

Université de Montréal

Accès, transmission et circulation du savoir : la proposition d'Eckhart de Hochheim

Par
Marie Laplante-Anfossi

Département de philosophie, Faculté des arts et des sciences

Mémoire présenté en vue de l'obtention du grade de maître ès arts
en philosophie, option recherche

Décembre 2020

© Marie Laplante-Anfossi, 2020

Ce mémoire intitulé

Accès, transmission et circulation du savoir : la proposition d'Eckhart de Hochheim

Présenté par

Marie Laplante-Anfossi

A été évalué par un jury composé des personnes suivantes

Anna Ghiglione
Présidente-rapporteuse

David Piché
Directeur de recherche

Jean Grondin
Membre du jury

RÉSUMÉ

Quiconque s'intéresse à la pensée de Maître Eckhart est confronté à la différence flagrante de style, voire de contenu, entre ses écrits universitaires latins et ses écrits prédicatifs en moyen haut allemand. Dès lors, la question du modèle gnoséologique auquel Eckhart adhère s'impose d'elle-même et demande d'éclaircir le savoir qu'il cherche à transmettre. C'est ainsi que le présent travail s'attèle à mettre en lumière la théorie de la connaissance eckhartienne dans le but de tirer des conclusions au sujet de la transmission du savoir opérée par Eckhart. En effet, ce projet de recherche parvient à la conclusion que les différences constatées dans les corpus proviennent d'une tentative avouée et justifiée de favoriser la transmission des savoirs à un public non universitaire à partir d'un modèle onto-gnoséologique unique, octroyant aux différences entre les corpus une intelligibilité alors qu'elles relèvent davantage de la forme du discours. Pour parvenir à ces conclusions, ce mémoire, en un premier temps, vérifie la qualité et l'importance philosophiques d'Eckhart en mettant au clair les ressorts de sa qualification de « mystique ». Une fois la rationalité de la pensée eckhartienne établie, ce mémoire se consacre dans un deuxième temps au dégagement et à l'analyse de la théorie de la connaissance eckhartienne à partir de sources primaires choisies. Enfin, en un troisième et dernier temps, ce mémoire examine le rôle et l'importance du changement de langue et de langage réalisé par Eckhart pour ouvrir sur le problème de l'accès, de la transmission et de la circulation du savoir universitaire.

Mots-clés : philosophie, histoire de la philosophie, Moyen Âge, Maître Eckhart, Eckhart von Hochheim, transmission du savoir, connaissance, pratiques savantes.

ABSTRACT

Anyone interested in the thought of Meister Eckhart is confronted with the glaring difference in style, if not in content, between his Latin academic writings and his Middle-High German predicative writings, which were addressed to two distinct communities. These apparent differences raise the question of the gnoseological model to which Eckhart adheres and require to clarify the type of knowledge he sought to transmit. The present work attempts to shed light on Eckhart's theory of knowledge in order to draw conclusions about Eckhart's transmission of knowledge. This research project concludes that the differences observed in the corpuses stem from an avowed and justified attempt to favour the transmission of knowledge to a non-academic public from a single onto-gnoseological model, giving intelligibility to the differences by understanding them as a matter of the form of discourse. In order to reach these conclusions, this dissertation, first of all, vindicates Eckhart's philosophical quality and importance by clarifying the reasons for his categorization as a “mystic”. Second, once the rationality of Eckhart's thought has been established, I will develop and analyze Eckhart's theory of knowledge as it appears in chosen primary sources. Finally, in a third stage, this dissertation examines the role and importance of the change of language achieved by Eckhart in order to offer an expression to the problem of the accessibility, transmission and circulation of academic knowledge.

Keywords: philosophy, history of philosophy, Middle Ages, Meister Eckhart, Eckhart von Hochheim, teaching, knowledge, scholarly practice.

TABLE DES MATIÈRES

Résumé.....	iii
Table des matières	v
Remerciements.....	vii
Introduction	1
1 La qualité philosophique d’Eckhart de Hochheim	9
1.1 L’étiquette de mystique.....	10
1.1.1 <i>La raison historiographique</i>	10
1.1.2 <i>La raison idéologique</i>	15
1.1.3 <i>Les perspectives divergentes sur le recours à l’étiquette</i>	19
1.2 Les ambitions philosophiques d’Eckhart.....	21
1.2.1 <i>Le procès et la condamnation doctrinale (1326-1329)</i>	21
1.2.1.1 LES SOUPÇONS DOMINICAINS.....	22
1.2.1.2 LES MOTIFS DE CONDAMNATION.....	24
1.2.2 <i>La démarche philosophique d’Eckhart</i>	27
1.2.2.1 LA VASTE ENTREPRISE : MOTIVATIONS, PROGRAMME ET VISÉES.....	28
1.2.2.2 LA CONSTANCE DES OBJECTIFS.....	32
2 Les justifications philosophiques à la transmission du savoir	35
2.1 Une théologie de l’intellect.....	37
2.1.1 <i>La nature de la raison</i>	38
2.1.2 <i>La lumière de l’intellect</i>	40
2.1.3 <i>La relation d’image de l’intellect au modèle de son principe</i>	43
2.2 L’importance de la procession.....	48
2.2.1 <i>La génération : les liens du juste à la justice</i>	50
2.2.2 <i>La réciproque de la génération et la thématique de l’aller-retour</i>	53
2.3 Le bilan sur les pratiques de circulation du savoir.....	56
3 La question de la langue et du langage	57
3.1 Le langage commun.....	58
3.1.1 <i>L’inventivité du langage eckhartien</i>	60
3.1.2 <i>La nécessité d’une interprétation au service du public</i>	63
3.2 La langue universitaire.....	68
3.2.1 <i>L’état des lieux contemporains</i>	71

3.2.2	<i>Le problème de la nouvelle lingua franca</i>	74
3.2.3	<i>La solution eckhartienne : réussites et limites</i>	77
Conclusion	82
Bibliographie	86

REMERCIEMENTS

Mes premiers remerciements vont naturellement à mon directeur de mémoire, David Piché, pour l'accompagnement intellectuel, académique et humain, en parts égales, qu'il m'a offert pendant mon parcours à la maîtrise. Sa compétence, sa disponibilité et son soutien m'ont permis de mener à bien le projet dont le présent ouvrage est l'aboutissement. Je l'en remercie sincèrement.

