIANZE *Oraison XXIII* P. G. 35
 col. 1160 8 ch. II, n. 117
- *Oraison XXIX* P. G. 36
 col. 76 2 ch. II, n. 117

- S. GRÉGOIRE LE GRAND *Moralia* P. G. 74
col. 1143 XVI, 37, 45 ch. V, n. 175
- S. GRÉGOIRE DE PALAMAS *Capita physica, theologica, moralia et practica.*
P. G. 150.
col. 1185 cap. 92 ch. III, n. 16
col. 1188 cap. 94 — —
- GUILLAUME D'AUVERGNE *De Trinitate.* Guilielmi Alverni... Opera omnia,
Parisiis 1674.
t. II, p. 8 ch. III, n. II
- S. HILAIRE DE POITIERS *De Synodis* P. L. 10
col. 520 n. 58 ch. III, n. 219
- HUGUES DE SAINT-VICTOR. *Soliloquium de arrha animae* P. L. 176.
col. 970 ch. IV, n. 31
- IBN GEBIROL (AVICEBRON) *Fons vitae.* Texte latin de Petrus Hispanus et
Gundissalinus. Ed. Cl. Baeumker, in Beiträge... I, 264 (Munster
1895)
pp. 301-302 ch. III, n. 12
p. 315 ch. II, n. 191
- ISAAC ISRAELI *Liber de Diffinitionibus* trad. par Gérard de Crémone. éd.
J. T. Muckle, in Archives... XI, 1938
p. 300 ch. III, n. 2
- S. ISIDORE DE SÉVILLE *Etymologies* P. L. 82
col. 282 VII, 7 ch. IV, n. 150
- S. JEAN DAMASCÈNE. *Dialectique* P. G. 94
col. 612 ch. 42 ch. IV, n. 65
- *De Fide orthodoxa* P. G. 94
col. 813 I, 8 ch. III, n. 219
col. 836 I, 9 ch. III, n. 278
ch. V, n. 47
col. 993-999 III, 3 et 4 ch. VI, n. 132
col. 1089 III, 24 ch. III, n. 75
- E. M. Buytaert : éd. de la traduction latine du *De fide orthodoxa*
par Burgondion de Pise, in Franciscan Institute Publications, n° 8.
New York. Louvain. Paderborn 1955 p. 49
ch. V, n. 47
- LIBER DE CAUSIS. Ed. O. Bardenhewer, *Die pseudo-aristotelische Schrift
über das reine Gute, bekannt unter dem Namen Liber de causis.*
(Freiburg-im-Breisgau, 1882). Ed. R. Steele, in Rogeri Baconi
opera, fasc. XII Oxford 1935. Les citations sont faites d'ap. l'éd.
Steele.
ch. II, nn. 14 et 165
ch. III, n. 135
ch. IV, n. 212
ch. V, n. 197
ch. IV, n. 4

Prop. 7	ch. IV, n. 19
Prop. 8	ch. IV, n. 212
Prop. 9	ch. III, n. 186
Prop. 11	ch. IV, nn. 19, 205, 212
Prop. 12	ch. IV, n. 212
Prop. 14	ch. III, n. 62
Prop. 15	ch. IV, n. 212
Prop. 16	ch. IV, n. 212
Prop. 17	ch. III, nn. 39 et 56
Prop. 20	ch. III, n. 17
Prop. 21	ch. III, n. 17
Prop. 22	ch. V, n. 34
Prop. 24	ch. III, n. 151
Prop. 30	ch. V, n. 170
Prop. 32	ch. II, n. 218
	ch. V, n. 189
	ch. II, n. 4
	ch. IV, n. 212
	ch. IV, n. 19
	ch. VI, n. 51
	ch. III, n. 293
LIBER XXIV PHILOSOPHORUM. Ed. Cl. Baeumker. <i>Das pseudo-hermetisch</i>	
<i>'Buch der vierundzwanzig Meister'</i> , in Festgabe zum 70. Geburtstag	
von Georg Freiherrn von Hertling, Fribourg en Brisgau 1913.	
1 ^{re} prop.	ch. II, n. 107
7 ^e prop.	ch. III, n. 39
11 ^e prop.	ch. III, n. 74
14 ^e prop.	ch. II, n. 119
16 ^e prop.	ch. II, n. 130
18 ^e prop.	ch. II, nn. 4 et 5
P. LOMBARD <i>Sentences I.</i>	
dist. 41, c. 3	ch. VI, n. 200
dist. 44, c. 2	ch. VI, n. 200
— <i>Sentences. II.</i>	
dist. 8, q. 5	ch. I, n. 60
MACROBE <i>Comment. in Somnium Scipionis.</i> 2 ^e éd. F. Eyssenhardt, Teubner 1893.	
pp. 496-497, l. 6	ch. II, n. 61
p. 542 I, 14	ch. V, n. 25
	ch. VI, n. 53
MAÏMONIDE <i>Le guide des indécis.</i> Trad. fr. de S. Munk sous le titre	
'Le guide des égarés'.	
I, pp. 180-181, l. 1, c. 50	ch. II, n. 190

- pp. 238-239, l. 1, c. 58 ch. II, n. 7
 pp. 274-279, l. 1, c. 62 ch. II, n. 222
 pp. 267-285, l. 1, c. 61-63 ch. III, n. 22
- MECHTHILDE DE MAGDEBOURG. *Offenbarungen der Schwester Mechthild von Magdeburg oder das flieussende Licht der Gottheit*. Éd. Dom Gall Morel, Ratisbonne 1868
 p. 17 ch. IV, n. 131
- ORIGÈNE *Homélie sur la Genèse*. Ed. W. A. Baehrens
 p. 1 1^{er} hom. § 1 ch. V, n. 129
 P. G. 12
 col. 212 4^e hom. ch. IV, n. 267
- *Sur l'Évangile de Jean*. Ed. E. Preuschen
 p. 58 1, 2 ch. V, n. 129
- *Sur Jérémie*. P. G. 13
 col. 355 c. II, hom. 9, § 4 ch. VI, n. 147
- PLATON *Parménide*
 157b-159a ch. IV, n. 31
 — *Philèbe*
 57e-58a ch. III, n. 124
 — *Sophiste*
 248e-249a ch. III, p. 144
 — *Timée*
 28a ch. II, n. 24
- (Platon) Cf. Raymond Klibansky, *Plato latinus III*, Londres 1953. Int. et éd. de la traduction latine par Guillaume de Moerbeke du Commentaire de Proclus sur le *Parménide*.
 (sur les limites de la connaissance du *Parménide* par Eckhart)
 ch. V, n. 32
 ch. VI, n. 204
- (Platon) Cf. J. Wróbel, *Platonis Timaeus, interprete Chalcedio, cum ejusdem commentario*. Teubner 1876.
 p. 303 ch. III, n. 142
- PLOTIN *Ennéades*
 III, I, 7 ch. IV, n. 258
 V, I, 4 ch. III, p. 144
 VI, 7, 15 ch. III, n. 59
- PORPHYRE *Isagoge* (Introduction aux *Catégories* d'Aristote). Ed. A. Busse in *Commentaria in Aristotelem graeca* (Académie de Berlin, 1887).
 IV, I ch. III, n. 165
- PROCLUS *Commentaire sur le Parménide*. Ed. R. Klibansky. Londres 1953.
 p. 68 ch. IV, n. 176

- *Commentaire sur le Timée*. Éd. E. Diehl, Teubner, 1906.
 II, 153 ch. IV, n. 19
 III, 229 — —
 III, 275 — —
- *Elementatio theologica*. Éd. E. R. Dodds. Proclus, *The Elements of Theology*, Oxford, 1933.
 p. xviii ch. III, n. 190
 p. 2 1^{re} prop. ch. II, nn. 61 et 122
 ch. V, n. 28
 p. 12 11^e prop. ch. II, n. 12
 pp. 24-32 21^e-30^e prop. ch. VI, n. 53
 pp. 34-38 31^e-35^e prop. ch. VI, n. 138
 p. 38 34^e prop. ch. IV, n. 212
 p. 76 83^e prop. ch. III, n. 39
 p. 93 103^e prop. ch. IV, n. 212
 p. 94 107^e prop. ch. III, n. 293
 p. 164 188^e prop. ch. III, n. 61
 p. 194 168^e prop. ch. III, n. 212
 p. 195 170^e prop. id...
 pp. 202-203 ch. II, nn. 111 et 112
 p. 279 id...
- RABAN MAUR *Commentaire sur l'Ecclésiastique* P. L. 109
 col. 94 VI, 2 ch. V, n. 342
- S. THOMAS D'AQUIN *De ente et essentia* Ed. Roland Gosselin.
 pp. 37-38 V, 24 ch. I, nn. 43 et 69
 ch. V, n. 218
- *In lib. III De anima*. Ed. Pirotta.
 n° 718 lectio 8 ch. IV, n. 224
- *Expositio super Dionysium, De divinis nominibus*. Éd. P. Mandonnet,
 Opuscula omnia, II
 pp. 263-265 lectio III, ch. I, nn. 32 et 33
 p. 263 ch. I, n. 34
- *In I Eth.*
 lectio 7 ch. V, n. 276
 ch. VI, n. 1
- (Cité par T. L. Penido. *Le rôle de l'analogie en théologie dogmatique*.
 Vrin 1931,
 pp. 31-42)
- *Expositio in lib. Boethii De hebdomadibus*. Ed. Mandonnet.
 p. 171 c. 2 ch. III, n. 256
- *Exp. in lib. de causis*. ed. Mandonnet Opusc. omnia
 I, 230 lectio VII ch. I, n. 38
 id.
 I, 236 id.. ch. III, n. 256

- I, 264-266 Lectio XV ch. III, n. 39
Exp. in XII Metaph.
 Lectio VIII, Ia, q. 18 ch. III, n. 58
- *Quaestiones quodlibetales* Éd. Mandonnet
 pp. 43-46 ch. III, n. 183
- *Commentaire sur les Sentences*. Les références sont données en
 général aux éditions suivantes :
- éd. Mandonnet pour les commentaires sur le 1^{er} livre
 éd. Mansi — — 2^e livre
 éd. Mandonnet-Noos — — 3^e livre
 éd. Noos — — 4^e livre.
- *Super I lib. Sentent.*
 d. 2, q. I, a. 3 ch. II, nn. 192, 193, 200,
 201, 203
 d. 3, exp. text ch. I, n. 50
 ch. IV, n. 108
 d.7, q.1, a.2 ch. III, n. 46
 d.8, q.1, a.1 ch. III, p. 168, n. 33
 d.8, q.4, a.3 ch. II, n. 187
 d.19, q.5, a.2 ch. V, n. 277
 d.22, q.1, a.3 ch. V, n. 299
 d.24, q.1, a.3 ch. II, n. 62
 d. 37, q.1, a.1 ch. I, n. 55
- *Super II lib. Sentent.*
 d.1, q.1, a.1 ch. I, n. 56
 d.8, q.1, a.5 ch. III, n. 112
 d.18, q.1, a.2 ch. IV, n. 301
- *Super III lib. Sentent.*
 d.6, q.2, a.2 ch. VI, n. 128
 d.35, q.1, a.1 ch. III, n. 67
- *Super IV lib. Sentent.*
 d.1, q.1, a.4 ch. IV, n. 79
- *Somme contre les Gentils.*
 I, 30 ch. V, n. 283
 I, 33 ch. V, n. 311
 I, 97-98 ch. III, n. 67
 II, 75 ch. IV, n. 225
 III, 19 ch. III, n. 256
 III, 24 ch. V, n. 166
- *Somme théologique.*
 Ia, q.4, a.1, ad 3m ch. III, n. 95
 ch. III, n. 201
 Ia, q.a, a.2 ch. III, n. 256
 Ia, q.4, a.2, ad 3m ch. v, n. 327

Ia, q.4, a.3	ch. V, n. 166
Ia, q.7, a.1, ad 3m	ch. V, n. 68
Ia, q.8, a.1, resp	ch. I, n. 55
Ia, q.12, a.13	ch. IV, n. 88
Ia, q.13, a.2, resp ad 1m et 2m	ch. I, n. 41
Ia, q.13, a.7 ad 1m	ch. V, n. 202
Ia, q.14, a.2, ad 1m	ch. III, n. 39
Ia, q.16, a.1, ad 3m	ch. III, n. 140
Ia, q.18, a.1	ch. III, n. 67
Ia, q.19, a.1, sed contr.	ch. III, n. 65
Ia, q.26, a.2	ch. IV, n. 158
Ia, q.28, a.2	ch. II, n. 187
Ia, q.33, a.14, ad 1m	ch. II, n. 57
Ia, q.39, a.8, ad resp	ch. III, n. 258
Ia, q.45, a.1	ch. V, n. 111
Ia, q.45, a.3	ch. V, n. 202
Ia, q.45, a.4	ch. V, n. 294
Ia, q.66, a.2, ad 2m	ch. V, n. 166
Ia, q.83, a.3	ch. IV, n. 88
Ia, q.84, a.5	ch. IV, n. 270
Ia, q.85, a.2	ch. IV, n. 224
Ia, q.94, a.3	ch. II, n. 173
Ia, q.104, a.1, ad 1m	ch. III, n. 205
Ia, q.10, a.1, resp	ch. V, n. 176
Ia IIae, q.35, a.2	ch. V, n. 341
Ia IIae, q.113, a.9, resp et ad 2m	ch. IV, n. 14
IIa IIae, q.23, a.6, ad.1m	ch. II, n. 33
IIIa, q.17, a.2	ch. VI, n. 128
IIIa, q. 64, a.1	ch. I, n. 60
— <i>De veritate</i>	
q.1, a.1	ch. III, n. 140
q.2, a.2	ch. VI, n. 1
q.11, I	ch. IV, n. 272
q.11, art. I, resp	ch. IV, n. 268
q.13, a.2, ad ult	ch. IV n. 99
WALAFRIED STRABON <i>Glossa ordinaria</i>	
P.L. 113 col. 1210 a	ch. V, n. 342.

CITATIONS D'ECKHART

ŒUVRES LATINES

Commentaire sur la Genèse.

LW I.

- | | |
|-----------------------|---|
| p. 49, n. 2 | ch. III, n. 108 |
| — n. 3 | ch. II, n. 35 |
| — — | ch. III, n. 118 |
| — n. 4 | ch. III, n. 116 |
| pp. 49-50 | ch. III, nn. 116, 118, 119,
120 et 130 |
| pp. 49-50, nn. 3 et 4 | ch. II, n. 73 |
| — n. 4 | ch. III, n. 120 |
| p. 50, n. 5 | ch. II, n. 72 |
| p. 51, n. 7 | ch. II, n. 75 |
| p. 53, n. 13 | — n. 125 |
| — n. 14 | — n. 12 |
| — — | ch. III, n. 108 |
| p. 62, n. 77 | ch. II, n. 34 |
| — — | ch. III, n. 216 |
| pp. 62-63, n. 78 | ch. II, n. 24 |
| p. 63, n. 78 | ch. II, n. 29 |
| — n. 79 | ch. II, n. 21 |
| p. 63, n. 81 | ch. III, n. 216 |
| p. 64, n. 84 | ch. II, n. 78 |
| p. 64, n. 85-86 | ch. V, n. 187 |
| pp. 64-65, n. 88 | ch. II, n. 68 |
| p. 67, n. 28 | ch. IV, n. 255 |
| — n. 98 | — nn. 260 et 261 |
| — — | ch. VI, n. 36 |
| pp. 67-68, n. 99 | ch. IV, n. 262 |
| p. 68, n. 100 | ch. IV, n. 277 |
| p. 71, n. 112 | ch. IV, n. 187 |
| p. 74, n. 128 | ch. V, n. 287 |
| — — | — n. 326 |
| p. 77, n. 146 | ch. IV, n. 138 |

p. 79, n. 155	ch. IV, n. 133
p. 80, n. 160	ch. II, n. 133
pp. 89-90, n. 270	ch. IV, n. 262
pp. 95-96, nn. 298-300	ch. I, n. 4
pp. 186-189, nn. 3-5	ch. III, n. 287
pp. 187-188, nn. 4-5	ch. V, n. 126
p. 188, n. 3	— n. 127
p. 189, n. 6	ch. III, n. 288
pp. 189-190, nn. 6-7	ch. V, n. 130
p. 205, n. 26	ch. III, n. 319
pp. 206-207, n. 29	ch. V, n. 159
p. 211, n. 33	ch. III, n. 242
	ch. V, n. 153
	ch. VI, n. 60
	ch. IV, n. 101
pp. 215-216, nn. 40-41	