Je tiens également à remercier mes amies et mes amis, qui ont été d'une grande importance dans les deux dernières années et dont l'amitié m'a été vitale : les gueuses et les gueux ; Fannie, Erika, Rémi, Félix-Antoine et Marc-Kevin, pour la précieuse amitié ; Emilie Anne, Pauline et Catherine, pour la complicité réparatrice et les discussions revigorantes ; Marie-Jeanne, Jeanne, Marie Pou, Méryl, Katja, Amélie et Élisabeth, pour l'amitié constante depuis plusieurs années maintenant ; et Sophie, dont l'absence me rappelle à quel point elle me manque.

Je veux ensuite remercier Xavier, dont l'écoute, l'estime et la délicatesse m'ont souvent permis de continuer ; et pour tout le reste.

Enfin, je remercie ma famille ; mes parents, André et Lydia ; mes frères, Guillaume et François ; mes tantes, Michelle, Marie-Line et Chantale ; ma cousine Andrée-Maude et Patrick ; et ma grand-mère, Rachel ; pour leur présence et leur soutien indéfectibles, qui m'ont tenue et apaisée dans les moments les plus difficiles.

Mes derniers remerciements vont au Conseil de recherche en sciences humaines du Canada et au Fonds de recherche du Québec – Société et Culture pour avoir financé ce projet de recherche. Je remercie également le département de philosophie, la Faculté des arts et des sciences et la Faculté des études supérieures et postdoctorales de l'Université de Montréal pour les encouragements et la reconnaissance qu'elles m'ont offerts.

INTRODUCTION

Eckhart de Hochheim¹, plus souvent connu sous le nom de Maître Eckhart², jouissait d'une réputation et d'une notoriété remarquables pour l'époque médiévale d'autant plus qu'elles ont été marquées par la controverse. S'illustrant autant à l'université qu'il gagnait en popularité à l'extérieur de ses murs, Eckhart a suscité la polémique par la radicalité et l'originalité de sa pensée qui se diffusait largement, s'attirant un procès d'inquisition commandé par son propre ordre, situation alors presque inouïe. Dans ce contexte, une historienne de la philosophie est confrontée à un problème clair lorsqu'elle s'intéresse à la pensée eckhartienne. D'une part, la dualité du corpus, en allemand et en latin, rend manifestes des contradictions apparentes dans leurs enseignements respectifs, destinés à des lieux et à des publics différents. Or, d'autre part, une condamnation doctrinale s'attaque à la passation d'un savoir universitaire à un auditoire considéré

¹ Quelques repères biographiques : né à Hochheim (Thuringe) en 1260 et mort à Avignon (France) en 1328 dans l'attente de son procès, Eckhart est un philosophe-théologien dominicain de la fin du XIII^e et du début du XIV^e siècle. Il fut bachelier sententiaire de l'université de Paris en 1293 – 1294, maître de théologie en 1302 et régent deux fois, en 1302 – 1303, à la chaire de théologie réservée aux dominicains étrangers, et en 1311 – 1313. Entretemps, on sait qu'il a assuré les fonctions de premier provincial de la province dominicaine de Saxonie, dont le siège se trouvait à Erfurt, de 1303 à 1311 et qu'il a été nommé vicaire général de Strasbourg en Teutonia en 1313, chargé en particulier de la direction spirituelle des moniales (*cura monialium*). Enfin, il sera enseignant au *studium generale* de Cologne en 1323 – 1324, avant d'être visé par un procès d'inquisition dès 1326. Alain de Libera, *Maître Eckhart et la mystique rhénane*, Initiations au Moyen Âge (Paris: Cerf, 1999), 8-11.