Commentaires sur la Genèse.*Cod. Cus. 21*

f.7 rb ll. 19-25	ch. II, n. 47
f.7 va ll.22-29	— n. 28
f.7 va ll.40-43	— n. 64
f.7 va ll.53-7vb 1.2	— n. 65
f.12 rb 1.48—12vb 1.51	ch. IV, n. 219
f.12 rb ll.51-54	— n. 238
f.12 rb ll.54-56	ch. VI, n. 96
f.12 rb 1.56-12va 1.4	ch. IV, n. 283
f.12 va ll.12-16	ch. VI, n. 95
f.12 va ll.20-23	— n. 96
f.15 va 1.54-15vb 1.4	ch. III, n. 42
f.16 rb ll.41-45	ch. III, n. 40
f.17 va ll.13-15	ch. II, n. 173
f.17 va ll.37-47	ch. V, n. 164
f.18 rb ll.26-30	ch. IV, n. 281
f.18 rb ll.35-56	ch. IV, n. 279
f. — 1.56-18va 1.3	— n. 280
f.20 va, ll.30-44	ch. III, n. 36
f.24 ra ll.40-49	— n. 274
f. 24 va l. 55-24vb 1.10	ch. V, n. 163
f. 24 vb ll.13-24	ch. III, n. 196
— ll.16-20	— —
— ll.24-30	— —
— ll.25-27	— n. 203
f. 26 rb ll.4-7	ch. II, n. 43

f. 26 rb ll.8-28	ch. II n. 45
— ll. 15-16	— n. 58
— ll. 34-37	— n. 46
f. 26 va ll. 2-6	— n. 66
— ll. 6-13	— n. 60
— ll. 16-25	— n. 59
— ll. 35-38	— n. 63
— ll. 42-45	ch. V, n. 94
f. 26 vb ll. 14-18	ch. II, n. 67
f. 27 ra ll. 49-51	ch. V, n. 162
f. 27 ra ll. 53-59	ch. V, n. 165
— ll. 59-62	— p. n. 169
— ll. 62-27 rb l. 28	— p. n. 174
f. 27 rb ll. 28-31	— n. 182
— ll. 31-53	— n. 186
— ll. 54-58	— n. 188
f. 27 va l. 14	ch. III, n. 196
— ll. 16-20	— n. 197
— ll. 24-30	— n. 198
f. 27 vb ll. 18-26	— n. 199
— ll. 26-38	— n. 204
— ll. 31-33	— n. 91
— ll. 39-43	ch. II, n. 22
— —	ch. V, n. 83
— ll. 39-49	ch. II, n. 28
f. 28 ra ll. 44-56	ch. V, n. 159
f. 28 rb ll. 15-17	— n. 167
ll. 42-52	ch. III, n. 219
f. 28 vb ll. 4-19	ch. V, n. 112
— —	ch. VI, n. 42
— ll. 19-23	ch. V, p. n. 113
— ll. 36-37	— n. 119
— ll. 40-56	— n. 152
— l. 56 - f. 29 ra l. 2	ch. V, n. 155
f. 29 ra ll. 2-16	ch. III, n. 130
— —	— n. 224
— ll. 5-12	ch. V, n. 88
— —	— n. 156
— ll. 11-13	ch. III, n. 110
— ll. 17-22 et 28-33	— nn. 164 et 165
— —	ch. IV, n. 210
— ll. 17-23	ch. III, n. 182
— ll. 17-28	ch. IV, n. 239
— ll. 22-26	ch. III, n. 160

- f. 29 ra ll. 23-28
 — ll. 28-33
 — ll. 32-33
 — ll. 32-42
 — ll. 33-38
 — —
- f. 29 ra l. 61 - 29 rb l. 9
 f. 29 rb l. 34 - 30 ra l. 23
 — ll. 39-53
- f. 29 va ll. 1-13
 — ll. 12-13
 — ll. 13-21
 — —
 — ll. 19-23
 — ll. 23-28
 — ll. 50-54
 — ll. 52-53
 — l. 54 - 29 vb l. 12
- f. 29 vb ll. 27-31
 f. 30 ra ll. 23-42
 f. 30 rb ll. 51-54
 — ll. 56-61
 f. 30 vb ll. 23-41
 f. 32 va ll. 43-44
 — ll. 47-52
 — ll. 59 - 32 vb l. 8
- f. 32 vb ll. 20-33
 f. 33 ra ll. 33-47
 f. 33 rb ll. 15-24
 f. 33 va ll. 40-44
 f. 34 vb l. 1-4
 — l. 62-35 ra l. 27
- f. 35 ra ll. 37-41
 f. 35 ra-b
 f. 35 rb ll. 24-29
 f. 35 va ll. 16-24
 — ll. 24-33
 f. 35 va ll. 36-45
 f. 38 vb ll. 25-46
 f. 39 ra ll. 21-34
 — ll. 34-38
 f. 39 va ll. 17-42
 — ll. 34-41
- ch. III, n. 183
 — n. 184
 ch. IV, n. 204
 ch. III, n. 186
 ch. II, n. 171 et ch. IV,
 n. 205
 ch. III, n. 147
 ch. III, n. 179
 — n. 188
 — n. 158
 ch. IV, n. 301
 ch. III, n. 128
 ch. III, n. 173
 ch. IV, n. 289
 ch. III, n. 118
 ch. II, n. 172
 — n. 18
 ch. V, n. 213
 — n. 108
 ch. III, n. 226
 ch. II, n. 68
 ch. IV, n. 282
 — n. 265
 ch. V, n. 245
 ch. II, n. 55
 — n. 48
 — n. 49
 — n. 50
 ch. V, n. 168
 — n. 172
 — n. 195
 ch. III, n. 51
 ch. IV, n. 55
 — n. 61
 ch. III, n. 51
 — n. 72
 ch. VI, n. 76
 — n. 66
 ch. VI, n. 65
 ch. IV, n. 266
 — n. 267
 — n. 288
 ch. VI, n. 72
 ch. V, n. 185

— ll. 53-58
 f. 40 rb ll. 19-33
 f. 40 va ll. 1-26
 f. 40 va ll. 26-31

ch. VI, n. 53
 ch. IV, n. 172
 — p. 273
 — p. 274

Commentaire sur l'Exode.*LW I et II**LW I.*

p. 99 n. 16

— nn. 80 et 106

LW II

p. 18, n. 13

ch. III, n. 163

pp. 18-19, n. 13

— n. 2

p. 20, n. 14-15

ch. III, n. 25

p. 21, n. 15

ch. III, n. 8

— n. 16

— n. 17

— —

— n. 72

pp. 21-22

— n. 18

p. 22, n. 16

— n. 39

p. 23, n. 17

— n. 39

pp. 23-24, n. 18

ch. III, nn. 21 et 210

p. 24, n. 18

— n. 214

pp. 24-25, n. 18

— n. 5

p. 25, n. 19

— nn. 24 et 26

pp. 25-26, nn. 19 et 20

— nn. 29 et 30

— —

ch. VI, n. 9

p. 26, n. 20

ch. III, n. 32

p. 27, n. 21

— n. 30

p. 28, n. 21

— n. 276

— —

ch. V, n. 356

— —

— n. 212

pp. 32-34, n. 28

— n. 161

pp. 36-37, n. 30

ch. V, n. 22

— —

— n. 210

pp. 40-82, nn. 34-78

— n. 291

pp. 44-45, n. 39

— n. 147

— —

— n. 251

pp. 58-60, n. 54

— n. 252

— —

— p. 292

p. 59, n. 54

— n. 296

p. 60, n. 54

— n. 299

— n. 55

ch. VI, n. 78

p. 61, n. 56

ch. III, n. 46

pp. 75-76, n. 74

ch. V, n. 73

pp. 77-78, n. 74

— n. 217

— —	— n. 260
p. 87, n. 84	ch. VI, n. 78
p. 103, n. 101	ch. V, n. 54
pp. 103-108, nn. 100-109	— n. 56
p. 104, n. 102	— n. 53
p. 107, n. 106	ch. V, n. 52
pp. 107-108, n. 108	— n. 57
p. 110, n. 112	— n. 59
pp. 110-112, nn. 115-116	— n. 67
p. 112, n. 117	ch. VI, n. 38
pp. 112-115, nn. 117-122	ch. V, n. 78
pp. 115-116, n. 123	— n. 82
pp. 116-117, nn. 124-125	— n. 92
p. 117, n. 126	— n. 96
	— n. 99
p. 141, n. 159	ch. VI, n. 181

Commentaire sur l'Exode.*Cod. Cus. 21*

f. 42 ra l. 48	ch. I, n. 62
f. 43 ra l. 56-43rb l. 2	ch. VI, n. 17
f. 43 ra l. 57-43 rb l. 4	ch. II, n. 197
f. 43 va ll. 4-19	— n. 121
f. 43 vb ll. 5-13	— n. 2
f. — ll. 25-40	— nn. 4 et 184
f. — l. 25-45 ra, l. 51	— n. 186
f. — l. 56-45 ra l. 51	— n. 7
f. 44 va ll. 50-53	— n. 213
f. 44 vb ll. 13-15	— n. 189
f. — ll. 16-18	— n. 188
f. — ll. 26-32	— n. 190
f. 45 rb ll. 59-62	— n. 196
f. 45 va ll. 4-12	— n. 193
f. — ll. 12-18	— n. 195
f. — ll. 21-24	— n. 202
f. — ll. 24-29	— n. 204
f. — ll. 31-43	— n. 191
f. 45 vb ll. 1-3	— n. 214
f. 46 rb l. 33-46 va l. 53	— n. 220
f. 46 rb ll. 36-59	ch. III, n. 54
f. — ll. 53-56	— n. 55
f. — ll. 53-59	ch. II, n. 105
f. 46 va ll. 1-17	ch. II, n. 216
f. — ll. 5-7	— n. 103

f. 46 va	l. 6	—	n. 102
f. —	ll. 7-10	—	n. 104
f. —	ll. 30-37	—	n. 219
f. —	l. 53-46 vb l. 10	—	n. 221
f. 47 rb	ll. 4-6	ch. III,	n. 13
f. 47 va	ll. 13-35	—	n. 317
f. 48 va	ll. 6-10	—	n. 157
f. 48 vb	ll. 3-12 et ll. 40-47	—	n. 4
f. 49 ra	ll. 37-45	ch. IV,	n. 244
f. —	l. 57-49 rb l. 20	—	n. 240
f. 50 va	ll. 42-54	ch. II,	n. 222
f. 50 vb	ll. 29-35	ch. III,	n. 192
f. 51 va	ll. 28-58	ch. II,	n. 183
f. 52 ra	ll. 33-35	ch. III,	n. 155
f. 55 vb	ll. 51-53	ch. I,	n. 62
f. 57 va	ll. 40-41	ch. II,	n. 177
f. 57 vb	ll. 46-53	—	n. 175
f. —	l. 53	—	n. 174
f. 58 ra	l. 25	ch. II,	n. 174

Commentaire sur le Livre de la Sagesse.*Archives... III et IV.**Archives III*

327-328

338

338ss

338-339

338-351

340

340-341

341

342

342-343

343

344

ch. IV, n. 178

ch. III, n. 264

ch. V, n. 199

ch. II, n. 17

ch. III, n. 90

ch. II, p. 144

ch. III, n. 91

ch. III, n. 210

ch. III, n. 212

ch. III, n. 92

ch. III, n. 223

ch. III, n. 256

ch. III, n. 111

ch. III, n. 272

ch. V, n. 83

ch. II, n. 16

ch. II, n. 20

ch. III, n. 156

ch. V, n. 123

ch. III, n. 93

ch. VI, n. 16

	ch. VI, n. 93
	ch. VI, n. 16
345	ch. II, n. 15
	ch. III, n. 114
	ch. III, n. 180
345	ch. III, n. 65
	ch. IV, n. 200
	ch. IV, n. 187
	ch. IV, n. 231
348-349	ch. III, n. 87
	ch. VI, n. 176
349	ch. III, n. 195
351 ^{ss}	ch. III, n. 193
352	ch. II, n. 19
	ch. III, n. 161
	ch. III, n. 260
	ch. IV, n. 200
358	ch. II, n. 146
	ch. II, n. 149
360	ch. II, n. 148
360-370	ch. VI, n. 150
360	ch. II, n. 148
362	ch. II, n. 162
362-363	ch. II, n. 156
363	ch. II, n. 147
	ch. V, n. 190
363-364	ch. II, nn. 153 et 154
364	
	ch. V, n. 228
364 ^{ss}	ch. VI, n. 27
365-367	ch. VI, n. 165
367	ch. VI, n. 26
368	ch. VI, n. 163
368-369	ch. VI, n. 161
369	ch. VI, n. 121
369	ch. VI, nn. 166 et 168
370	ch. VI, n. 121
	ch. VI, n. 126
	ch. VI, n. 155
387	ch. III, n. 50
	ch. III, n. 51
394	ch. II, nn. 158 et 163
	ch. III, n. 313
	ch. V, n. 223

396	ch. V, n. 230
401	ch. VI, n. 29
	ch. III, n. 266
411	ch. VI, n. 48
	ch. II, n. 132
412	ch. III, n. 233
413	ch. III, n. 283
415-416	ch. III, n. 176
426	ch. IV, p. 293
428-429	ch. V, n. 9
<i>Archives IV.</i>	ch. V, n. 45
238	ch. III, n. 41
	ch. V, n. 83
239-240	ch. V, n. 171
240	ch. III, n. 150
	ch. V, n. 18
246	ch. IV, n. 253
	ch. V, n. 37
	ch. VI, n. 140
246-247	ch. V, n. 13
247	ch. V, n. 16
248	ch. V, n. 15
—	— nn. 19 et 24
—	— n. 19
249-250	ch. V, n. 19
252	ch. V, n. 27
252-253	ch. II, n. 124
—	ch. V, n. 29
253	ch. V, n. 46
253-256	ch. III, n. 4
—	ch. V, n. 44
261	ch. V, n. 35
264	ch. VI, n. 145
268-269	ch. III, n. 263
281	ch. III, p. 86
281 ^{ss}	ch. III, n. 68
287	ch. III, n. 249
—	ch. V, n. 321
304	ch. VI, n. 179
305	ch. IV, n. 237
309	ch. III, n. 266
—	ch. V, n. 324
360	ch. IV, n. 250

360-362	ch. IV, n. 21
361	ch. VI, n. 180
371-373	ch. III, n. 106
385	ch. III, n. 240
—	ch. V, n. 240
—	ch. VI, n. 186

Commentaire sur l'Écclésiastique.*L. W. II.*

[Le chiffre entre parenthèses renvoie à Denifle]

p. 238, n. 9 (566)	ch. IV, n. 275
p. 240, n. 10 (567)	ch. IV, n. 207
p. 248, n. 20 (571)	ch. III, n. 317
p. 249, n. 21-22 (572)	ch. V, n. 136
p. 249, n. 21-22 (572)	ch. VI, nn. 146 et 155
p. 272, n. 43 (583)	ch. V, n. 349
pp. 273-274, n. 44 (583-584)	ch. V, nn. 329 et 332
pp. 273-274, n. 44 (583-584)	ch. VI, n. 59
p. 274, n. 45 (584)	ch. III, n. 240 et 241
p. 274, n. 45 (584)	ch. V, n. 334 et 335
pp. 274-275, n. 46 (585)	ch. V, nn. 178 et 333
p. 276, n. 47 (585)	ch. V, n. 340
pp. 276-277, n. 48 (585-586)	ch. V, n. 337
pp. 278-279, n. 50 (586-587)	ch. III, n. 266
pp. 278-279, n. 50 (586-587)	ch. V, n. 323 et 338
p. 280-281, n. 52 (588)	ch. V, nn. 289, 308, 315 et 316
p. 282, n. 53 (589)	ch. V, n. 307
p. 282, n. 54 (589)	ch. V, n. 339
p. 286 sq., n. 57 sq. (589-591)	ch. V, n. 334
pp. 288-290, n. 60 (591-592)	ch. V, n. 341 et 352

Commentaire sur l'Évangile de S. Jean.*L. W. III.*

Prologue : p. 4, nn. 2-3	ch. VI, n. 174
pp. 5/6, n. 4	ch. IV, n. 290
p. 6, n. 4	ch. II, n. 35
pp. 6-8, nn. 4-6	ch. VI, n. 142
p. 7, n. 5	ch. V, n. 135
p. 7, n. 6	ch. II, n. 36
	ch. V, n. 138
p. 8, n. 6	ch. V, n. 142
	ch. VI, n. 175

- | | |
|----------------------|-------------------------|
| p. 8, n. 7 | ch. VI, n. 44 |
| p. 11, n. 11 | ch. III, nn. 127, 145 |
| pp. 11, n. 12 | ch. III, n. 150 |
| pp. 11-12, nn. 11-12 | ch. II, n. 54 |
| | ch. III, n. 151 |
| p. 12, n. 12 | ch. III, n. 137 |
| | ch. V, n. 170 |
| p. 12, n. 13 | ch. IV, n. 298 |
| p. 13, n. 14 | ch. III, nn. 44, 153 |
| | ch. V, n. 141 |
| | ch. VI, n. 31 |
| p. 13, n. 15 | ch. IV, n. 29 |
| | ch. V, n. 146 |
| p. 14, n. 15 | ch. VI, n. 32 |
| p. 14, n. 16 | ch. V, n. 134 |
| p. 15, n. 18 | ch. III, n. 240 |
| | ch. V, n. 240 |
| | ch. VI, n. 153 |
| p. 16, n. 19 | ch. III, n. 66 |
| p. 17, n. 20 | ch. III, nn. 145, 152 |
| p. 18, n. 21 | ch. V, n. 144 |
| pp. 18-19, n. 22 | ch. V, n. 145 |
| | ch. VI, n. 152 |
| pp. 19-20, nn. 23-25 | ch. VI, n. 129 |
| pp. 19-21, nn. 23-27 | ch. III, n. 79 |
| p. 20, n. 25 | ch. VI, n. 34 |
| p. 21, n. 26 | ch. IV, n. 245 |
| | ch. V, n. 132 |
| p. 22, n. 28 | ch. II, n. 40 |
| pp. 22-23, n. 29 | ch. III, n. 126 |
| pp. 23-25, nn. 30-31 | ch. V, n. 114 |
| p. 24, n. 31 | ch. V, nn. 85 et 116 |
| p. 25, n. 4 | ch. V, n. 115 |
| p. 25, n. 31 | ch. V, n. 85 |
| p. 26, n. 32 | ch. III, n. 148 |
| p. 27, n. 33 | ch. II, n. 209 |
| p. 27, n. 34 | ch. II, n. 212 |
| pp. 28-29, n. 34 | ch. III, nn. 133 et 134 |
| | ch. V, n. 227 |
| p. 29, n. 35 | ch. V, n. 118 |
| pp. 29-31, nn. 35-36 | ch. IV, n. 294 |
| pp. 30-31, nn. 36-37 | ch. VI, n. 39 |
| | ch. VI, n. 43 |
| p. 32, n. 38 | ch. III, n. 103 |

- pp. 32-33, n. 38
 p. 33, n. 38
 p. 33, n. 40
- pp. 34-35, n. 41
- p. 37, n. 45
- pp. 37-38, nn. 45-46
 p. 39, n. 48
 p. 41, n. 50
 pp. 43, n. 52
 p. 44, n. 53
 pp. 46-50, nn. 56-60
 pp. 49-50, n. 60
 p. 51, n. 62
 p. 51, n. 63
 pp. 51-53, n. 63
 p. 52, n. 63
 p. 53, nn. 63-64
 p. 54, n. 66
 pp. 55-56, n. 52
 pp. 58-59, n. 70
 pp. 58-60, nn. 70-72
 p. 60, n. 71
 p. 62, n. 74
- p. 71, n. 83
 p. 75, n. 87
 p. 84, n. 98
 p. 85, n. 99
- pp. 88-89, n. 103
- p. 89, n. 103
 pp. 90, p. 106
 pp. 90-91, n. 106
 p. 91, n. 106
 p. 92, n. 107
 pp. 94-95, n. 110
 pp. 101-102, n. 117
 p. 103, n. 195
- ch. IV, n. 195
 ch. V, n. 117
 ch. III, n. 123
 ch. IV, n. 299
 ch. VI, n. 44
 ch. IV, n. 294
 ch. VI, n. 39
 ch. II, n. 41
 ch. III, n. 102
 ch. IV, n. 12
 — —
 ch. VI, n. 81
 ch. V, n. 207
 ch. V, n. 212
 ch. VI, n. 189
 ch. V, n. 214
 ch. III, n. 68
 ch. VI, n. 50
 ch. V, n. 327
 ch. VI, n. 55
 ch. VI, n. 51
 ch. VI, n. 44
 ch. VI, n. 170
 ch. III, n. 240
 ch. V, n. 178
 ch. V, n. 173
 ch. III, n. 146
 ch. IV, n. 24
 ch. IV, n. 300
 ch. VI, n. 54
 ch. V, n. 143
 ch. VI, p. 194
 ch. III, n. 107
 ch. V, n. 242
 ch. II, n. 166
 ch. V, n. 244
 ch. VI, n. 193
 ch. VI, n. 99
 ch. VI, n. 97
 ch. VI, n. 56
 ch. VI, n. 92
 ch. VI, n. 92
 ch. VI, n. 97
 ch. III, n. 105

- p. 104, n. 119
 p. 104-, n. 119
 p. 105, n. 120
 p. 115, n. 135
 p. 116, n. 137
 p. 117, n. 139
 p. 132, n. 161
 p. 133, n. 162
 pp. 133-134, n. 162
 p. 142, n. 172
 p. 146, n. 177
 pp. 150-152, nn. 182-183
- p. 154, n. 185
 pp. 154-156, nn. 185-186
 pp. 160-161, n. 192
 p. 161, n. 192
 p. 162, n. 194
 pp. 162-163, n. 194
- p. 163, n. 194
- pp. 163-165, n. 195
 p. 164, n. 195
 p. 175, n. 207
 p. 185, n. 220
 p. 186, n. 222
 p. 193, n. 195
 p. 199, n. 238
- p. 202, n. 241
 p. 218, n. 264
 p. 219, n. 265
- ch. VI, nn. 6 et 97
 ch. VI, nn. 5 et 100
 — n. 109
 — n. 41
 — —
- ch. III, n. 104
 ch. V, n. 134
 ch. VI, n. 139
 ch. VI, n. 137
 ch. III, n. 275
 ch. V, n. 8
 ch. III, n. 116
 ch. V, n. 191
 ch. VI, n. 188
 ch. VI, n. 187
 ch. IV, n. 202
 ch. IV, n. 207
 ch. IV, n. 226
 ch. V, nn. 98, 120
 ch. VI, n. 74
 ch. IV, n. 241
 ch. V, n. 2
 ch. V, n. 149
 ch. VI, n. 139
 ch. II, n. 103
 ch. II, n. 131
 ch. III, n. 57
 ch. III, n. 163
 ch. III, nn. 107, 112, 239
 ch. V, n. 154
 ch. VI, nn. 25, 63, 94
 ch. II, n. 169
 ch. V, n. 188
 ch. VI, n. 52

Commentaire sur l'Évangile de S. Jean.*Cod. Cus. 21*

- f. 35 rb ll. 29-39
 f. 85 rb ll. 23-25
 f. 100 vb, ll. 6-8
 f. 105 va l. 39
 f. 105 va ll. 39-44
 f. 105 vb l. 7
 f. 105 vb ll. 24-58
- ch. VI, n. 67
 ch. II, n. 42
 ch. I, n. 62
 ch. IV, n. 69
 ch. VI, n. 102
 ch. IV, n. 69
 ch. VI, n. 202

- | | |
|---------------------|----------------------------------|
| f. 106 ra ll. 41-51 | ch. V, n. 175 |
| f. 106 rb ll. 52-55 | ch. II, n. 168 |
| f. 106 rb ll. 52-62 | ch. I, n. 59 |
| f. 106 va ll. 33-43 | ch. V, n. 157 |
| f. 107 ra ll. 57-60 | ch. IV, n. 316 |
| f. 108 rb ll. 23-41 | ch. IV, n. 52 |
| f. 108 rb ll. 61-64 | ch. III, n. 258 |
| f. 108 va ll. 2-8 | ch. VI, n. 7 |
| f. 108 vb ll. 10-14 | ch. III, n. 77 |
| f. 108 vb ll. 14-18 | ch. III, n. 75 |
| f. 108 vb ll. 18-27 | ch. III, nn. 53 et 78 |
| f. 108 vb ll. 29-34 | ch. VI, n. 131 |
| f. 108 vb ll. 31-34 | ch. III, n. 76 |
| f. 110 ra | ch. V, n. 97 et ch. VI,
n. 73 |
| f. 110 va ll. 20-24 | ch. VI, n. 149 |
| f. 110 vb ll. 56-59 | ch. IV, n. 71 |
| f. 111 ra ll. 5-12 | ch. VI, n. 130 |
| f. 112 va ll. 24-27 | ch. VI, n. 181 |
| f. 112 vb l. 19-28 | ch. VI, n. 126. |
| f. 114 rb ll. 34-39 | ch. II, n. 114 |
| f. 114 rb ll. 51-61 | ch. III, n. 49 |
| f. 116 rb ll. 16-24 | ch. III, n. 46 |
| f. 117 va ll. 6-12 | ch. VI, n. 65 |
| f. 117 va ll. 24-33 | ch. VI, n. 66 |
| f. 118 rb ll. 13-17 | ch. IV, n. 21 |
| f. 118 vb ll. 42-49 | ch. II, n. 115 |
| f. 119 ra ll. 32-39 | ch. II, n. 99 |
| f. 119 ra l. 52 | ch. IV, n. 211 |
| f. 119 rb l. 16 | ch. IV, n. 211 |
| f. 119 va ll. 15-20 | ch. VI, n. 122 |
| f. 119 va ll. 14-27 | ch. IV, n. 54 |
| f. 120 rb l. 62 | ch. VI, nn. 171 et 184 |
| f. 120 va ll. 4-8 | ch. V, n. 295 |
| f. 120 va l. 8 | ch. VI, nn. 171 et 184 |
| f. 120 va ll. 8-13 | ch. VI, n. 171 |
| f. 120 vb ll. 24-43 | ch. IV, n. 220 |
| f. 121 ra ll. 23-30 | ch. II, n. 96 |
| f. 121 ra ll. 52-54 | ch. II, n. 94 |
| f. 121 rb ll. 2-10 | ch. II, n. 100 |
| f. 121 rb ll. 21-39 | ch. VI, nn. 95 et 116 |
| f. 121 rb ll. 25-27 | ch. IV, n. 285 |
| f. 121 rb ll. 47-48 | ch. II, n. 95 |
| f. 121 rb ll. 54-55 | ch. II, n. 95 |

f. 121 va ll. 54-60	ch. II, n. 124
— —	ch. V, n. 25
f. 121 vb ll. 3-11	ch. II, n. 103
f. 122 ra ll. 25-28	ch. III, n. 4
f. 122 ra ll. 26-27	ch. V, n. 39
f. 122 ra l. 53	ch. II, n. 53
— —	ch. VI, n. 192
f. 122 rb l. 2	ch. II, n. 53
f. 122 rb l. 5	ch. VI, n. 192
f. 122 rb ll. 51-52	ch. I, n. 8
f. 122 rb ll. 51-55	ch. II, n. 93
f. 123 rb ll. 24-29	ch. I, n. 54
f. 124 ra ll. 5-26	ch. IV, n. 14
f. 124 vb ll. 29-32	ch. III, n. 327
f. 125 rb ll. 2-6	ch. IV, n. 121
f. 125 rb ll. 3-7	ch. V, n. 286
f. 125 rb ll. 47-55	ch. V, n. 286
f. 125 va ll. 16-19	ch. V, n. 286
f. 127 va ll. 18-24	ch. V, n. 201
f. 127 va ll. 39-41	— n. 201
f. 128 vb ll. 32-35	ch. VI, n. 61
f. 128 vb ll. 32-37	ch. V, n. 193
f. 128 vb ll. 52-55	ch. V, n. 180
f. 130 vb ll. 54-55	ch. V, n. 204
f. 130 vb l. 39-131 ra l. 23	— n. 205
f. 130 vb l. 59-131 ra l. 2	— n. 206
f. 131 ra l. 23	ch. IV, n. 119
f. 131 rb l. 10	ch. IV, n. 119
f. 131 vb ll. 5-32	ch. IV, n. 113

Prologue général de l'Opus tripartitum et de l'Opus propositionum LW. I.

p. 38, n. 12	ch. I, n. 63
p. 41, n. 1	ch. I, n. 63
p. 42, n. 3	ch. III, n. 7
p. 42, n. 5	ch. III, n. 6
p. 131-132, n. 3	ch. III, n. 92
p. 150, n. 4	ch. II, nn. 126 et 134
p. 150, n. 4	ch. III, n. 234
p. 150, n. 4	ch. V, n. 306
p. 152, n. 7	ch. I, n. 7
p. 152, n. 7	ch. III, n. 115
p. 152, n. 7	ch. V, nn. 224, 345, 346,
	356

- | | |
|------------------------|-------------------------|
| p. 153, n. 8 | ch. II, n. 142 |
| p. 153, n. 8 | ch. III, nn. 96 et 237 |
| pp. 154-155, n. 10 | ch. V, n. 188 |
| pp. 155-156, n. 10 | ch. V, n. 230 |
| p. 156 | ch. III, n. 282 |
| pp. 156-158, n. 12 | ch. III, n. 35 |
| p. 157, n. 12 | ch. III, n. 275 |
| — — | ch. V, n. 198 |
| p. 158, n. 13 | ch. III, n. 275 |
| p. 159, n. 13 | — n. 214 |
| — — | ch. V, n. 55 |
| p. 160, n. 16 | ch. II, n. 11 |
| — — | ch. III, n. 275 |
| pp. 161-162, n. 17 | ch. V, n. 200 |
| p. 166, n. 2 | ch. III, n. 275 |
| pp. 166-182 | — n. 245 |
| pp. 166-167, n. 3 | — n. 247 |
| p. 168, n. 5 | — n. 278 |
| — — | ch. V, n. 208 |
| pp. 168-169, n. 5 | ch. VI, n. 12 |
| pp. 170-171, n. 9 | ch. III, n. 275 |
| pp. 172-175, nn. 13-15 | ch. V, n. 224 |
| p. 173, n. 13 | ch. III, nn. 267 et 280 |
| pp. 173-174, n. 14 | ch. III, n. 268 |
| p. 173-175, nn. 13-14 | ch. VI, n. 24 |
| pp. 174-175 | ch. III, n. 269 |
| p. 175, n. 15 | ch. III, n. 274 |
| — — | ch. V, n. 216 |
| pp. 175-176, n. 15 | ch. III, n. 280 |
| pp. 178-179, nn. 21-23 | ch. V, n. 190 |
| pp. 179-180, n. 23 | ch. III, n. 275 |
| p. 180, n. 23 | — n. 243 |

Questions Parisiennes.

LW V.

- | | |
|--------------------|----------------|
| p. 37, n. 1 | ch. IV, n. 159 |
| pp. 37-39, nn. 1-2 | — n. 156 |
| pp. 39-40, n. 3 | — n. 157 |
| p. 40, nn. 3-4 | — nn. 161-162 |
| pp. 40-41, n. 4 | — n. 186 |
| — — | — n. 305 |
| — — | ch. VI, n. 87 |
| p. 41, n. 4 | ch. IV, n. 193 |
| — — | — n. 234 |

pp. 42-43, n. 6	ch. VI, n. 86
p. 44, n. 7	ch. IV, n. 228
— n. 8	— n. 306
p. 45, n. 8	ch. V, n. 84
— n. 9	ch. IV, n. 189
p. 46, n. 10	— n. 192
— n. 11	ch. V, n. 289
pp. 47-48, n. 12	ch. II, n. 169
— —	ch. IV, n. 185
p. 49, n. I	ch. IV, n. 174
pp. 49-54	ch. III, n. 294
p. 50, n. 2	ch. IV, n. 196
— —	— n. 309
pp. 50-51, nn. 4 et 5	— n. 232
p. 52, n. 6	— n. 227
— —	— n. 310
p. 53, n. 7	— n. 312
— n. 8	— n. 314
— n. 9	— n. 313
— —	ch. V, n. 3
p. 54, n. 10	— n. 87
p. 60, n. 9	ch. IV, n. 169
— n. 11	— n. 308

Rationes Equardi citées par Gonsalve de Balbao dans une *Quaestio*
dirigée contre les thèses d'Eckhart. LW V.

p. 60, n. 8	ch. IV, n. 319
p. 60, n. 9	ch. IV, n. 313
p. 60, n. 9	ch. VI, n. 5
p. 60, n. 10	ch. IV, n. 320
p. 60, n. 11	ch. IV, n. 308
p. 63, n. 18	ch. III, n. 166
— —	ch. IV, n. 318
— —	ch. VI, n. 5

Opus sermonum.*Cod. Cus.* 21

140 va ll. 11-15	ch. II, n. 178
ll. 12	ch. I, n. 10
ll. 12-13	— n. 71
ll. 13-15	— n. 72
ll. 15-20	— n. 67
150 va ll. 33-40	ch. III, n. 305
ll. 49-50	— n. 303

	l. 58-150 vb l. 3	—	n. 304
150 vb	ll. 11-17	—	n. 295
	ll. 22-24	ch. III,	n. 306
	ll. 27-44	—	n. 299
	l. 53	—	n. 301
151 ra	ll. 9-11	—	n. 312
	ll. 11-15	—	—
	ll. 15-22	—	n. 314
164 va	ll. 53-55	ch. I,	n. 54
	l. 54	—	n. 10
	ll. 54-55	—	n. 71
	ll. 55-56	—	n. 72

Sermo in die beati Augustini Parisius habitus.

LW V.

pp. 92-93,	n. 4	ch. IV,	n. 34
pp. 93-94,	n. 5	—	n. 27
p. 94,	n. 5	—	n. 30
pp. 94-95,	n. 6	—	nn. 31 et 32

Paradisus anime intelligentis.

<i>Ed. Strauch, Deutsche Texte des Mittelalters, XXX, 1919.</i>	
p. 114	ch. IV, n. 8

Sermons latins.