² Une précision nominale s'impose ici. Si l'habitude s'est imposée d'elle-même, il ne sera pas question de désigner ici Eckhart de Hochheim sous l'expression courante de Maître Eckhart. Ce choix est principalement motivé par un souci de précision historique. Tout d'abord, dès le XII^e siècle, « le renouveau scolaire s'est donc accompagné d'une spectaculaire promotion des maîtres issus des écoles, les *magistri* ». L'appellation de « maître » provient de cette manière en partie de la dénomination médiévale d'usage pour désigner les enseignants, c'est-à-dire, de manière très générale, les « lettrés compétents, maîtrisant les disciplines savantes et toutes les techniques de l'écrit ». Or, avec l'essor des universités aux XIII^e et XIV^e siècles, des grades avec épreuves sont introduits : le titre de maîtres, si tous les philosophes-théologiens le possèdent, est réservé aux enseignants qualifiés. Ainsi, Eckhart possède l'épithète parce qu'il fut maître à Paris grâce à son grade de bachelier sententiaire. Davantage, l'épithète de « maître » accolée au nom d'Eckhart provient de son mandat de prédication en vertu de son appartenance à l'ordre des Dominicains auprès des populations religieuses d'Allemagne, pour lesquelles il devait incarner le *leisemeister* (maître de lecture) et le *leibemeister* (maître de vie), c'est-à-dire qu'il devait à la fois lire et interpréter les textes sacrés en plus d'incarner les leçons de ses enseignements. Comme le dit Alain de Libera, le théologien devait à la fois être « maître du sens, modèle de conduite et conducteur modèle ». Suivant cet état de fait, le choix de renoncer à l'épithète « maître » se justifie par la volonté de démystifier Eckhart : tout comme l'ensemble des enseignants du Moyen Âge jouissaient du titre de maître, la prédication auprès des populations religieuses était une tâche normale et obligatoire pour les membres de l'Ordre des Frères prêcheurs. Bref, désigner Eckhart par son prénom, sans épithète, permet essentiellement de le rapporter à des référents plus neutres – maître à l'université de Paris et dominicain, comme Thomas d'Aquin et Albert le Grand – afin de laisser le champ libre aux précisions et aux clarifications que ce mémoire vise à apporter. Christophe Charle et Jacques Verger, *Histoire des universités: XIIIe-XXIe siècle*, 1^{re} éd., Quadrige manuels (Paris: Presses Universitaires de France, 2012), 10, 37-38; Alain de Libera, *Penser au Moyen Âge*, Chemins de pensée (Paris: Seuil, 1991), 303; Kurt Flasch, *Maître Eckhart: philosophe du christianisme*, trad. par Catherine König-Pralong, Bibliothèque des philosophies (Paris: Vrin, 2011), 8-11.

inapte, soulignant au contraire une pensée et un enseignement problématiques, mais unifiés. S'il est clair qu'il me faudra d'abord trouver quel savoir Eckhart enseigne, la question qui s'impose, de ma perspective, c'est surtout : pourquoi l'enseigne-t-il de cette façon, au péril de sa notoriété, voire de sa vie ?

L'originalité de la recherche entreprise dans ce mémoire est ainsi d'adopter une perspective thématique³ en partant du constat de la singularité de la démarche eckhartienne à l'égard de la transmission du savoir universitaire. La construction argumentative de ce mémoire se bâtit en trois temps. Le premier chapitre nourrit l'objectif d'établir la qualité philosophique d'Eckhart et se consacre ainsi à éclaircir les implications de l'étiquette de « mystique » accolée à son nom. Il s'agit, dans ce premier temps, d'apporter des précisions historiques et terminologiques qui permettront de délimiter le problème philosophique auquel Eckhart s'attaque et de cerner le type de savoir qu'il cherche à transmettre. C'est ainsi que le deuxième chapitre abordera de front l'argumentation philosophique étayant le modèle gnoséologique développé par Eckhart. Ce sera l'occasion de saisir les convictions et les justifications théologico-philosophiques d'après lesquelles Eckhart a contribué à la démocratisation de l'accès au savoir universitaire. Une fois l'unité de la théorie de la connaissance établie et les motifs de sa transmission exposés, le troisième et dernier chapitre sera en mesure d'examiner la forme des discours en abordant les questions des changements de langue et de langage d'après les publics auxquels Eckhart enseignait, permettant d'explicitier la nature et la raison des changements observés entre les deux corpus. C'est en suivant ce dernier aspect que l'ultime section de ce mémoire offrira la formulation du problème de l'accessibilité, de la transmission et de la circulation du savoir universitaire dans la société contemporaine.

En regard de la littérature actuelle, si tout un chacun relève l'aspect inhabituel d'un enseignement extra-universitaire de la teneur de celui qu'a réalisé Eckhart, il semble qu'il n'ait pas encore été pris comme objet d'étude. Néanmoins, les différents aspects réunis autour de ce fil d'Ariane impliquent autant l'enseignement universitaire que la prédication allemande, la compréhension d'une pensée philosophique et théologique complexe et d'un contexte social, culturel et intellectuel distant du nôtre de plusieurs manières. Dans cette optique, Alain de Libera

³ Ce mémoire s'inscrit généralement dans l'approche de l'*enquête thématique* en philosophie médiévale. Claude Panaccio, « Précis de Récit et reconstruction », *Philosophiques* 46, n° 2 (2019): 379, <https://doi.org/10.7202/1066776ar>.

a significativement contribué à la compréhension de l'inscription et de la contribution d'Eckhart à la théologie mystique, notamment dans ses ouvrages *Maître Eckhart et la mystique rhénane*⁴ et *La mystique rhénane. D'Albert le Grand à Maître Eckhart*⁵. Ces études lui ont également permis de clarifier le travail réalisé par Eckhart dans sa tâche de prédicateur dans les pays du Rhin, sans compter les traductions qu'il a offertes des textes de ce corpus qui sont parvenus jusqu'à nos jours. De la même manière, il est impossible de passer sous silence le travail de Kurt Flasch, grâce à qui la radicalité philosophique d'Eckhart est entrée dans l'univers intellectuel contemporain, d'après la démonstration réalisée dans son livre *Maître Eckhart. Philosophe du christianisme*⁶, sans compter l'exposition méthodique, claire et proprement philosophique de son cheminement intellectuel. Enfin, le modèle gnoséologique eckhartien a été mis en lumière grâce à la contribution exceptionnelle de Julie Casteigt dans son ouvrage *Connaissance et vérité chez Maître Eckhart. Seul le juste connaît la justice*⁷, inscrivant les thèmes centraux de la pensée eckhartienne dans un travail de synthèse autour de la connaissance et surtout de la connaissance vraie. C'est ainsi de manière transversale que ce mémoire s'inscrit dans la littérature actuelle et met à contribution l'érudition et le travail de recherche réalisé, entre autres, par ces philosophes médiévistes.