LW IV

p. 8, n. 6	S. II	ch. V, n. 93
p. 11, n. 9	—	ch. IV, n. 66
p. 14, n. 12	—	ch. II, n. 160
p. 16, n. 10	—	ch. IV, n. 14
p. 17, n. 16	—	ch. IV, n. 39
— —	—	— n. 111
p. 24, n. 21	S. IV	ch. II, n. 161
p. 28, n. 28	—	ch. IV, n. 64
p. 29, n. 29	—	ch. III, n. 231
p. 51, n. 53	S: IV	ch. II, n. 139
pp. 51-52, n. 53	—	ch. V, n. 220
p. 52, n. 53	S. VI	ch. II, n. 164
p. 58, n. 59	—	ch. III, n. 69
pp. 60-61, n. 62	—	ch. VI, n. 28

p. 75, n. 78	S. VII	ch. IV, n. 60
p. 79, n. 12	—	— n. 8
p. 79, n. 83	—	— n. 68
p. 80	S. VIII	ch. I, n. 44
p. 92, n. 96	S. IX	ch. IV, n. 6
pp. 92-94, nn. 97-99	—	— n. 13
pp. 92-97	—	ch. I, n. 75
p. 93, n. 97	—	ch. IV, n. 15
p. 94, n. 99	—	— n. 26
— —	—	— n. 111
— —	—	— n. 152
p. 95, n. 100	—	— n. 45
— —	—	— n. 50
pp. 96-97, n. 102	—	— n. 73
p. 101, n. 107	S. X	— n. 64
p. 108, n. 114	S. XI	— n. 64
— n. 115	—	— n. 77
p. 110	—	— n. 49
p. 111, n. 117	—	— n. 47
p. 114, n. 120	—	— n. 76
p. 115	—	— n. 78
pp. 122-123, n. 129	S. XII	ch. VI, n. 197
p. 167, n. 179	S. XVII	ch. IV, n. 111
p. 184	—	ch. VI, n. 198
p. 190, n. 206	S. XXII	ch. IV, n. 60
p. 193, n. 208	—	— n. 68
pp. 196-197, nn. 211-212	—	— n. 80
p. 197, n. 212	—	— n. 81
p. 198, n. 213	—	— n. 82
pp. 202-203, n. 216	—	ch. IV, n. 99
		— n. 113
pp. 208-209, n. 223	S. XXIII	ch. V, n. 200
p. 225, n. 246	S. XXIV	ch. IV, n. 41
pp. 225-226, n. 247	—	— n. 75
p. 226, n. 247	—	— n. 92
p. 230, n. 251	S. XXV	ch. II, n. 176
— —	—	ch. III, n. 13
— —	—	ch. V, n. 160
— —	—	— n. 187
p. 230, n. 251	S. XXV	ch. VI, n. 23
pp. 230-231, nn. 251-252	—	ch. III, n. 235
p. 231, n. 252	—	ch. II, n. 161
— —	—	ch. III, n. 258
p. 233, n. 255	—	ch. IV, n. 48

pp. 233-234, n. 258	—	ch. VI, n. 117
p. 234, n. 257	—	ch. IV, n. 43
pp. 235-236, n. 258	—	ch. IV, n. 35
p. 237, n. 259	—	— n. 42
— —	—	ch. VI, n. 118
p. 239, n. 263	—	ch. IV, n. 37
p. 239, n. 263	S. XXV	ch. VI, n. 119
— —	—	— n. 150
pp. 239-240, n. 264	—	ch. III, n. 15
p. 240, n. 263	—	ch. VI, n. 125
pp. 240-241, n. 264	—	ch. IV, n. 36
— —	—	ch. V, n. 192
p. 242, n. 266	—	ch. VI, n. 91
pp. 243-244, n. 268	—	ch. IV, n. 33
pp. 263-270	S. XXIX	ch. IV, n. 182
p. 264, n. 296	—	— n. 135
— —	—	ch. VI, n. 94
pp. 264-265, nn. 297-298	—	ch. V, n. 12
p. 266, nn. 299-300,	—	ch. III, n. 292
p. 267, n. 300	—	ch. IV, n. 151
p. 268, n. 302	—	— n. 11
pp. 268-269, nn. 302-303	—	— n. 248
— —	—	— n. 286
p. 269, n. 303	—	ch. IV, nn. 173 et 295
— —	—	— n. 302
— nn. 303-304	—	ch. IV, n. 11
p. 269, n. 304	—	ch. IV, n. 154
p. 269-270, n. 303-304	—	ch. III, n. 291
p. 270, n. 304	—	— n. 153
— n. 305	—	— n. 188
p. 367, n. 437	S. XLIV	ch. VI, n. 124
p. 372, n. 446	—	ch. V, n. 351
— —	—	ch. VI, nn. 4 et 167
pp. 421-422, nn. 505-506	S. XLIX	ch. I, nn. 66 et 70
p. 422, n. 506	—	ch. VI, n. 114
p. 423, n. 508	—	ch. IV, n. 53
p. 424, n. 509	—	ch. IV, n. 271
p. 424, n. 509	—	ch. VI, n. 124
p. 425, n. 510	—	ch. II, nn. 79, 80 et 83
p. 425, n. 510	—	ch. VI, n. 141
pp. 425-426, n. 511	—	ch. III, 81, 82 et 84
pp. 425-426, n. 511	—	ch. V, n. 213
pp. 425-426, n. 511	—	ch. VI, n. 34
pp. 427-428, n. 512	—	ch. III, n. 85
pp. 427-428, n. 512	—	ch. VI, n. 143

*Cod. Cus. 21**Sermon Qui cepit in vobis opus bonum, perficiet usque in diem
Christi Iesu (Phil. 1, 6)*

f. 159 va ll. 5-19

ch. I, n. 64

— ll. 19-20

— —

ŒUVRES ALLEMANDES

Sermons allemands.*Edition Pfeiffer*

p. 59	S. XI	ch. I, n. 2
p. 81	S. XIX	ch. V, n. 190
p. 85	S. XX	ch. IV, n. 7
p. 92	S. XXII	ch. I, p. 3
p. 148	S. XLIII	ch. V, n. 181
p. 181	S. LVI	ch. VI, n. 13
p. 201	S. LXIV	ch. VI, n. 119
p. 221	S. LXIX	ch. VI, p. 77
p. 235	S. LXXIV	ch. IV, n. 146
—	—	ch. V, n. 4
p. 241	S. LXXVI	ch. VI, n. 13
p. 242	—	ch. VI, n. 13
p. 261	S. LXXXI (Aubier,	ch. IV, n. 334
p. 281	S. LXXXVII (Aubier,	ch. VI, n. 13
p. 282	S. LXXXVII	ch. II, n. 118
p. 284	S. LXXXVII	
p. 287	S. LXXXVIII	ch. IV, n. 22
p. 334	S. CII	ch. VI, n. 57

— *DW I.*

p. 11	S. I	ch. VI, n. 154
p. 12	—	— —
pp. 69-70	S. IV	ch. V, n. 203
pp. 80-81	S. Va	ch. III, n. 71
pp. 91-92	S. Vb	— n. 71
p. 121	S. VII	ch. VI, n. 195
p. 122	S. VII	ch. IV, n. 83
p. 122-123	—	ch. IV, nn. 85, 87
p. 123	—	ch. VI, n. 196
pp. 129-130	S. VIII	ch. VI, n. 90
p. 132	—	ch. V, n. 234
p. 142	S. IX	ch. III, n. 233

p. 144	S. IX	ch. IV, n. 120
pp. 144-145	—	— n. 121
p. 145	—	— n. 129
pp. 145-146	—	— n. 130
pp. 146-147	—	— n. 132
p. 147	—	— n. 128
p. 148	—	ch. II, n. 181
—	—	ch. IV, n. 124
—	—	— n. 133
—	—	ch. V,
—	—	— nn. 221 et 285
p. 149	—	ch. IV, n. 136
p. 150	—	— n. 141
p. 152	—	— n. 90
pp. 152-153	—	— n. 84
—	—	— n. 168
p. 153	—	— n. 91
p. 154	—	— n. 328
pp. 154-155	—	— n. 140
p. 156	—	ch. V, n. 353
p. 157	S. IX	ch. IV, n. 292
—	—	— p. 328
p. 161	S. XI	ch. VI, n. 26
p. 177	—	— n. 202
p. 193	S. XII	ch. IV, n. 112
pp. 211-123	S. XIII	ch. VI, n. 53
pp. 212-213	—	— n. 57
pp. 252-253	S. XV	ch. I, n. 77
—	—	ch. IV, n. 97
p. 253	—	— n. 94
—	—	— n. 100
pp. 328sq	S. XXa	ch. I, n. 44
pp. 330-330	—	— —

Trad. *J. Quint* Meister Eckhart, Deutsche Predigten und Traktate.
Munich 1955.

pp. 272-273	S. XXVI	ch. VI, n. 13
pp. 373-374	S. XLVI	ch. V, n. 181

Le livre de la Consolation divine.

DW V

pp. 9-11	ch. III, n. 51
p. 11	ch. IV, nn. 316 et 329

—	ch. V, n. 268
pp. 31-32	ch. IV, n. 117
p. 34	ch. IV, n. 114
—	ch. VI, n. 181
p. 36	ch. III, n. 240
pp. 36-37	ch. V, n. 180
pp. 43-44	ch. VI, n. 147
p. 46	ch. IV, n. 112
p. 50	ch. V, n. 268

De l'homme noble

DW V

p. 118	ch. IV, n. 7
p. 119	ch. IV, n. 112

Discours spirituels*éd. Diederichs* (Bonn, 1913)

p. 12, VI	ch. V, n. 348
p. 39, XXII	ch. IV, n. 95

PROCÈS

Procès de Cologne.*Ed. Théry Archives... I.*

p. 159	ch. IV, n. 316
p. 163	ch. IV, n. 114
p. 169, art. 5 et 6	ch. V, n. 269
p. 169	ch. V, n. 355
—	ch. V, n. 289
—	ch. V, n. 308
—	ch. V, n. 314
p. 170 ss	ch. III, n. 246
p. 171	ch. III, n. 96
p. 171-174	ch. V, n. 356
pp. 176-177	ch. VI, n. 157
p. 180	ch. VI, n. 102
p. 184	ch. II, n. 135
p. 186	ch. III, n. 47
p. 186	ch. VI, n. 103
p. 187	ch. III, n. 52
p. 188	ch. IV, n. 316

p. 193
 —
 pp. 193-194
 p. 195
 p. 195
 pp. 197-199
 p. 201, n. 6
 p. 206
 pp. 206-207
 p. 208
 p. 208
 p. 209
 p. 211, n. 3
 p. 219
 p. 219
 p. 231
 p. 233
 p. 240, n. 36
 pp. 242-244
 p. 243
 p. 248
 p. 259
 pp. 266-267
 p. 267
 p. 267-268
 p. 268

ch. III, n. 247
 ch. III, n. 96
 ch. V, n. 356
 ch. III, n. 232
 ch. V, n. 270
 ch. VI, n. 157
 ch. III, n. 309
 ch. V, n. 271
 ch. II, n. 137
 ch. II, n. 136
 ch. VI, n. 159
 ch. IV, n. 286
 ch. III, n. 309
 ch. VI, n. 106
 ch. VI, n. 158
 ch. VI, n. 102
 ch. IV, n. 62
 ch. VI, n. 103
 ch. VI, n. 157
 ch. VI, n. 159
 ch. V, n. 203
 ch. IV, n. 123
 ch. VI, n. 51
 ch. VI, n. 112
 ch. VI, n. 157
 ch. VI, n. 113

Bulle "In agro".

art. 17-18
 art. 26

Ed. Pelster.

ch. VI, n. 157
 ch. II, n. 69,



INDEX DES THÈMES

A

- ABGESCHIEDENHEIT**, « abstraction » ou dépouillement spirituel : I, 38 ; sortie de ce monde et de soi-même : III, 170.
- ABSCONDITUS, ABSCONDITUM**, voir Dieu (*Deus absconditus*) et être (*Esse absconditum*).
- Abstraction, abstrait*, III, n. 45 ; l'abstrait divin : VI, 356 ; rôle de l'abstraction : III, 110 ; sa profondeur mystique : III, 127 ; l'abstrait mystique lié au Saint-Esprit : III, n. 45 ; l'abstraction comme réduction à l'état « non créé » : IV, 246 ; réduction du concret à l'abstrait dans la Trinité et la relation des créatures au Créateur : III, 111 ; l'abstraction comme dépouillement spirituel : voir *Abgeschiedenheit*. L'abstrait, voir connaître.
- Accidents*. Les accidents et le devenir : V, 318 ; les accidents et la substance : V, 317 ; les accidents privés comme tels d'être réel : V, 318-319.
- Actif*. Les deux principes de l'univers, l'actif et le passif : III, 146 s., V, 288-290 ; l'actif et le passif comme rapport de la forme et de la matière : III, 145. Actif : voir analogie (causalité analogique).
- Action*. L'action divine, négation du néant : II, 94 ; Dieu comme action-repos : III, 109.
- Admirable* (l'), nom divin : I, 14.
- Affirmation*, II, 94-95 ; « affirmations pures » : III, 103 ; « Affirmation très pure » du *Nomen omninomabile* II, 95 ; négations-affirmations : II, 43.
- Ailleurs* (l'), au secret des êtres créés : II, 45.
- Albert le Grand* (St), sa doctrine de l'âme : V, 302.
- Ame*, les deux régimes de l'âme : IV, 180 ; l'âme et le corps : VI, 346-347 ; l'être dans l'âme » et l'« être hors de l'âme » : IV, 223 s, 227 ; *ens cognitivum in anima* : IV, 242 ; la région trans-psychique de l'âme : I, 31 ; l'*esse absconditum* présent dans l'âme ; I, 32 ; le fond de Dieu et celui de l'âme coïncident : I, 39 ; la naissance du Fils dans l'âme : VI, 367-369 ; théorie albertinienne de l'âme : V, 302. Ame, voir grâce.

Amour. L'Esprit-Saint comme amour : II, 71 ; l'amour et la connaissance : IV, 200-201 ; demeure de l'amour : IV, 200 ; amour illimité : IV, 201.

Analogie. II, 43-51 — III, 112, 156, 163 — IV, 201 — V, 257. Doctrine de l'analogie : III, n. 187. Principe d'analogie : V, 298-307, 310 s. Nature de l'analogie : V, 320-332. La « vérité de l'analogie » : V, 334. Une pensée « analogique » : VI, 339. L'analogie d'attribution : V, 308, 312-320, n. 251 — VI, 339-340, 374. L'analogie d'attribution, prédication « pas tout à fait univoque » dans la dialectique de l'être et du non-être : V, 322 ; analogie d'attribution et apophasis d'opposition : V, 314-315 ; analogie d'attribution, son caractère essentialiste : V, 316 ; son caractère mystique : V, 316, — VI, 340 ; les deux manières contraires d'appliquer l'analogie d'attribution à Dieu et à la créature : V, 320. *L'analogia entis* : I, 36. L'analogie de proportionnalité : VI, 373-374 ; chez S. Thomas d'Aquin : V, 313-314. La « cause analogique » : II, 83, V, 286-298. Dieu, cause analogique de tout ce qui est : V, 295. Propriétés de la causalité analogique : V, 288-296. La causalité analogique comme grâce, la causalité univoque comme grâce et mérite : V, 295 s. Causalité analogique : la passif toujours en puissance : V, 292-294 ; l'actif ne reçoit rien du passif mais lui donne tout : V, 294-296 ; le passif rend honneur et gloire à l'actif : V, 293-295. Les causes analogiques instrumentales : V, 293. Analogie et causalité formelle ou exemplaire : VI, 355. Analogie et triple causalité du *Quo Est* divin : VI, 339-345. Analogie de tout le créé à Dieu : V, 284 s, 305, 323 (immédiation ontologique du créé par rapport au Créateur). Le rapport analogique du créé à Dieu et la distinction d'être et d'essence dans le créé : VI, 340. Analogie et devenir : V, 292. L'alliance de l'analogie et de la dialectique : V, 322, 334. Le rapport d'analogie, son caractère dynamique : V, 307-309. L'analogie défini par rapport à l'équivoque et à l'univoque : V, 287, 319, 321. L'analogie dans la « transformation en la même image » : VI, 369-379. Caractère analogique de l'identité de l'homme déifié avec Dieu : VI, 369. Analogie et *in quantum* : III, 111. Le « mode de ne pas être » de l'analogie : V, 322. La prédication analogique et la doctrine de l'être : V, 307-312. L'analogie, la substance et les accidents : V, 317. L'opposition franciscaine (scotiste) à l'analogie de l'être : V, 311. L'analogie chez S. Thomas d'Aquin : I, 23, V, 309-311.

ANGES, III, 167.

ANITAS, III, 99-104 (*Anitas et quidditas*).

ANONYMAT. I, 18-22 (*Anonymat et polynymie*).