Trois perspectives méthodologiques – historique, analytique et dialogique – sont sollicitées dans les deux ambitions – explicative et argumentative – de ce mémoire. La première ambition, que j'ai nommée explicative, s'inscrit dans l'esprit de la « reconstruction » conceptualisée par Claude Panaccio⁸, c'est-à-dire qu'une part importante de ce mémoire résidera dans l'explicitation de la pensée d'Eckhart de Hochheim. En effet, il est primordial de saisir et d'expliciter la pensée étudiée afin d'en faire ressortir l'intelligence, mais également les problèmes conceptuels auxquels elle est confrontée. Principalement, cette ambition permettra de défendre la thèse suivant laquelle Eckhart n'est pas un mystique au sens commun du terme, certainement pas d'une manière qui disqualifierait sa pensée du champ philosophique, grâce à la démonstration de l'unité des écrits latins et allemands. À cette fin, j'emploierai une méthodologie double : historique et analytique. Le versant historique permettra, partant de l'étude attentive des sources premières, de les replacer

⁴ Libera, *Maître Eckhart et la mystique rhénane*.

⁵ Alain de Libera, *La mystique rhénane : D'Albert le Grand à Maître Eckhart* (Paris: Seuil, 1994).

⁶ Flasch, *Maître Eckhart*.

⁷ Julie Casteigt, *Connaissance et vérité chez maître Eckhart: seul le juste connaît la justice*, Études de philosophie médiévale 91 (Paris: Vrin, 2006).

⁸ Claude Panaccio, *Récit et reconstruction: les fondements de la méthode en histoire de la philosophie*, Analyse et philosophie (Paris: Vrin, 2019), 13.

dans leur contexte historique, culturel et intellectuel afin de mettre en lumière la pertinence et l'originalité de la pensée d'Eckhart, de même que les influences et les spécificités de l'époque. Quant à lui, le versant analytique s'attèlera à faire ressortir la cohérence proprement philosophique déployée par Eckhart en rendant explicite les concepts-clés et la structure de l'argumentation mobilisée. J'estime que la force de cette double méthodologie se retrouve dans sa balance : autant les précisions historiques sont nécessaires pour souligner les différences entre le monde médiéval et le monde actuel, afin que les pensées étudiées soient comprises dans leur pertinence, autant l'analyse conceptuelle permet d'accentuer les éléments transhistoriques tels que valorisés par la discipline philosophique, ce qui autorise leur traitement philosophique.

La seconde ambition, que j'ai identifiée comme argumentative, relève de la thèse continuiste en histoire de la philosophie, c'est-à-dire de la position « qui maintient la pertinence de l'histoire de la philosophie pour la philosophie contemporaine, dans sa dimension aussi bien doctrinale qu'historique⁹ ». Je tâcherai en effet, en filigrane de la démonstration à visée explicative et de manière plus frontale dans la dernière section de ce mémoire, de convaincre mon lecteur que le problème de l'accès, de la transmission et de la circulation du savoir universitaire dans la société auquel Eckhart est confronté met en lumière une piste de réflexion pertinente pour la collectivité d'aujourd'hui, considérant qu'il s'agit toujours d'un problème d'actualité. Cette ambition n'est pas une idiosyncrasie. Pour l'appuyer, je me référerai à deux ouvrages récents, des mondes francophone et anglo-saxon, qui soutiennent chacun une perspective convergente à la mienne. De cette manière, Claude Panaccio a publié l'an dernier *Récit et reconstruction. Les fondements de la méthode en histoire de la philosophie*. Dans ce livre, Panaccio s'applique à démontrer que ce qu'il nomme « le dilemme de MacIntyre » est surmonté dans la pratique par les historiennes et les historiens de la philosophie. Le dilemme se construit comme ceci :

Soit on lit les philosophes du passé en fonction des discussions d'aujourd'hui et l'on sombre alors dans l'anachronisme en les reformulant et en les amputant de ce qu'elles ont d'étrange à nos yeux ; soit on s'efforce d'en préserver les caractères distinctifs jusque dans

⁹ Jimmy Plourde, « Histoire de la philosophie, historiographie et philosophie : réflexions critiques au sujet de la portée de la thèse de la pertinence philosophique de l'histoire de la philosophie », *Philosophiques* 46, n° 2 (2019): 381, <https://doi.org/10.7202/1066777ar>.

le détail et d'en replacer chaque aspect dans le contexte social et intellectuel qui l'a vu naître, et l'on en fait alors des pièces de musée, dont le seul intérêt relève de leur exotisme¹⁰.

Autrement dit, suivant ce dilemme, il n'y aurait pas de manière de rendre pertinent le travail effectué ni par les philosophes du passé ni par les philosophes actuels s'intéressant à la pensée de ceux-ci. À ce problème, Panaccio présuppose ce que Jimmy Plourde nomme « la thèse de la pertinence philosophique de l'histoire de la philosophie », qui se divise en deux sous-thèses, désignées par « la thèse de l'intérêt de l'histoire » et « la thèse de l'utilité de l'historiographie », et tente de dégager les conditions de possibilité de cette pertinence¹¹. En effet, Panaccio défend que « rien ne s'oppose en principe à ce que les œuvres philosophiques du passé soient pertinentes pour les discussions philosophiques d'aujourd'hui¹² ». Quoiqu'il s'agisse d'une position modérée, elle abonde dans le sens du projet de ce mémoire : si le travail pour démontrer la pertinence d'un discours du passé au présent reste à accomplir, aucune contradiction de principe n'empêche d'aborder une telle ambition.

De fait, la thèse générale soutient la pertinence philosophique de l'histoire de la philosophie en vertu de sa capacité à contribuer à la réflexion philosophique contemporaine. Cette contribution peut s'exprimer de deux manières principales, qui se rapportent chacune à une sous-thèse. Celle qui m'intéresse au premier chef est la thèse de l'intérêt de l'histoire, qui appuie la capacité de l'histoire, c'est-à-dire de l'ensemble des contributions philosophiques du passé, à concourir à la réflexion sur des problèmes de philosophie actuels¹³. C'est à partir de cette thèse, et en prenant comme point d'appui ce que Panaccio n'a cessé de défendre : les *problèmes* philosophiques transcendent les contextes particuliers dans lesquels ils se découvrent¹⁴, que j'estime que le problème de l'accessibilité du savoir universitaire peut subir un traitement philosophique et qu'il s'agit d'un problème relevant de la philosophie politique et de la philosophie de l'éducation. En

¹⁰ Panaccio, *Récit et reconstruction*, 12.

¹¹ Plourde, « Histoire de la philosophie, historiographie et philosophie », 382-83; Claude Panaccio, « Réponses à mes critiques », *Philosophiques* 46, n° 2 (2019): 419, <https://doi.org/10.7202/1066780ar>.

¹² Panaccio, *Récit et reconstruction*, 125.

¹³ La thèse de l'utilité de l'historiographie milite quant à elle pour la contribution de la discipline qu'est l'histoire de la philosophie à être en mesure de comprendre et d'évaluer les apports philosophiques du passé (Plourde, « Histoire de la philosophie, historiographie et philosophie », 383.) Je prends, pour ma part, cette thèse pour acquise : la pertinence de la discipline dans laquelle ce mémoire s'inscrit est prise pour acquise ici.

¹⁴ Panaccio, *Récit et reconstruction*, 100-114.

bref, j'affirme donc l'intérêt d'un examen d'une pensée philosophique du passé pour aborder un problème de philosophie *pratique* auquel la collectivité doit faire face.

C'est d'ailleurs dans cette perspective que Stephen Boulter a publié l'an dernier un livre consacré à la défense de l'intérêt de la discipline philosophique en général, et en particulier de la philosophie médiévale, dans l'optique des défis auxquels la société actuelle est confrontée :

The *most pressing* [challenges facing contemporary society] are of a distinctly philosophical nature, and they are not amenable to treatment by the methods of other disciplines. [...] I will be at pains to show that *the philosophical framework best placed to deal with these contemporary challenges* was developed by the scholastic philosophers and theologians of the Middle Ages¹⁵.

Si Boulter entreprend une démonstration colossale – nécessitée par la force de sa position – dans l'optique spécifique de soutenir un ensemble précis de trois thèses normatives dans le domaine social (économique, éthique et politique), il n'en reste pas moins qu'il s'agit d'une tentative érudite et actuelle visant à défendre la pertinence d'une réponse philosophique s'inspirant des philosophes du passé à des problèmes contemporains. C'est pour cette raison que l'appareil conceptuel informant les réponses offertes par les philosophes médiévaux recèle encore un intérêt. Toutefois, Boulter estime que l'étude stricte du passé n'est pas suffisante. En effet, d'après lui, pour qu'un discours philosophique soit pertinent, il faut qu'il trouve son écho dans le monde actuel – qui ne se réduit pas au monde académique – et qu'il soit éclairant pour la société contemporaine :

A philosophy that matters must be at home in the real world. A philosopher who hopes to offer a prospect of compelling resolutions [to those outside the halls of academe] must take on board [the presuppositions of the sciences and of our social order] and then deal with the tensions to be found within them¹⁶.

¹⁵ « Les défis les plus pressants auxquels la société contemporaine est confrontée sont d'une nature proprement philosophique et ne peuvent être traités adéquatement par d'autres disciplines. [...] Je consacrerai tous mes efforts à démontrer que le cadre philosophique le plus approprié pour réfléchir ces défis contemporains a été développé par les philosophes scolastiques et les théologiens du Moyen Âge ». Ma traduction de Stephen Boulter, *Why Medieval Philosophy Matters* (Bloomsbury Publishing Plc, 2019), 1-2, <https://doi.org/10.5040/9781350094192>.

¹⁶ « Une philosophie pertinente doit trouver sa place dans le monde dans lequel on vit. Un philosophe qui espère offrir des solutions à ceux qui se tiennent en dehors des universités doit prendre en compte les présuppositions des sciences et de la société et s'attaquer aux tensions qui se retrouvent entre elles ». Ma traduction, Boulter, 23.

C'est pourquoi j'ai nommé dialogique la méthodologie employée : je m'attèlerai à faire dialoguer les pensées médiévales et contemporaines. La principale critique à laquelle je prête le flanc est celle de l'anachronisme. Or, j'estime que, pairée à la première ambition de ce mémoire, le travail présenté évitera cet écueil. De la même manière, quoique cette ambition soit plus humble que la première, j'ai la conviction que le travail réalisé en histoire de la philosophie possède une pertinence, certainement dans le développement du savoir humain, mais également dans la réflexion sur des problèmes particuliers auxquels nous sommes confrontés. C'est dans cette perspective que je tiens à ce qu'une partie du travail accompli dans ce mémoire y soit consacré.