ANINOMIE. Usage de l'antinomie : V, 255. Antinomie et complémentarité : V, 267-275. Antinomies du transcendant et de l'immanent (distinct-indistinct, dissemblant-ressemblant) : V, 307.

Apophase. I, 13, 21, 32 s., 38. IV, 196, 202 s. Apophase et cataphase : IV, 198. Apophase mystique : III, 174. Apophase de l'opposition : IV, 197-207, 210, 214, 216, 217, 244, VI, 357. Renversement de l'apophase de l'opposition : IV, 218. Apophase d'opposition et analogie d'attribution : V, 314-315. Abandon, pour l'Unité, de l'apophase de l'opposition V, 253. Expression dialectique de l'apophase de l'opposition : IV, 201. Apophase de la non-opposition : I, 39. Apophase de la non-opposition : rôle de la *negatio negationis* VI, 357. Apophase tournée vers le créé : IV, 218. Intervention du moment de causalité dans l'apophase : II, 43. Élan apophatique et demeure de l'amour : IV, 200. Apophase et voie d'éminence : I, 24. L'apophase chez S. Augustin : I, 14-15 et VI, n. 205. L'apophase chez Denys l'Aréopagite : II, 61-62. L'apophase chez Denys et St Thomas, le renversement des perspectives : I, 24. L'apophase chez St. Thomas : I, 28.

ARCHA IN MENTE : II, 49 et n. 30.

Archétypes en Dieu et images dans l'intellect humain : IV, 232.

Aristote. Eckhart et Aristote : III, 129. Le monde d'Eckhart et celui d'Aristote VI, 371-373. Domaine attribué à la philosophie d'Aristote : VI, 373-374. Eckhart, Aristote, Platon : III, 126-127. Conciliation de type plotinien — de Platon et d'Aristote : III, 143-144. Attitude anti-aristotélécienne sur la doctrine de l'essence : III, 143. Dépassement du monde d'Aristote vers les cosmologies néo-platoniciennes : III, 149.

Ascension. Ascension assimilatrice sans terme : IV, 196. *Ascensio intellectus* IV, 192-197.

Assimilation. IV, 195 ; étapes de l'assimilation ; IV, 208-209. De l'assimilation à l'unité : V, 251-254. Terme transcendant de l'assimilation : V, 253-254.

Attributs. Doctrine des attributs : II, 89-91, 95-96. L'Un et les attributs II, 91-92. Les attributs divins, le problème de leur distinction : II, 89. Le sujet créé reçu dans les attributs incréés : V, 335-336. Les attributs divins participés par les perfections spirituelles : V, 335.

Attribution, voir analogie d'attribution.

Augustin (St.). I, 14-15. Le « Maître intérieur » chez St Augustin : I, 31. Les raisons séminales : IV, 233. La rentrée en soi-même : I, 17. St Augustin et St Thomas chez Eckhart : I, 28-32.

Autre. Dieu « autre » : II, 45.

Averroès. Eckhart et Averroès : III, 125-127.

Avicenne. Avicenne, Maïmonide, St Thomas et Eckhart : III, 104, 106. Doctrine de l'être : III, 99.

B

- Béatitude*. IV, 185, 193. La béatitude au-delà de l'intellect : IV, 193.
Bernard (St. B. de Clairvaux). IV, n. 4.
Bien, bon, bonté. Unum, Unum, Verum, Bonum II, 66. Le « vrai » et le « bon » : IV, 225. *Bonum diffusivum sui* : II, n. 90 ; Dieu au-delà, IV, 205.
- Bouillonnement*, BULLITIO. II, 70, 92, III, 102-103, 109, 113, 117 et n. 73, 134, 135, 158. IV, 183. VI, 347, 366-367. Le bouillonnement et la « conversion réflexive », II, 68 s. Les quiddités, bouillonnement formel de l'Essence : II, 85. *Bullitio (ad intra)* et *ebullitio (ad extra)* : III, 119, n. 73, n. 82, V, 276. Bouillonnement = « transparence » plotinienne : II, n. 210.

C

- Caché*, voir Dieu.
- Casus ab uno*, voir création.
- Cataphase*. II, 42. IV, 198.
- Causalité, Cause*. Causalité et apophase, II, 43. Cause divine : II, 52 — V, 284. Caractère dynamique de la causalité divine : V, 288. Influx existentiel de la Cause divine : III, 154. Cause efficiente, son immédiation : V, 301. La causalité efficiente chez Aristote : II, 82. Causalité efficiente et causalité exemplaire V, 275-276. Causes exemplaires et espèces intelligibles : IV, 227-232. La causalité formelle : III, 158-159. La causalité formelle attribuée à Dieu : VI, 345-347. La causalité formelle de Dieu : l'exemple de l'âme et du corps : VI, 346-347. Causalité formelle et exemplarité divine : VI, 345-350. La causalité formelle ou exemplaire se situe dans une perspective analogique : VI, 356. Enracinement du sujet créé dans sa cause formelle : VI, 347. Causalité formelle et génération du Verbe : VI, 348. Causalité non-formelle exercée par la forme : V, 324. La Cause première : III, 158. Les quiddités, cause première des êtres : III, 159. La Cause première comme « Raison » des choses : III, 125. Cause première et causes secondes : V, 328-330. Les causes secondes et la *factio* : V, 298-300. Triple causalité attribuée aux trois Personnes divines : V, n. 50. Triple causalité du *Quo est* divin : VI, 339-345. Causalité et apophase : voir apophase. Causalité analogique : voir analogie. Causes essentielles des choses : voir quiddités et raisons.
- Centre*. II, 85. Le centre et la circonférence : III, 123. Le centre et la sphère : III, 171. Le centre omniprésent de la sphère infinie : IV, 217.

- Chartrains.* Eckhart et les Chartrains, théologiens-grammairiens. VI, 377-378
- Christ.* Voir christologie, connaissance des créatures, Verbe. L'être uniquement divin du Christ-homme : VI, 364.
- Christologie.* IV, 188 s. VI, 360. Doctrine de la *communicatio idiomatum*, VI, nn. 130 et 132. La concordance universelle fondée dans l'incarnation du Verbe : VI, 373 et 377. La naissance divine du Fils, principe de l'être uniquement divin du Christ-homme : VI, 368. L'union hypostatique comme information de l'humanité par l'être divin : VI, 364 s. Voir : Verbe.
- Colloque.* Le colloque intérieur des choses avec Dieu : VI, 352-355. Le colloque intime avec Dieu, inconscient chez les créatures non-intellectuelles, conscient chez l'homme et l'ange : VI, 355.
- COMMUNICATIO IDIOMATUM. Voir christologie.
- Communion.* La communion des saints : IV, 191.
- Complétude* : voir univers.
- Composé* : voir création, créature.
- Concept-limite* : V, 333.
- Concret* : relation concret-abstrait : V, 282. Voir abstrait.
- Connaître*, Dieu comme connaître : IV, 205 ; voir *intelligere*. Connaître le concret dans l'abstrait, le participant dans le participé : III, 133.
- Connaissance.* Connaissance des créatures : II, 84, dans leur intériorité : III, 123, — en Dieu (alors une chose est plus noble que le monde entier) : V, 303, dans le Christ, comme *praemium accidentale* : II, 55. La connaissance de l'univers comme connaissance de Dieu dans ses *posteriora* : II, 84. La connaissance humaine distendue entre l'incréé et le créé : III, 136, — elle participe à l'intellection divine : IV, 240-243. La connaissance de Dieu : II, 84, — *a posteriori* : II, 85, *per speculum et in aenigmata* : IV, 181-182, 197 (théologie naturelle), — *per speculum et in lumine* : IV, 180, 195, 198. La connaissance de Dieu par essence : I, 23. La connaissance et l'amour : IV, 200-201. L'indétermination de la connaissance, passage à l'inconnaissance mystique : IV, 196-200. La renonciation à la connaissance : IV, 196. La non-connaissance de Dieu et de soi-même : I, 39. Connaissance humaine et pré-connaissance divine : IV, 233. Pré-connaissance des êtres créés dans leurs raisons éternelles : IV, 238.
- Conversion.* Procession et conversion : II, 70-71. Procession, conversion, Saint-Esprit : II, 70. Conversion réflexive : III, 112. Conversion réflexive et bouillonnement de l'Être : II, 68 ss. La conversion réflexive comme procession du Fils et de l'Esprit : II, 69. Conversion réflexive comme « résidence » ou « fixation » en soi-même : III, 102.
- Concordance* universelle, voir christologie.
- Cosmologie* : portée cosmologique de l'Incarnation : VI, 377.

Création, créature, créé.

- I. *La création « in principio »*. La création *in principio* est création en Dieu-même : II, 59, V, 281 ; VI, 347. La création *in principio* s'identifie à la génération du Verbe : II, 60 ; III, 131 ; se situe dans l'Intellect divin : IV, 221. En Dieu le principe et la fin de la création coïncident : V, 336-337.
 - II. *La création « ex nihilo »*. II, 45, V, 296-298. La création *ex nihilo* acte permanent : V, 336.
 - III. *Ambiguïté du créé*. Définition du créé : III, 147. Condition du créé : III, 105 ss. Domaine du créé : III, 140. Situation de l'être créé V, 256, 264. Ambiguïté de la condition des créatures : II, 82. Condition paradoxale des êtres créés à l'image de Dieu : III, 171. Les êtres créés sont simultanément *unum* et *non unum* : III, 166. L'être créé comme « être et non être » : II, 93 ; V, 306. Extériorité et intériorité de la créature par rapport à sa Cause analogique : V, 287. La dualité, caractéristique de l'être créé : II, 58 ; III, 108.
 - IV. *La création en elle-même*. Aspect passif de la création : II, 82 ; V, 288. La création « *casus* » ou « *recessus* » « *ab Uno* » : II, 58-59 ; III, 108, 123 ; V, 298. Les ténèbres du créé : III, 135, 136. L'ombre du créé : III, 140. La créature en elle-même, région de la dissemblance : IV, 177 ss. L'indigence créé : III, 104-109. Néant de l'être propre des créatures : II, 59, 82 ; IV, 177, 218 ; VI, 340. Les créatures comme néant potentialisé : V, 327. L'attachement à l'être propre » des créatures, racine même du péché : V, 334.
 - V. *La création par rapport à Dieu*. Aucune stabilité essentielle des créatures : V, 332. Leur dépendance totale : III, 108 ; V, 266. Les *entia* créés assoiffés d'*Esse* divin : V, 327-329. L'univers créé comme « verbe proféré » ou « verbe extérieur » : II, 55 ; IV, 188. L'existence créée comme participation à l'Être divin : III, 163. L'être créé est-il distinct ? V, 255. Les créatures, dans la mesure où elles *sont*, sont indistinctes de Dieu en raison même de leur distinction : V, 304. Le composé créé ne trouve son unité qu'en Dieu, dans la quiddité : III, 148. Immédiation ontologique de la créature par rapport au Créateur : V, 323. Dieu, *quo est* absolu des créatures : VI, 344. La créature n'existe que dans son rapport analogique au Créateur : V, 284 ss., 305, 320. VI, 340. Mystère de la créature : son caractère apophatique : IV, 219. La créature intellectuelle à l'image de Dieu transcende tout l'univers : IV, 178, 179. Les créatures inférieures à l'homme : III, 168, 170. Les créatures « intellectuelles » sont déifiées : III, 170. La créature déifiée est reçu dans les attributs divins : V, 335-336. Les choses créées ne sont réellement connaissables qu'en tant que déifiées : III, 136. Les créatures, « voie vers Dieu » pour l'homme détaché : V, 334.
- Création chez Denys l'Aréopagite : II, 62-63.

Participation platonicienne et causalité efficiente d'Aristote dans la doctrine eckhartienne de la création : II, 82. L'être créé chez St. Thomas et Eckhart : II, 89-91. Voir : cause formelle, essence, être, incarnation, intérieur, transpercer, unité.

D

- Déification.* III, 136, 170 ; IV, 248, 249 ; VI, 341. La transformation déificatrice : VI, 358-369. L'homme déifié : IV, 190 — « se transforme en la même image - par laquelle le Christ est Fils de Dieu : VI, 358 ; participe à la naissance éternelle du Fils : VI, 367 ; devient, en Christ, fils de Dieu : VI, 358 ; ramène tous les êtres en Dieu : IV, 184-185. Déification et spéculation : V, 254. Déification comme l'« être-un-avec-Dieu » : IV, 218 ; V, 254. Voir Perfections.
- Déiformité* (à propos de l'intellect) : IV, 247.
- Définition* : III, 132.
- DEMONSTRATIO* : manifestation quidditative de ce que la chose est réellement : III, 132.
- Denys l'Aréopagite.* Eckhart et Denys : I, 25 ; II, 61. Eckhart se rattache à une tradition qui n'est pas celle de Denys : II, 63. Apophase, Trinité et ἀγαθότης chez Denys : II, 61-62. L'intelligible, l'intellection : I, 23-25. Les noms en ὕπερ : I, n. 31. Procession des personnes divines et création : II, 62-63. Théologie positive et théologie négative : I, 18-21.
- Dépendance* : voir créature.
- Dépouillement* : I, 38. Voir : abstraction.
- Descente enténébrante et remontée vers l'Esse pur* : I, 35.
- Détachement* et union déifiante : IV, 248. L'homme détaché et les créatures : V, 334. Voir : dépouillement, abstraction.
- Détermination.* Les trois déterminations de l'être (*esse, vivere, intelligere*) : VI, 350.
- Devenir.* III, 166 ; IV, 176 ; V, 328. *Fluxus et fieri* : V, 278. Le devenir et les accidents : V, 318. Le devenir mode d'être de tout sujet récepteur d'une perfection analogique : V, 291. Le devenir comme soif de l'être absolu : VI, 374-376.
- Dialectique* : dans le rapport Dieu-créatures : I, 38 ; V, 257 ss. Dialectique descendante et dialectique ascendante : IV, 218-219. Dialectique de l'être et du non-être : V, 256 ; du distinct et de l'indistinct : V, 261-265 de l'opposition et de la non-opposition : V, 254-260 de l'un et du multiple : V, 257-258. Dialectique et apophase : IV, 201. Dialectique humaine (doctrine porrétaine de la Trinité) et dialectique divine (vie trinitaire chez Maître Eckhart) : VI, 365-366 s. L'alliance analogie-dialectique, ses conditions : V, 322. L'analogie dialectisée : V, 333.

Dieu. I. Le Dieu caché. Deus absconditus : I, 16, 30, 34 ; II, 42. *Deus absconditus* immanent dans le fond intime de la conscience personnelle : I, 31. *Deus absconditus* et polynymie de Dieu : II, 42. La suffisance divine : III, 104-109, 161 ss. Dieu dans sa solitude : IV, 198-200. Simplicité de Dieu comme unité-identité absolue : IV, 209-210. Nudité de Dieu : IV, 212-218.

II. *La déité et Dieu*. Signification (non-porrétaine) de la distinction entre la Déité et Dieu : VI, 342-344. Dépasser Dieu vers « l'Océan sans fond de son infinité » : IV, 195.

III. *Dieu au-delà de l'être*. Dieu, région de dissemblance infinie : IV, 192. Le Dieu de l'apophase : l'être et la bonté refusés à Dieu : IV, 202 ss. Dieu au-delà du bon : IV, 206. Au-delà de l'être : IV, 203-205. Caractère méta-ontologique de l'identité de Dieu avec Soi-même IV, 205. La négation de l'être en Dieu : IV, 211-214.

IV. *Approches antinomiques*. Action-Repos : III, 108. Mobile-immobile : III, 109. Dieu semblable par sa dissemblance : V, 268-269 ; distinct par son indistinction : 268-269.

V. *Dieu-Intellect*. Dieu comme Connaitre qui se connaît Soi-même en Soi-même : IV, 205. Dieu Intellect pur : III, 109. IV, 205-207, 216, 217, 219. Dieu-Un et Intellect : IV, 208. En Dieu identité et dualité de l'Intellect et de l'Être : IV, 206-209.

VI. Dieu-Être. Dieu « dormant » et « caché » dans l'*Esse* : II, 64. L'Être n'appartient qu'à Dieu : III, 99. Le Dieu-Être en lui-même : III, 102. Dieu, *ipsum esse* : III, 156. *Esse est Deus* : III, 164. Dieu Être : VI, 340. En Dieu réduction de l'existence à l'essence : III, 107-108. L'essence divine : III, 105-106. Dieu communauté de l'être : II, 81-83.

VII. *Dieu et les OMNIA*. Dieu ne peut rien nier : II, 94. Tout est de Lui « par Lui et en Lui » : V, 332-337. Dieu « *esse omnium* » : V, 298-307. Dieu « *esse omnium* » et « Dieu en Soi » : IV, 206. Dieu et l'*ens commune* : V, 305. Dieu à la fois transcende et pénètre l'*ens commune* : V, 300-301. Présence de Dieu dans l'univers : V, 302. Dieu, cause analogique de tout ce qui est : V, 295, 320. Dieu, seul véritable agent essentiel : V, 279-281. Dieu, Forme absolue de tout ce qui est : V, 325. La Divinité-forme et le *Quo est* divin : VI, 339-345. La Forme infinie d'esse pénètre les essences finies de sa présence active : VI, 345. Dieu *Quo est* absolu du créé : VI, 344. Voir : connaissance, déification, dissemblance, intellect, panthéisme, polynymie, Un, Vie.