L'analyse présentée s'appuie principalement sur deux textes de source première : le *Prologue* du *Commentaire de l'Évangile selon Jean*¹⁷ pour les écrits latins et le traité *De l'homme noble*¹⁸ pour les écrits allemands. Ce choix se justifie par la nature de chacun de ces écrits : le *Commentaire de l'Évangile selon Jean* est considéré comme l'écrit latin le plus philosophique¹⁹ d'Eckhart, alors que le traité *De l'homme noble* est généralement considéré comme l'écrit allemand le plus mystique²⁰. Ainsi, si la cohérence philosophique entre les deux arrive à être démontrée, ce sont les « deux extrêmes » de la pensée eckhartienne qui seront rassemblés. Autrement, si une scission doit être aperçue, elle sera des plus saillantes. Le choix du *Prologue* plutôt que de l'ensemble du *Commentaire* se justifie par sa disponibilité en français : le reste du *Commentaire*, s'il a été édité, n'a pas encore été traduit dans son ensemble. Le *Prologue* offre néanmoins un aperçu (environ 170 pages en français) et les éléments clés de ce qui est à venir, me permettant un accès direct à la pensée d'Eckhart, sans compter l'appareil de notes offrant des références complémentaires. Également, plusieurs des passages du *Commentaire* dans son ensemble se retrouvent cités dans les ouvrages de littérature secondaire²¹. En effet, étant donné la nature philosophique de celui-ci, il est abondamment lu, sollicité et commenté par les historiennes

¹⁷ Eckhart, *Le Commentaire de l'Évangile selon Jean. Le Prologue (chap. 1, 1-18)*, trad. par Alain de Libera, Edouard-Henri Wéber, et Emilie Zum Brunn, 6 vol., *L'Œuvre latine de Maître Eckhart* (Paris: Éditions du Cerf, 2011).

¹⁸ Eckhart, « De l'homme noble », dans *Traité et sermons*, trad. par Alain de Libera (Paris: Flammarion, 1995), 173-83.

¹⁹ Flasch, *Maître Eckhart*, 197.

²⁰ En effet, Eckhart y aborde le thème de la divinisation de l'homme, thème controversé qui circulait abondamment dans les milieux hérétiques auxquels Eckhart devait offrir le contrepoids. Marie-Anne Vannier, « L'homme noble, figure de l'œuvre d'Eckhart à Strasbourg », *Revue des Sciences Religieuses* 70, n° 1 (1996): 79, <https://doi.org/10.3406/rscir.1996.3347>.

²¹ Entre autres, Flasch, *Maître Eckhart*, 197-222; Casteigt, *Connaissance et vérité chez maître Eckhart*, 468-70. Flasch consacre deux chapitres de son livre à l'ouvrage et Casteigt, dans l'index auquel je me réfère, indique des centaines de références et de passages cités du texte de source première dans son ouvrage.

et les historiens de la philosophie médiévale. En outre, le choix du traité *De l'homme noble* se justifie par la certitude de son authenticité possédée par la communauté scientifique : c'est un des deux seuls traités dont on sait provenir de la main d'Eckhart lui-même²².

J'ai exclu les autres écrits scolastiques d'Eckhart à cause du petit nombre possédé²³ et de leur difficulté d'accès²⁴. C'est pour la même raison que je ne considère pas les *Sermons latins* : le caractère fragmentaire des écrits et l'unique traduction en français disponible²⁵, qui a été peu commentée et citée²⁶, rendent le travail trop ardu pour le présent travail. Quant aux *Sermons allemands*, qui sont disponibles en plusieurs traductions reconnues²⁷, j'y ferai des références occasionnelles, lorsqu'une formulation se trouvera particulièrement éclairante par exemple, mais étant donné leur abondance – sans compter les ambiguïtés de datation et de fiabilité – j'ai préféré restreindre mon champ d'analyse afin de pouvoir en offrir une plus précise et plus complète.

²² Wolfgang Wackernagel, *Ymagine denudari: éthique de l'image et métaphysique de l'abstraction chez maître Eckhart* (Paris: J. Vrin, 1991), 20.

²³ Flasch, *Maître Eckhart*, 97-99.

²⁴ La grande entreprise de de Libera, Weber et Zum Brunn, qui nourrissait l'ambition de traduire entièrement les œuvres latines en français, s'est arrêtée après deux tomes (Eckhart, *Le Commentaire de la Genèse ; Précédé des Prologues*, trad. par Fernand Brunner et Alain de Libera, vol. 1, L'Œuvre latine de maître Eckhart (Paris: Cerf, 1984); Eckhart, *Le Commentaire de l'Évangile selon Jean. Le Prologue.*) C'est maintenant dans le monde anglophone que les traductions commencent à être publiées, mais elles restent fragmentaires. Voir Markus Vinzent, « Eckhart's Early Teaching and Preaching in Paris », dans *Meister Eckhart in Paris and Strasbourg*, éd. par Dietmar Mieth et al., 2017, 209-65; Markus Vinzent, « “Questions on the Attributes (of God)” : Four Rediscovered “Parisian Questions” of Meister Eckhart », *The Journal of Theological Studies* 63, n° 1 (2012): 156-86.

²⁵ Eckhart, *L'œuvre des sermons Erfurt, Paris, Strasbourg, Cologne*, éd. par Marie-Anne Vannier, trad. par Jean Devriendt (Paris: Les Éd. du Cerf, 2010).

²⁶ J'ai recensé deux comptes-rendus de l'ouvrage datant de l'année de sa publication, mais aucun article ne travaillant à partir de celui-ci : André Haquin, « Maître Eckhart, L'Œuvre des Sermons. Erfurt-Paris-Strasbourg-Cologne. Introduction, traduction et annotations par Jean Devriendt. Préface par Marie-Anne Vannier (coll. Sagesses chrétiennes). 2010 », *Revue Théologique de Louvain* 41, n° 4 (2010): 586-586; Hervé Pasqua, « Maître Eckhart, L'Œuvre des Sermons. Erfurt-Paris-Strasbourg-Cologne. Traduction, introduction et notes par Jean Devriendt. Préface par Marie-Anne Vannier », *Revue Philosophique de Louvain* 108, n° 2 (2010): 377-81.