Dissemblance. Dissemblance divine : IV, 182-192, 215, 217, 218. Dissemblance divine infinie : IV, 192, 195. *Dissimilitudo-similitudo* : V, 251 s, 265-275. Dissemblance par infinité : V, 266 ; par absence de genre commun : V, 266-267. La dissemblance créée : IV, 175-182.

- Regio dissimilitudinis*, origine de l'expression : III, n. 3. Région de la dissemblance : IV, 175, 176, 192. Région de la dissemblance chez St Bernard de Clairvaux : IV, n. 4. Voie de dissemblance : voir voie.
- Distinction, Distinct*. La distinction entre Dieu et la créature : V, 261-263. La « distinction indistincte » entre l'Essence et les raisons : III, 135. Distinction de l'*Unum*, indistinction de l'*Esse* : II, 65. Dialectique ontologique du distinct et de l'indistinct : V, 266. Distinct : voir création-Dieu-être.
- Dormant*, voir Dieu.
- Dualité*, voir créature.
- Dualisme* : « non-dualisme » chrétien : V, 263.
- Duns Scot* : Eckhart et Duns Scot : V, 311-312.

E

- Eau*. L'eau, symbole de la fluence du créé : II, 47. Eaux supérieures et eaux inférieures : II, 58.
- EBULLITIO (écoulement hors de l'Un, produisant l'être formel des créatures dans leurs natures propres, « sortie » des créatures) : III, 119, 159, n. 73, n. 82 ; IV, 183 ; V, 276, 279.
- Economie* : distinction de l'économie et de la théologie : II, 62.
- Éléates* : leur doctrine et celle d'Eckhart : III, 162-164.
- Emanalisme* : V, 279.
- Eminence* : voie de l'éminence, voir voie.
- Energie* : la conception byzantine de l'énergie (et de l'ousie) rapprochée de la pensée d'Eckhart : VI, 344-345.
- Entendre* : « entendre » Dieu, comme réception de l'être créé : II, 54.
- ENTIA : voir créatures.
- Entretien* : voir colloque.
- Epecta se* : IV, 196.
- Ἐπιστροφή : III, 173. VI, 366. L'ἐπιστροφή comme grâce seconde : IV, 184. L'ἐπιστροφή chez Proclus : II, 69-70.
- Equivoque, Equivocité* : V, 287, 319, 322. L'équivocité et l'univocité de l'être : V, 296-297.
- Espèces*. Espèces intelligibles : IV, 227-232. Les espèces dans l'Intellect du Père et dans l'intellect humain : IV, 229-231. Les espèces des choses chez St Thomas et chez Eckhart : IV, 227-229.
- Eschaton, eschatologie. L'eschaton* : IV, 249. L'eschatologie projetée dans l'anthropologie : IV, 188. Mystère eschatologique de l'Unité : IV, 249.
- Esotérisme* : Eckhart et l'esotérisme : I, 26.
- Esprit*. Saint-Esprit : II, 70. III, n. 45. Le Saint-Esprit, « Amour réfléchi » : II, 71. Saint Esprit et « *in quantum* » : III, 112. Le Saint Esprit, « pli » de la « *reduplicatio* » : III, 112. Voir procession, et surtout *processio ab utroque*.

- Essence.* Doctrine de l'essence : II, 86. 95, III, 146-157. L'essence = quiddité, raison idéale qui « est ce qu'elle est » : III, 148. Conception anti-aristotélicienne de l'essence : III, 143. Une philosophie des essences : III, 142. « Bouillonnement » formel de l'Essence : II, 85. Les essences sont-elles créées ? III, 150 s. Essences «nécessiteuses» et «médiantes» : III, 105. « Essence médiante » des créatures : V, 286. Les essences finies, VI, 345. *Essentia-esse* : aucune distinction chez Eckhart : III, 161. *Essentia* et *esse* des êtres créés : V, 276. *Essentia-esse* : distinction et indistinction du créé par rapport à Dieu : V, 303. Essence-existence : I, 36. III, 103-105. Essence-existence en Dieu : III, 106. Essence-existence des êtres : III, 120 s. Essence-existence, deux modes différents d'être d'une chose : III, 152. Essence-existence chez St Thomas : I, 24. Essence-existence : différence de conceptions chez Eckhart et St Thomas : III, 137 ss., 144 s.
- Essentialisme* : caractère essentialiste de la métaphysique d'Eckhart : III, 137 s. Conception essentialiste de l'être : V, 308-309. Caractère essentialiste de l'analogie d'attribution ; V, 316. Essentialisme dans l'alliance analogie-dialectique : V, 322.
- Essentialité.* Deux niveaux d'essentialité : III, 157-163. Essentialité divine et essentialité créée : III, 160 s. L'essentialité unique se laisse participer : III, 161. L'essentialité chez Eckhart et l'existentialité chez St. Thomas : V, 309.
- Éternité.* *Dies aeternitatis* : I, 35, 38. Éternité : IV, 188. Naissance éternelle du Fils : VI, 367. La création en Dieu, dans l'éternité : I, 37. II, 51. Éternité du monde : II, 59 et n. 74. Naissance éternelle du Fils dans l'âme : VI, 368-369. L'homme intérieur dans l'éternité : I, 37. IV, 189. La nouveauté éternelle de l'« œuvre intérieure » de Dieu : VI, 366. Le Temps et l'éternité : II, 50, 52-53.
- Être, ESSE, ENS.*
- I. *Vocabulaire et doctrine de l'être.* La notion d'*esse* : I, 17. Doctrine de l'être : I, 36. V, 520-527. Eckhart et St Thomas sur la doctrine de l'être : I, 36 ss. Doctrine (différente du thomisme) de l'être en tant qu'être : III, 125. Eckhart et la doctrine avicennienne de l'être : III, 100. L'être et ses trois déterminations : VI, 350. Être-vie-intellect : II, 49. *Essentia* et *esse* : III, 146-157. *Essentia* et *esse*, deux niveaux différents de l'être : III, 149. *Essentia* et *esse* chez St Thomas et chez Eckhart : III, 147 s. *Intelligere* et *esse* : III, 163-174. *L'ens cognitivum* et *l'ens reale* : IV, 220-227. Leur distinction : IV, 224. Supériorité de *l'ens cognitivum* sur *l'ens reale* : IV, 225. *L'ens reale* « *respicit creaturam* » et *l'ens cognitivum* « *respicit Creatorem* » : IV, 230. *L'esse* cause et *l'esse* effet : II, 44 s. *L'esse virtuale* et *l'esse formale* : II, 47. *Esse virtuale* : II, 47. *Esse formale* :

- II, 46. *Esse formale extra* : II, 46. Passage de l'*esse virtuale* à l'*esse formale* : V, 278. L'être et le néant : *oppositio nihil mediatione entis* : II, 74-77.
- II. *L'Être et Dieu* : a) *Esse absconditum* : 1, 16, 17, 23, 25, 34, 35, 36, 37. L'*esse absconditum* comme nature de Dieu : 1, 22. L'*esse absconditum* notion mystique de l'être : 1, 37. L'*esse* fondement de l'ineffabilité divine : 1, 22. L'Être ineffable : II, 64. *Esse innominabile* : 1, 22-26. L'*esse absconditum* d'Eckhart et l'*esse innominabile* de St Thomas : 1, 36. L'*esse innominabile* chez St Thomas : 1, 25.
- b) *Au delà de l'être*. L'être, voile qui doit disparaître : IV, 192. Dieu au delà de l'être : IV, 194s., 205, 210-214. Supériorité de l'*Intelligere* sur l'*Esse* : IV, 207-220. Être, Vie, Intelligence : VI, 350-358
- c) « *Celui qui est* » : I, 14. *Ego sum qui sum* : I, 16. III, 97-98. (« Révélation de l'être unique »). L'être n'appartient qu'à Dieu : III, 98. Un seul *ens* au sens absolu : III, 162. *Esse est Deus* : III, 164, Dieu Être : VI, 340. Retour de l'Être sur lui-même : III, 115. *Ipsum esse* : III, 122 s., 125. *Ipsum esse = Dieu*, III, 156. V, 304. L'*Ipsum Esse Subsistans* de St Thomas : III, 106-107. *Ipsum esse = Ipsum intelligere* : III, 164-166. L'Être nécessaire : III, 99. L'Être comme Forme divine, identique à la Divinité commune aux trois hypostases : VI, 340-342, 344, 357. L'Être et l'Un : l'Un première détermination de l'Être : II, 64-68. L'Être-Un : III, 98-99. L'Être-Un, se distinguant par son indistinction : V, 304. La convertibilité *Unum-Ens*, contre une conception de l'essence supérieure aux hypostases : II, 66. L'Être d'Eckhart et l'Un de Plotin : II, 63. Caractère éleatique de l'Être eckhartien : III, 162, 164.
- III. *L'Être et l'être*. L'être un et non-un de Dieu et des créatures : V, 264-265. Distinction entre l'*esse* divin et l'*esse* créé : V, 330. L'*esse absconditum* présent dans l'âme : I, 32. L'*esse absconditum* au cœur des essences créées : I, 35. L'*esse* immanent mais secret : I, 37. L'*esse intimum* : I, 32, 36. L'*esse*, présence intérieure de Dieu : III, 122-123. L'Être plein : V, 306. L'être plein en Dieu et l'être divisé dans les suppôts créés : III, 157. Le commun et le particulier : unité de l'être dans la Cause et multiplicité dans les effets : II, 81. *Puritas et plenitudo essendi* : III, 108, 113. Dieu comme *esse omnium*, « être commun » : II, 77. III, 160. IV, 206. V, 307-312. L'*Ens* (ou *Esse*) absolu et les *omnia* : V, 298s. Dieu et l'*ens* (ou *esse*) commune : II, 76, 81, 82. V, 299-302. Ambiguïté de l'*ens commune* : V, 303. Pas d'identification pure et simple de l'*ens commune* avec Dieu : V, 305.
- IV. *L'être et l'Être*. L'être et la création : II, 45. L'*esse* des *entia* créés : II, 46. L'être, *prima rerum creatarum* : III, 143. L'être créé *ex nihilo* : V, 287-288. L'être créé comme « descente », comme éloignement de Dieu : II, 78. L'être particulier, sa réalité amoindrie : III, 142. L'être double des créatures : II, 46-50. III, 149. *Esse secun-*

dum (ou *divisum*) ou *quidditas* et *suppositum* : III, 149 s. Être premier et être second des créatures : V, 268-269. *L'esse secundum* : III, 137-143. L'être second = l'être créé : III, 141. L'être véritable des créatures comme être-en-Dieu : I, 36-38. *L'esse* est la présence divine dans le fond secret des êtres créés : III, 156. La chose « est ce qu'elle est » : III, 130. L'être doué d'intellect est capable de se transcender pour s'unir à Dieu : III, 171. Les êtres intellectuels, créés à l'image, sont « capables de Dieu » : VI, 358. On ne peut être au sens absolu qu'en s'identifiant avec Dieu : III, 164. L'être est reçu comme présence, mais jamais possédé : V, 326-327. Trouver l'être, plus riche que la vie et l'intellection : VI, 358.

Être-Dieu et être-en-Dieu dans *l'esse absconditum* : I, 38. Être un avec Dieu dans la gloire : IV, 185.

Être : voir âme, essence, équivocité-univocité, forme, grâce, innommable.

L'être absolu et le devenir : voir devenir

L'Être réel et les accidents : voir accidents.

Analogia entis : voir analogie.

« être propre » : voir créatures.

Ἐξάλογος : VI, 378.

Exemplarité. Exemplarité divine : VI, 345-350. Exemplarité divine du Verbe et efficence créatrice de Dieu : V, 286. VI, 350. L'exemplarité, manifestation de la Cause dans ses effets : V, 284. Exemplarité et participation : V, 285. Aspect dynamique de l'exemplarité : V, 278. Union et distinction de l'efficence et de l'exemplarité : V, 278. L'exemplarisme divin chez les Pères grecs : II, n. 90. Rapport entre les exemplaires divins et les formes créées : V, 269-270, 278.

Exemplaire : voir cause, idée, *quidditas*.

Existence. Sens du mot chez Eckhart (*existentia = extra-slantia*) : III, 150, 158. Existence-essence : III, 100. Existence et essence en Dieu : III, 106. L'existence, réduite en Dieu à l'essence : III, 107-108. Exister-connaître : II, 49.

Voir essence.

Existentialité : chez St Thomas : V, 310.

Expérience : Expérience sensible : IV, 238.

Extase : I, 17. IV, 199.

F

FACTIO. V, 298-300.

Fils. Le Fils image du Père : III, 118. Fils et fils : génération et régénération : VI, 360. Devenir, en Christ, fils de Dieu : VI, 358. Fils de Dieu par nature et fils de Dieu par grâce : VI, 360. L'adoption filiale fait par grâce de l'homme ce que le Christ est par nature : VI, 363.

Fils : voir Père.

Fils de Dieu et la transformation en la même image : voir cette expression.

Fond. Le fond intime de la conscience personnelle : I, 31. Le fond de la non-connaissance de Dieu et de soi-même : I, 39. Le fond de Dieu et celui de l'âme ne sont qu'un seul et même fond : I, 39. Le fond secret de la transcendance intériorisée : III, 173.

Forme. Dieu comme Forme absolue de tout ce qui est : V, 325. La Divinité-forme : VI, 639-645. Dieu comme forme infinie d'*esse* : VI, 345. La forme divine « non mélangée » aux créatures : V, 324-325. VI, 345. Formes créées : V, 269-270, 278. Rapport forme-matière dans les substances : III, 145. Les formes substantielles : V, 277. Dépassement de toute forme : IV, 186.

Forme : voir *causalité*, *cause*.

Être formel : voir être.

Franciscanisme : voir scotisme.

G

Génération. Génération et création : II, 51. V, 285-286. Génération, manifestation, création : V, 285-286. Hiatus entre la génération du Verbe et l'être « formel » des créatures : VI, 375. Génération du Fils unique et régénération des fils adoptifs : VI, 360. Génération instantanée des formes existant dans le temps : VI, 375. Génération : voir création, Verbe.

Gilbert de la Porrée. Dialectique humaine : VI, 364-366. Distinction de la *Déité* et de Dieu : VI, 342-344. *Eckhart et Gilbert de la Porrée* : VI, 341-342, 359-365.

Gloire. IV, 177, 182-192, 249.

Grâce. III, 97, 102, 103. IV, 175-182, 182-192, 199, 200, 248. V, 295 s. La grâce et l'être : IV, 182-183. Double aspect de la grâce dans la région de la dissemblance : IV, 185. La grâce première, grâce de la création : IV, 182. La grâce seconde comme *esse primum* des créatures intellectuelles, leur vie dans l'*Intelligere* divin : IV, 183. La grâce seconde comme vie dans le Verbe : IV, 183. La grâce seconde, transfiguration de l'âme en Dieu : VI, 363. La grâce seconde réservée aux êtres doués d'intellect : VI, 362. Grâce sanctifiante et notions de *vivere* et d'*esse* : III, n. 70. Grâce, intellect, déification : IV, 248-249. La grâce et l'intellect : IV, 179. La grâce nécessaire à l'intellect pour connaître Dieu : IV, 178, 180. Élévation de l'intellect par la grâce : IV, 180. La grâce en termes de l'*esse inlimum* : I, n. 75. La grâce et le « sein intime du Père » : VI, 362. La grâce seconde expression de la vie trinitaire : IV, 182. La grâce participation à la vie

trinitaire : IV, 183. La grâce expression de la génération éternelle du Fils : IV, 183. La grâce s'identifie à la gloire : IV, 184-186, 191, 249.

Grâce, voir Fils.

Grammaire. Grammaire et théologie : VI, 377-378.

Grégoire de Nazianze (St) sa doctrine de la trinité : II, 71.

Grégoire de Nysse (St) : Eckhart et St Grégoire de Nysse : IV, 196.

H

Histoire. Problème de l'histoire : VI, 377.

Homme. L'homme extérieur : IV, 188. L'homme naturellement surnaturel par sa création même : VI, 361. L'homme à l'image de Dieu en tant que doué d'intellect : III, 173. L'homme intérieur : I, 17, 35. II, 85. IV, 188. Présence de Dieu dans l'homme intérieur : I, 29. *Homo assumptus* : II, 55. L'être et les perfections divines conviennent à l'« homme assumé » : VI, 364. L'homme : voir image.

I

Idéalisme. Eckhart et l'idéalisme allemand : IV, 215-216.

Idées. Eckhart et les idées platoniciennes : III, 150.

Idées : voir raisons.