²⁷ Eckhart, *Sermons*, trad. par Jeanne Ancelet-Hustache (Paris: Seuil, 2003); Eckhart, *Oeuvres de Maître Eckhart : Sermons-traités*, trad. par Paul Petit (Paris: Gallimard, 1942); Eckhart, *Traité et sermons*, trad. par Alain de Libera (Paris: Flammarion, 1995); Eckhart, *Les Sermons*, trad. par Gwendoline Jarczyk et Pierre-Jean Labarrière, *Spiritualités vivantes* (Paris: Albin Michel, s. d.).

1 LA QUALITÉ PHILOSOPHIQUE D'ECKHART DE HOCHHEIM

Quoiqu'elle puisse paraître inoffensive au premier abord, l'habitude de subsumer la pensée philosophique et théologique d'Eckhart de Hochheim sous la « mystique » possède une véritable incidence sur la manière dont elle est appréhendée. D'une part, l'étiquette de « mystique » est le prétexte pour disqualifier la pensée eckhartienne du champ de la philosophie : un mystique, dans l'acception populaire du terme, ne fait preuve d'aucune rationalité. Bien plutôt, il s'abandonne à une foi aveugle ; ardente, charnelle et passionnée. Or, ces accusations prennent racine exclusivement dans les écrits allemands, desquels proviennent généralement les « preuves » de cette catégorisation. En effet, Eckhart est connu pour la dualité de son corpus : il a rédigé en latin et en allemand. Les premiers écrits relèvent de sa formation et de son enseignement universitaire et scolastique, alors que les deuxièmes sont le fruit de sa prédication à Strasbourg et à Cologne²⁸. D'autre part, donc, l'utilisation indifférenciée de l'étiquette de « mystique » invisibilise une partie importante de la production intellectuelle d'Eckhart. Davantage, elle suggère également la souveraineté d'un corpus allemand²⁹ en opposition à un corpus latin.

De cette manière, l'utilisation de l'étiquette de « mystique » soulève trois problèmes majeurs pour une historienne de la philosophie médiévale qui travaille sur Eckhart. Tout d'abord, est-ce que les écrits allemands peuvent véritablement être considérés indépendants des écrits latins ? Ensuite, de quelle manière est-il possible de qualifier de « mystique » la production intellectuelle d'Eckhart ? Enfin, est-ce que les limites de cette qualification peuvent disqualifier Eckhart d'un intérêt et d'une validité philosophique ? Ce sont les questions auxquelles ce premier chapitre tentera d'offrir des réponses³⁰. Je tâcherai donc, dans un premier temps, d'identifier les facteurs ayant déterminé

²⁸ Eckhart assumait ses responsabilités de prédication en tant que frère dominicain : « Une vue plus ancienne a aussi été réfutée, elle affirmait que les sermons allemands avaient d'abord été prononcés et réunis dans des couvents de nonnes. Loris Sturlese a pu montrer qu'Eckhart n'avait eu aucune mission spéciale relative à la *cura monialium*. Plus personne ne pourra désormais expliquer les sermons d'Eckhart à partir de la prétendue psychologie de son public féminin. » Flasch, *Maître Eckhart*, 224.

²⁹ Comme le démontrent les études de Loris Sturlese, les plus récentes trouvailles au sujet des écrits allemands d'Eckhart permettent d'affirmer la constitution d'un véritable corpus plutôt qu'une constitution fragmentaire de ce qui nous est parvenu. Or, ce n'est pas parce que la rédaction des sermons allemands d'Eckhart suivait un ordre chronologique, nous permettant de systématiser leur rassemblement, que nous pouvons affirmer du même souffle leur autonomie. Loris Sturlese, « Y a-t-il eu un corpus de sermons allemands de Maître Eckhart ? Observations liturgiques au sujet de questions d'actualité en histoire de la philosophie », dans *Maître Eckhart*, éd. par Julie Casteigt, Les Cahiers d'Histoire de la Philosophie (Paris: Les Éditions du Cerf, 2012), 79-103.

³⁰ Le deuxième chapitre sera également consacré à solidifier les réponses apportées à ces questions, notamment à la première, en offrant une démonstration de l'unité conceptuelle et argumentative entre un écrit latin et un texte allemand.

l'utilisation et la pérennité de l'étiquette de « mystique » irrémédiablement accolée au nom d'Eckhart. Je dégagerai également les différentes façons qu'ont les historiennes et les historiens de la philosophie médiévale de la considérer. Dans un deuxième temps, je me pencherai sur la condamnation doctrinale par laquelle Eckhart fut visée : possédant la traduction de celle-ci, j'examinerai plus en détail les raisons pour lesquelles, dans l'épistémé médiévale, certaines propositions d'Eckhart furent prises pour hérétiques. Enfin, j'offrirai à Eckhart l'occasion de se prononcer lui-même sur son entreprise. Pour ce faire, j'en appellerai au *Prologus generalis*, le prologue général parmi les *Prologi* de l'*Opus tripartitum*³¹, œuvre qui devait être l'aboutissement et l'achèvement de la production intellectuelle et de la vision existentielle eckhartiennes.