Identité. Identité avec soi-même : III, 163-164. Identité et non-identité : III, 166. Identité et non-identité du Père et du Fils : V, 273-274. Identité de toutes choses avec l'Un dans la région de la transcendance intériorisée : III, 171-173. Identité de l'homme déifié avec Dieu, son caractère analogique : VI, 369.

Voir Dieu.

Identification. Sens de l'identification avec Dieu : VI, 369.

Ignorance. Ignorance et connaissance : I, 13. Ignorance de Dieu et de soi-même : I, 38-39.

ILLABI ANIMAE. Étude de l'expression : I, n. 60.

Image. La théologie de l'image : VI, 358-369. Image, terme trinitaire qui désigne le Fils : III, 118. Théologie de l'image dans le processus trinitaire : VI, 365-367. L'homme à l'image de Dieu en tant que doué d'intellect : III, 173. VI, 358-359. Transformation en la même image : VI, 369-379. Images dans l'intellect humain : IV, 232.

Image : transformation en la même image : voir Incarnation. La créature à l'image de Dieu : voir créature.

Immanence : I, 32. V, 307. Immanence de l'*ipsium esse* dans la conscience personnelle : I, 26. Immanence secrète de l'Être : I, 36. Immanence de la Transcendance : I, 39.

- Impermixtio*, présence de Dieu dans tout ce qui est : III, 156. *Impermixtio intellectus* : IV, 220-221.
- Incarnation*. L'Incarnation médiative entre la procession hypostatique et la création : VI, 376. L'Incarnation permet la « transformation en la même image » : VI, 360. Portée cosmologique de l'Incarnation et problème de l'histoire : VI, 377. Détemporalisation de l'Incarnation : VI, 378.
voir christologie.
- Inconnaissance*. IV, 200. Inconnaissance et ténèbre : IV, 196.
voir : ignorance, connaissance (non-connaissance).
- Incréabilité, incréable*. Le domaine de l'incréable, intermédiaire entre l'incrédé divin et le créé s. s. : IV, 242. Caractère incréable de la quiddité ou raison des choses : V, 281. L'« incréabilité » de l'intellection : IV, 242-249. Incréabilité de l'*intelligere*, expression ambiguë : III, 170. IV, 244. Sens négatif de l'« incréabilité » de l'intellection : III, 170. IV, 246. Nihilisme de l'incréabilité négative : s'anéantir dans sa « créabilité » pour se trouver dans l'Unité : IV, 249.
- Incréé*. Distinction entre le non-créé et l'incrédé : IV, 247.
- Indigence* : voir créature.
- Indistinction* : V, 267-268. *Indistinctio-distinctio* : V, 261-265. Indistinction de Dieu et de la créature : V, 262-264.
- Ineffable*. Ineffabilité. La quête de l'Ineffable : I, 13-17. L'ineffabilité : I, 21, 36. II, 63. L'ineffabilité dépasse la Trinité : II, 64s. L'ineffabilité des êtres créés : I, 37.
Voir : apophase, Dieu, Être.
- Infini*. L'infini positif : V, 253. L'infini comme pureté et plénitude d'être : V, 304.
- Information*. L'information et la participation : III, 160.
- Initiative*. Initiative divine : V, 252.
- Innommable*. L'Innommable : I, 13. Le *nomen innominabile* : I, 17-18, 21. L'*Esse innominabile* : I, 22-26. L'*esse innominabile* chez St Thomas : I, 25, 36.
- IN QUANTUM : III, 110. *In quantum* et analogie : III, 111. *In quantum* se saveur trinitaire : III, 110
voir Esprit (Saint-Esprit).
- Instant*. L'instant intemporel, limite du *fieri* et de l'*esse* : VI, 374. Caractère platonicien de l'instant eckhartien, l'ἐξάφνης : VI, 378.
- Inslase* : I, 17.
- Intellect*. Dieu pur Intellect : III, 109. IV, 205-206, 208, 217, 219. L'Intellect divin : II, 92. IV, 221. Intellect du Père : II, 50. IV, 241. L'Intellect identique à l'Être : IV, 214, — dans l'Un transcendant : IV, 216. L'Intellect supérieur à l'Être : IV, 213-214. Les êtres doués d'intellect : III, 171. Doctrine de l'intellect agent : IV, 234-238. L'intellect, « lieu des espèces » : IV, 222. L'intellect humain :

- II, 83. L'intellect naturel, ses limites : III, 97. Condition surnaturelle de l'intellect : IV, 180. Supériorité de l'intellect sur la nature : IV, 180. La « région de l'intellect », entre les deux « ténèbres » : III, 136. L'intellect et la grâce : IV, 175-182. L'intellect illuminé par la miséricorde : IV, 194. Intellect et volonté : supériorité du premier illuminé par la grâce : IV, 193-195. L'intellect n'est pas incréé, c'est l'*intelligere* : IV, 244-246. L'intellect en deçà de la béatitude : IV, 193. L'intellect, dans son ascension, doit renoncer à la connaissance : IV, 196. L'intellect créé se transcende dans l'*intelligere* : III, 173. L'intellect humain « décréé » les créatures pour les situer dans leurs raisons éternelles : IV, 246. L'intellect défini comme faculté de déification : III, 167.
- Intellect : voir ascension, grâce, incréabilité, incréable, Père.
- Intellect humain : voir images.
- Êtres doués d'intellect : voir grâce.
- Intellection*, faculté qui permet de rejoindre l'identité avec Dieu et avec soi-même : III, 167-169. Intellection chez Denys et St Thomas : I, 23-25.
- Intellectualité*. Intellectualité comme intellect « créé » : IV, 208. Intellectualité comme Dieu en soi : IV, 207, 216.
- Intelligence*. La *vernunftleikeit* : I, 14. VI, 350-358. L'intelligence humaine connaît les quiddités distinctes : III, 132. L'Intelligence plotinienne rapprochée de l'Un d'Eckhart : II, 88.
- INTELLIGERE : VI, 356-357. *Intelligere* et *esse* : III, 163-173. Leur opposition : IV, 207-220. L'*Intelligere* comme Être absolu : III, 165. *Ipsium intelligere* : III, 165. IV, 221. L'*intelligere* en l'homme, principe d'indétermination, de liberté : III, 170. Caractère incréé de notre *intelligere* : IV, 244-245.
- Voir Dieu, incréabilité, intellect.
- Intelligible*. Intelligible et sensible : II, 47. Dépassement des « *intelligibilia* » : IV, 192-193. L'intelligible chez Denys et St Thomas : I, 23-25.
- Intelligibles : voir espèces.
- Intemporel* : voir instant, percée.
- Intention*. Doctrine du non-être de l'intention spécifique : IV, 230.
- Intérieur* : l'« ailleurs » à l'intérieur des êtres créés : II, 45.
- voir connaissance, homme.
- Intériorité*. Intériorité absolue : II, 85. Intériorité relative et intériorité absolue : III, 123. La vraie intériorité, l'« être-un-avec-Dieu » : V, 337.
- voir : intranéité.
- Intime*. Présence intime de Dieu : I, 17. *In inlimis* : I, 36. *Inlimum esse* : voir être.
- Voir : colloque, fond, intérieur.

- Intranéité*, de la vertu séminale dans les substances créées : IV, 233 s.
Intranéité (des raisons séminales) connaturelle à l'« intériorité »
 propre à la connaissance : IV, 234
Intuition. Intuition mystique et pensée dialectique : I, 37s, 37-38. Intui-
 tion des raisons incréées : III, 133.

J

- Jaillissement*. Jaillissement spontané : III, 158.
Justice. La justice (incrée) et les justes : VI, 370.
Justification : IV, 178.

L

- Langage*. Le langage secret des choses : VI, 352-355.
Liberté. La liberté réside dans l'*intelligere* : III, 170. La liberté des *entia*
intellectualia : IV, 207. Liberté de l'intellect : IV, 221-222. La liberté
 liée à l'incréabilité de l'intellect : IV, 247
Liquéfaction : III, 116 et n. 72.
Logos. *Logos* : *ratio* : II, 51. Λόγος ἐνδιάθετος : II, 51. Λόγος προφορικός :
 II, 52, 56. Les deux aspects du *Logos*, « silencieux » et « proféré » :
 V, 270. La distinction *Logos-Verbum* : II, 51.
 Voir verbe, Christologie.
Louange. La louange des créatures : V, 294.

M

- Maïmonide*. Eckhart et Maïmonide : II, 95. III, 105, 106.
Manger. Les êtres créés mangent l'Être : V, 325-326.
Manifestation : V, 285-286.
Matière. La matière première : V, 288.
 Matière : voir forme.
Mémoire. La mémoire platonicienne des raisons éternelles : IV, 237.
Mérite. V, 295 s.
Métaphysique. L'objet de la métaphysique : III, 120-127. Métaphysique
 et logique : III, 130. Pas de métaphysique du créé comme tel : III,
 157.
Miséricorde (divine). L'Incarnation, œuvre de miséricorde : VI, 377.
 L'illumination de la miséricorde : IV, 194. Miséricorde divine et
 grâce : IV, 194.
Monde. Le monde comme parole de Dieu : II, 54.
Μονή (de Proclus) : VI, 366.
Monisme. Le Problème du monisme chez Eckhart : V, 254-256, 263.
Morale. La morale d'Eckhart : V, 335.

Multiplcité: Multiplicité dans le Verbe : II, 55

voir : Un.

Mystique: situation de la mystique chez Eckhart : I, 37-38. V, 253.
Sens mystique de l'abstraction : III, 128 et n. 45. La réduction du concret à l'abstrait liée à la mystique de l'union déifiante : III, n. 72.
Caractère mystique de l'analogie d'attribution : V, 316. VI, 340.
Mystique et apophasis : III, 173-174. Mystique et dialectique : I, 37-38. Notion mystique de l'être : I, 34, 37. Transformation en mystique de la théologie naturelle de St Thomas : I, 31.

N

Naissance. La naissance éternelle et continuelle du Fils : VI, 367. La naissance du Fils dans l'âme : VI, 367. La naissance éternelle du Fils et de la déification : VI, 367. La personne humaine associée à la naissance éternelle du Fils : VI, 368-369.

Voir christologie.

Naturel. Pas de distinction nette entre le naturel et le révélé : III, 120.
Naturel-surnaturel : III, 97. IV, 179.

Néant. II, 74-77, 94. V, 297. Le néant notion concomitante à celle d'être créé, donc « postérieur » à la création : II, 75. Le néant des créatures II, 59, 76, 82. IV, 177, 218. VI, 340.

Néant potentialisé : voir créature, négation.

Négation. La négation : II, 93. La négation, jeu de positions contradictoires : I, 37. Négation de l'être en Dieu : IV, 210-214, 220.
Négation de la négation : II, 67. III, 135. V, 304-306. VI, 357.
Négation de la négation comme élimination de l'idée de néant : II, 74.

Voir apophasis.

Néo-platonisme: voir platonisme.

Nihilisme. Nihilisme créaturel, son caractère dialectique : IV, 218. Nihilisme intellectuel : IV, 219, 221. Nihilisme intellectuel et « incréabilité » de l'intellection : IV, 242-249.

Noétique: IV, 222, 236-238.

Nom. Le nom divin : I, 13. Le nom au-dessus de tout nom : II, 41-44. Le nom sans nom : I, 38. Le « nom innommable » : I, 15, 17-18. L'Un comme nom innommable : II, 60-66. Dépassement du nom : I, 13.
Le *nomen omninominabile*: II.

Les noms en ὑπέρ chez Denys : I, n. 31.

Voir : *innominabile*.

Nombre. V, 261.

Nominalisme: II, 90, 91.

Non-créé: voir abstraction.

- Non-être* : doctrine du non être intentionnel : IV, 228.
voir être.
- Non-opposition* : voir apophasis.
- Nudilé*. Nudité de Dieu : IV, 212-214. Nudité « essentielle » des créatures : V, 277.

O

- Oblique*. Être oblique : I, 35.
- Œuvre*. Les « œuvres extérieures » de Dieu : IV, 176-177.
Voir : *opus*.
- Omnia*. Les *omnia* : II, 80 s, 95. Multiplicité des *omnia* : II, 82. *Unum et omnia* : II, 72-74. Rapport des *omnia* à l'Un : II, 93.
Voir créature-être.
- Omnni-unité* : II, 88.
- Ontologie*. Dieu au-delà de l'ontologie : IV, 205. Ontologie néoplatonisante d'Eckhart : V, 308. Une ontologie essentialiste : voir essentialisme.
- Opposition*. Opposition et non-opposition : V, 254-260.
Voir apophasis.
- Opus*. L'*opus bonum* de Dieu : I, 37.
- Oraison* : IV, 207.
- Ousie* : voir énergie.

P

- Panthéisme*. Problème du panthéisme chez Eckhart : V, 306-307, 319-320. Eckhart échappe au panthéisme : III, 161.
- Paradis*. Le paradis terrestre, « *regio totalis sive intellectualis* », « *saeculum intellectuale* » : IV, 239.
- Paradoxe* : I, 16, 21. II, 73. Sens des expressions paradoxales : III, 125.
- Parole*. Parole de Dieu et univers : II, 54. La parole de Dieu et la réponse des créatures : VI, 353.
- Parménide* : Doctrine de l'Un : II, 64.
- Participation*. II, 82. III, 163. V, 285, 302-303, 323-324. VI, 350-351.
Participation des créatures à l'unité : V, 301, — à la cause essentielle : IV, 234, — à la Forme absolue d'être : V, 325-326, — à l'Être : VI, 340. Participation sans « avoir » : V, 336. Participation conçue en termes de présence énergétique : VI, 344. Participation ou créé à l'incrédé : VI, 348, — du concret à l'abstrait : IV, 244. Participation essentielle et réception de l'*esse ab alio* : V, 284. Conscience de la participation : IV, 233. Degrés de participation : II, 83 ; VI, 350-352. Participation et procession hypostatique : VI, 355-356. Participation platonicienne : II, 82.
Voir : connaître..
- Passif* : II, 82. III, 146 s. V, 287-289.
- Paternité* : IV, 225.

- Percée* : I, 14 — IV, 248. L'instant intemporel qui perce la durée : II, 85.
- Père* : II, 50 IV, 226. Le Père identifié à l'Un : II, 56, 63, 80 ; V, 258-260. L'Un « Père de toute la divinité et des créatures » : II, 69, 80. L'Un, intellect du Père : II, 83, 92. III, 169. Importance exceptionnelle du Père : II, 71. Monarchie du Père : II, 71. Le Père et le processus trinitaire : VI, 365. Le sein intime du Père : VI, 362. Père, Un, essence : II, 69. Relation Père-Fils : V, 273-274. La relation Père-Fils, vraie exemplarité de l'efficiencia : V, 280-283.
- Pères*. Eckhart et les Pères grecs : II, 71 et n. 90.
- Perfection*. Perfections incréées : V, 335-336. Perfection divines : VI, 371. Unification des perfections dans la voie d'éminence : II, 96. Les perfections spirituelles participation aux attributs divins : V, 335. Les perfections reçoivent et contiennent le sujet créé : V, 336.
- Personne*. Distinction entre la personne et l'individu : IV, 189-191 et n. 65. La personne humaine associée à la naissance éternelle du Fils : VI, 368-369. Personne et nombre : III, 118. La personne humaine et l'univers III, 171.
- Platon* : III, 126-127, 143-144. L'ἑξάφωνος : VI, 378. Les idées : III, 150. La réminiscence : IV, 236. Voir : Plotin.
- Platonisme et néo-platonisme*. Les « platonismes communicants » : II, 48. Tradition platonicienne : III, 114. V, n. 31. Conceptions platoniciennes : triade et transcendantaux : VI, 374. Tradition néo-platonicienne, néo-platonisme : II, 57 (n. 61), 63, 69, 80. III, 149. V, 257-259. Ontologie du néoplatonisme V, 308. Maître Eckhart et le platonisme chartrain : VI, 372. Voir Proclus.
- Plénitude*. La plénitude de l'Être-Un ne s'identifie pas à la complétude de l'Univers : V, 305. *Plenitudo* : voir *puritas*.
- Plotin*. *Plotinien*. Eckhart et Plotin à propos de l'Essence et de l'Un : II, 72. Conciliation de type plotinien entre Platon et Aristote : III, 143-144. « Transparence » : II, n. 210. L'Intelligence : II, 88. Doctrine de l'Un : II, 64. La tradition plotinienne : I, 31.
- Point*. Le point d'omni-unité : II, 85.
- Polynymie* : I, 18-22. II, 41, 42, 61.
- Potentialité*. Potentialité pure des créatures vis-à-vis de Dieu : V, 329-330.
- Prédication*. Prédication analogique et doctrine de l'être : V, 307-312. Prédication « pas tout à fait univoque » : V, 322.
- Présence*. La présence divine « antérieure » au milieu créé où elle se manifeste : V, 333. Présence active de Dieu : VI, 344-345.
- Principio (in)* : V, 281. Les deux « *in principio* » : II, 58-60. voir : création.

- Procession* : II, 70-71. Procession et création : II, 61. Procession du Fils et du Saint-Esprit : II, 69. Procession du Saint-Esprit : II, 70. La *processio ab utroque* : II, 71-72. VI, 365. Procession hypostatique chez Denys : II, 62-63.
- Proclus*. Eckhart, le néo-platonisme, Proclus : II, 69. Proclus, développement triadique des hénades : II, 69. Différence entre Eckhart et Proclus pour le développement triadique : II, 70. Proclus et le processus trinitaire : VI, 365. Ἐπιστροφή : II, 69-70. Πρόοδος : II, 69-70 (voir ce mot).
- « *Procréation* » immanente à son principe : II, 53.
- PRODUCENS-PRODUCTUM : II, 53.
- Production*. Productivité. Production analogique : V, 283. Productivité divine à partir de l'Un : II, 66.
- Produire*. Identité en Dieu du produire et du dire : II, 53. Πρόοδος : II, 69-70. IV, 184. VI, 365.
- Proportionnalité* : voir analogie.
- PURITAS : *puritas et plenitudo essendi* : III, 134.

Q

- Quiddité*. III, 99-104 (*Quidditas et anitas*), 127-137 (la connaissance des quiddités), 137-142 (la quiddité et l'*esse secundum*), 149 s. La quiddité abstraite dans l'*Intelligere* divin : III, 127. Les quiddités, bouillonnement formel de l'Essence : II, 85. La quiddité des créatures, mode de l'Être même : III, 106. La quiddité des choses s'identifie à l'*Intelligere* divin : III, 165. La *quidditas-ratio* exclut tout rapport causal avec Dieu : III, 148. La quiddité-semence III, 164. Les quiddités d'Eckhart et les idées de Platon : III, 150. Voir : essence, raison.
- QUO EST. Dieu comme *quo est* absolu : VI, 344. Le *quo est* divin et sa triple causalité : VI, 339-345.

R

- Raison*. Les « raisons » incréées, éternelles des choses : II, 46, 47, 50, 55, 59, 71, 91. III, 127. IV, 222, 239. Les raisons éternelles dans leur distinction (moment de négativité) : III, 135. Les raisons incréées rayonnant en « principes premiers » : II, 83. Les raisons séminales, notion stoïcienne : III, 135. Raisons séminales et Verbe divin ; IV, 232-242. Raisons séminales chez St Augustin : IV, 234. Continuité dynamique entre les raisons incréées et les formes créées : V, 270. Raisons incréées et formes créées V, 275 s. La « raison » intellectuelle sans autre principe qu'elle-même : III, 158. La raison idéale, « originelle », « semence en elle-même » : IV, 237. Les « raisons » distinctes et l'« Essence nue de Dieu » : III, 133-135. La « raison » ou

- « verbe » des choses et l'intériorité de l'esse : III, 130. « Raisons » incréées et Raison (= Verbe) : II, 54. Raisons et Raison unique : IV, 240. Les raisons séminales se réduisent à la Raison ou Semence unique (= le Verbe) : VI, 247-248. Les raisons des *omnia* dans la sphère de l'Intellect divin : II, 72. Les raisons dans le *Vivere* divin : III, 143. Unité dans le Verbe des trois présences des raisons (en Dieu, dans l'intellect humain, dans le fond des choses créées) : IV, 240-241. Mémoire platonicienne des raisons éternelles : IV, 236. La « raison » des choses : voir Cause première.
- Ratio* : divers sens, ultimement, le Logos : III, 127 s.
- Voir : Logos, Verbe.
- Réalisme* : II, 91.
- Recherche* et négation de la recherche : I, 13.
- Réduit de l'âme*, voir âme.
- REDUPLICATION : III, 112. Sa saveur trinitaire : III, 110. La *reduplicatio* ramène le créé à son essence et accède aux relations trinitaires : VI, 356. *Reduplicatio* dans le rapport Père-Fils : III, 112. La *reduplicatio* dans la doctrine trinitaire : III, 109-113.
- Reflux*, en Dieu : comme grâce seconde : IV, 183.
- Régénération*. La régénération de l'homme à l'image de toute la Trinité : VI, 359-360.
- Remontée* : vers l'Esse pur : I, 35.
- REMOTIO voir voie (*via remotionis*).
- Rentrée*. La rentrée en soi-même : I, 16. Eckhart et St Augustin, sur la rentrée en soi-même : I, 17. « Sortie » et « rentrée » des créatures : V, 337.
- Repos* : Dieu (action)-repos, III, 109.
- Ressemblance* : voir similitude. Ressemblance dans la dissemblance de Dieu et des créatures : V, 271 s.
- Retour* : IV, 185. Le « retour » par l'intellect et la grâce vers l'identité de l'être en Dieu : III, 173. Retour en soi : voir rentrée.
- Roue* : *rota in medio rotae* (génération du Verbe et création) : V, 275-286.

S

- Sagesse* : IV, 181. Sagesse pré-crétionnelle : III, 117.
- Scolisme* : V, 311.
- Semence, séminal* : voir quiddité, raison.
- Sensible* : II, 47.
- Silence, silencieux* : Silence II, 50, 60. Silence de l'Intellect paternel : II, 55. Le Verbe silencieux : II, 55. IV, 240. V, 270.
- Singulier (le)* : III, 132-133.
voir suppôt.

- Similitude* : III, 118. IV, 230-232. *Similitudo* : V, 265-275. Similitude entre les créatures et Dieu : V, 266-268. Similitude par dépendance essentielle vis-à-vis du principe exemplaire : V, 267, — par présence intime du principe d'assimilation : V, 267, — par l'être-en-Dieu » : V, 267-268. Similitudes exemplaires et similitudes intentionnelles : IV, 232. « Similitudes », raisons éternelles et espèces intelligibles : IV, 235.
- Simplicité* de Dieu : IV, 208-209.
- Solitude* de Dieu : IV, 198-200 et n. 112.
- Sortie*. « Sortie » des créatures : V, 332-337. Sortie de ce monde et de soi-même : III, 170, condition de l'union à Dieu : IV, 183.
- Spéculation* et déification : V, 254.
- Sphère*. La sphère image de l'être : I, 36. La sphère intellectuelle infinie et le centre absolu : II, 72-73. III, 171. IV, 217.
- Solécisme*. Les raisons séminales : III, 135
- Substances*. Les substances : III, 145. La substance et les accidents, rôle de l'analogie : V, 317.
Voir : forme substantielle.
- Substantialité*. Le niveau de la substantialité : III, 143-146.
- Suffisance* divine : III, 104-109.
Voir Dieu.
- Suppôt* : III, 149 s. Les suppôts singuliers : III, 141-142.
- Surnaturel*. *Supernaturalis*. ὑπερφυσῆς, ὑπερκόσμιος : IV, 179-180. La « transformation » surnaturelle : VI, 358.
Voir : naturel.

T

- Temps* : V, 268. L'ombre du temps : III, 140. Le temps étranger à l'Un : III, 166. Temps et éternité : IV, 188. Indifférence d'Eckhart pour le temps et l'histoire : VI, 378. Simultanéité intemporelle de l'acte créateur avec la génération du Verbe : V, 254. Détemporalisation de l'Incarnation : VI, 378
Voir : devenir, éternité, percée
- Ténèbre* : I, 34, 38, n. 62. III, 98. Les deux ténèbres (l'indistinction de l'essence divine et la particularité des substances créées) : III, 136. La ténèbre divine : III, 136. Ténèbre et inconnaissance : IV, 196. Ténèbre du créé, voir créé.
Ténèbre : voir descente.
- Théologie* : II, 62. Théologie naturelle : IV, 197. La théologie naturelle de Maître Eckhart déterminée par le principe trinitaire : VI, 372-373. La théologie naturelle thomiste transformée en mystique par Eckhart : I, 31. Théologie positive et théologie négative chez Denys : I, 19-20.

- Thomas d'Aquin* (St). Eckhart et St Thomas : I, 22-24, 26-28, 28. II, 90-91. III, 104, 106, 121, 125. St Thomas et l'analogie de proportionnalité : V, 313-314. St Thomas et les fondements de l'analogie : V, 309-311. Caractère existentiel de la pensée de St Thomas : V, 309-311. Différence entre Eckhart et St Thomas sur la distinction des attributs : II, 89. Doctrine thomiste de l'être : I, 36 s. III, 106-107. Doctrine thomiste de l'être innommable : I, 36. Essence — existence être chez St Thomas : I, 24-25. Différence entre Eckhart et St Thomas pour l'identité essence existence en Dieu : III, 108. L'intelligible et l'intellection chez St Thomas : I, 23-25. Théologie naturelle chez St Thomas : I, 31. Différence entre Eckhart et St Thomas sur l'unité du tout : II, 78 s. Différence entre Eckhart et St Thomas sur la voie d'éminence : II, 86. Le mirage thomiste en vain poursuivi chez Eckhart : III, 161-163. St Thomas et St Augustin : I, 28-32.
- Tout*. Le « tout » universel : V, 301-302. L'Un qui est Tout : II, 72-74. Le Tout expression de l'Un : II, 73. V, 302. Le *totum potestativum* de Boèce et de Gilbert de la Porrée : V, 301-302.
- Transcendance, transcendant*. Le transcendant : V, 307. La Transcendance immanente : I, 38. La région de la Transcendance intériorisée : III, 171-173. La Transcendance intériorisée : III, 174.
- Transcendentaux* : VI, 374. Les transcendentaux appliqués à la doctrine trinitaire II, 66.
- Transformation* : IV, 186. La transformation déificatrice : VI, 358-369. La transformation « surnaturelle » : VI, 358. La transformation « en la même image » : VI, 358, 368, 369-379.
- Transfusion* de l'Essence par l'Un : III, 120
- Transparence* : III, 156-157. Transparence de l'analogie (des créatures) : V, 333-335. « Transparence » plotinienne : II, n. 210.
- Transpercer* l'enveloppe des êtres pour y saisir Dieu : V, 333.
- Trinité* : III, 98, 111, 113, 118, 119. VI, 365-367. Doctrine trinitaire : III, 108-110. V, 260. Vie intra-trinitaire : III, 115. Relations trinitaires : II, 55 s. III, 112. Le Même et l'Autre dans la Trinité : III, 119. Le processus trinitaire soumis à l'Unité-Père : VI, 366. Μονή, πρόδος, ἐπιστροφή de Proclus et le processus trinitaire chez Eckhart : VI, 366 s. Vie trinitaire et grâce : IV, 183-184. L'altérité et l'unité trinitaire prototype de tout rapport de ressemblance dans la dissemblance : V, 274. Trinité et théologie naturelle : VI, 372-373. Théologie trinitaire chez les « maîtres païens » : III, 119-120. Trinité et transcendentaux, références platoniciennes : VI, 374. Reflet de la Trinité dans l'*in quantum* : III, 112. La Trinité chez Denys : II, 61-62. La Trinité chez Gilbert de la Porrée (voir ce nom). La Trinité chez St Grégoire de Nazianze : II, 71. Trinité : voir *reduplicatio*.

U

- Un.* L'Un : II, 61, 66, 82, 86, 88, 89. III, 98, 171-173. IV, 207, 216. V, 304. L'Un identifié au Père : II, 56, 80, au « Père de toute la divinité et des créatures » (principe commun de théogonie et de cosmogonie) : II, 63, 69, 80. L'Un, Intellect paternel : II, 83, 92, 93. III, 169. L'Un comme « Nom innommable » : II, 60. L'Un comme « *nomen omninominabile* » : II, 66. L'Un et l'Être : II, 64-68. L'*Unum negalive dictum* : II, 66-68. L'Un étranger à toute dualité et opposition : V, 297. L'Un et les attributs : II, 90-91. *Unum-Verum-Bonum* : II, 67. L'Un et l'Essence : II, 96. Les deux fonctions de l'Un : identité exclusive et identité inclusive : II, 68-72. III, 108. L'Un qui est tout, l'Un et les *omnia* : II, 72-74. IV, 240. *Unum, sed non unus* : V, 274. L'Un et le multiple : V, 257-258. Rapport platonicien de l'Un et du multiple : V, 268. L'Un de Plotin : II, 63. L'Un du *Parménide* et de Plotin : II, 64. L'Un d'Eckhart rapproché de l'Intelligence de Plotin : II, 88. L'Un et l'Essence : voir Transfusion..
- Union* : IV, 208. L'union avec Dieu, rassemblement des « *omnia* » : III, 172. Voir : unité.
- Unité* : IV, 249. L'unité comme dissemblance infinie : IV, 249. L'Unité-Père et le processus trinitaire : VI, 365. L'Unité-Trinité, l'Être qui se révèle : III, 98. Degrés de l'Unité : II, 81. L'Unité-multiplicité du Verbe : II, 55. L'Unité de l'univers : II, 77-84. Unité profonde des créatures : II, 83. Le mystère de l'unité de toutes choses en Dieu : IV, n. 22. De l'assimilation à l'unité : V, 251-254. L'unité terme transcendant de l'assimilation : V, 253-254. Voir : apophase, univers. Unité-identité absolue : voir Dieu.
- Univers.* L'univers, verbe proféré : II, 54. La « complétude » de l'univers correspondant à la « plénitude » de l'Être divin : II, 94. Unité de l'univers : II, 77-84. V, 302, 305. Les deux principes primordiaux de l'univers : V, 288-290. L'univers dépassé par la créature à l'image de Dieu : IV, 178-179. Voir unité.
- Univoque* : V, 287, 319, 321. Causes univoques : V, 295 s. L'univocité de l'être : V, 296-297.

V

- Verbe.* Le « verbe » de tout agent : V, 280. Les trois modes de « verbe » : IV, 241. Le Verbe divin : II, 49. V, 286. VI, 350. Génération du Verbe : VI, 347. Raisons séminales et Verbe divin : IV, 232-242. Le Verbe comme *Ratio* et les raisons incréées : V, 268-269. Coïncidence

des paroles créatrices et du Verbe divin : V, 279 s. Le Verbe comme *semen scientiarum* : IV, 240. La polarisation du Verbe, le Verbe sans verbe : II, 50-56. Verbe intérieur et verbe extérieur : II, 54. Les deux aspects du Verbe : VI, 348-349. Uni-multiplicité du Verbe : II, 55. Le Verbe entendu deux fois (génération et création) : V, 285-286. Le Verbe silencieux : II, 55. IV, 240. L'univers comme Verbe proféré : II, 55. Le Verbe dans la création : IV, 243. Verbe et adverbe (l'homme) ; IV, 248. La grâce seconde s'identifie au Verbe IV, 183.

Verbe extérieur et génération du Verbe : voir création.

Verbe : voir Logos.

Le verbe des choses : voir raison.

Vertu : IV, 186-188.

Vie. Dieu seule Vie : III, 116. La vie : II, 49. III, 114-120 (« je vis parce que je vis »), 158. IV, 198. V, 307. VI, 350-358. L'activité intérieure de l'Un comme spontanéité vitale : III, 115. Vie, émanation des Personnes, création : III, 114-116. L'essence incognoscible des choses dans la « vie » de l'Intellect divin : III, 123. La vie identique à la grâce seconde : IV, 182.

La vie en Dieu : III, 116. Conception platonicienne de la vie : III, 114.

Voir : Dieu.

Virtuel. Être virtuel : voir être.

Vivant. Le « Vivant intellectuel incréé » : III, 119. Le « *Vivum intellectuale* », objet propre de la métaphysique : III, 119. Le « Vivant intellectuel », principe des choses : III, 123.

VIVERE : III, 124-126, 143. VI, 356-357. « Vivre », jaillissement libre : III, 116 — opération première de l'Être manifesté dans l'Un : III, 120.

Volonté : IV, 193-195.

Voie. Voie de dissemblance : IV, 199 s. Voie d'éminence : I, 15, 36. II, 43, 85. La voie d'éminence, canalisation de l'élan apophasique : I, 24. Voie de l'éminence unifiée. II, 84-96. Voie d'éminence, unificatrice des perfections : II, 95. Renonciation à l'éminence par l'opposition : IV, 200. *Via remotionis* : II, 43. Voie négative : I, 14.

Voir : apophasie.

Vrai. Le vrai : IV, 235. *Unum, Verum, Bonum* : II, 67.

TABLE DES MATIÈRES

AVANT-PROPOS DE L'ÉDITEUR	7
PRÉFACE	9
CHAPITRE PREMIER : NOMEN INNOMINABILE	13
CHAPITRE II : NOMEN OMNINOMINABILE	41
CHAPITRE III : EGO SUM QUI SUM	97
CHAPITRE IV : REGIO DISSIMILITUDINIS INFINITAE	175
CHAPITRE V : SPLENDOR IN MEDIO	251
CHAPITRE VI : IMAGO IN SPECULO	339
ABRÉVIATIONS	380
OUVRAGES ET ÉTUDES CITÉS	381
SOURCES ET CONVERGENCES	389
CITATIONS D'ECKHART	401
INDEX DES THÈMES	425
TABLE DES MATIÈRES	451