1.1 L'ÉTIQUETTE DE MYSTIQUE

L'étiquette de « mystique » et les acceptions de cette appellation possèdent une polysémie qui obscurcit souvent le dessein dans lequel cette désignation est sollicitée. Ni l'origine ni la définition n'est clairement établie lorsqu'une référence lui est faite : il est généralement pris pour acquis que la lectrice sait de quoi il en ressort. Or, il s'agit d'un concept minimalement problématique lorsqu'il sert de catégorisation à un philosophe-théologien, comme il a été explicité plus tôt. Néanmoins, des philosophes se sont penchés sur cette question : j'ai dégagé deux raisons principales qui expliquent l'utilisation du terme « mystique » lorsqu'il est question d'Eckhart ; une raison que j'ai nommée historiographique et l'autre, idéologique. Ces explications permettront de préciser dans quel sens Eckhart est un mystique et d'exposer ensuite la façon dont les historiennes et les historiens de la philosophie pensent que cette désignation devrait être utilisée.

1.1.1 La raison historiographique

L'usage de l'étiquette de « mystique » se justifie tout d'abord suivant une raison historiographique, c'est-à-dire relevant d'une catégorisation créée pour désigner une période ou un courant dans le récit de l'histoire par celles et ceux qui l'écrivent. Or, le premier quiproquo réside dans la référence plurielle de cette étiquette : elle est en effet accolée à la pensée et à la pratique de courants distincts

³¹ Eckhart, *Parisian Questions and Prologues*, trad. par Armand A. Maurer, Books Collection (Toronto: Pontifical Institute of Mediaeval Studies, 1974), <http://www.deslibris.ca/ID/420550>.

entrés en dialogue au Moyen Âge, s'inscrivant tous deux dans la mouvance de la théologie mystique chrétienne, soient la mystique des béguines et la mystique rhénane³².

Ce que je désigne ici comme la mouvance de la théologie mystique chrétienne fait référence, suivant la distinction éclairante de Fred Dallmayr, à un type de religiosité « verticale », c'est-à-dire « a “gnostic” or illuminationist type oriented toward unity with God³³ ». Apparu dès les premiers temps du christianisme, ce type de religiosité, et la théologie « apophatique »³⁴ qui lui est liée, est connu par les médiévaux suivant l'expression que lui a donnée le Pseudo-Denys l'Aréopagite marquée par la thèse de la divinisation de l'âme comme but de la création³⁵. En effet, la mystique est caractérisée par cet engagement envers la transcendance divine : il s'agit d'une pratique spirituelle visant l'union avec Dieu au moyen de prières et de médiation – d'un travail dirigé vers l'intériorité, où se trouverait, pour plusieurs doctrines religieuses ayant une orientation mystique, la clé. Dallmayr distingue cette religiosité verticale d'une religiosité « horizontale », qui préconiserait un engagement auprès de ses semblables à une implication visant la transcendance divine. De cette manière, Dallmayr parle d'une approche monologique, par contraste au dialogue ou à la conversation avec ses semblables³⁶.

Néanmoins, cette définition de la mystique n'est pas exhaustive alors que c'est la mystique des béguines, femmes religieuses pratiquant une spiritualité chrétienne au XIV^e siècle, qui est abordée. Le mouvement des béguines est né vers 1210, dans les environs de Liège. Il s'est répandu rapidement, jusqu'à devenir particulièrement imposant en Allemagne³⁷. À Strasbourg, où Eckhart fut envoyé, on parle de 85 béguinages regroupant près d'un millier de béguines³⁸. Ces femmes se regroupaient donc en un mouvement, se réclamant du célibat, ayant fait vœu au divin, de manière

³² Libera, *Penser au Moyen Âge*, 302.

³³ Fred Dallmayr, « Modes of Religious Spirituality: Some Christian and Islamic Legacies », dans *Spiritual Guides, Pathfinders in the Desert* (University of Notre Dame Press, 2017), 96, <https://doi.org/10.2307/j.ctvpj743b.9>.

³⁴ La théologie apophatique est aussi appelée théologie négative, c'est-à-dire une théologie dont le vocabulaire est marqué par la négation étant donné l'insuffisance de l'homme à saisir Dieu de manière adéquate. Pour des études plus approfondies sur ce thème, voir entre autres Vladimir Lossky, *Théologie négative et connaissance de Dieu chez Maître Eckhart* (Paris: Vrin, 1998); Emilie Zum Brunn et Alain de Libera, *Maître Eckhart. Métaphysique du verbe et théologie négative* (Paris: Beauchesne, 1984).

³⁵ Libera, *La Mystique rhénane*, 53.

³⁶ Dallmayr, « Modes of Religious Spirituality », 96.

³⁷ Des traces écrites de la moitié du XIII^e siècle font état qu'un « millier ou plus d'entre elles vivent rien qu'à Cologne ». Libera, *Penser au Moyen Âge*, 306.

³⁸ Marie-Anne Vannier, « Maître Eckhart à Strasbourg (1313-1323/1324) », dans *Voici Maître Eckhart*, éd. par Emilie Zum Brunn (Grenoble: Éditions Jérôme Millon, 1994), 342.

analogue aux sœurs religieuses, mais n'appartenant à aucun ordre religieux et n'adoptant pas le mode de vie reclus³⁹. De cette manière, deux traits méritent d'être soulignés : non seulement les béguines participaient à la vie collective – floutant définitivement la ligne entre les religiosités verticale et horizontale de Dallmayr – mais elles provenaient également des milieux populaires de l'époque, c'est-à-dire qu'elles ne savaient ni lire ni écrire et se retrouvaient, conséquemment, à discuter et à débattre spontanément avec leurs semblables, d'aucune manière des autorités en la matière, de questions spirituelles et théologiques, les rendant plus susceptibles d'être influencées par les sectes radicales.

De cette manière, les pratiques des béguines déplaisaient aux institutions religieuses, à tel point que « the name “beguine” arose around 1200 as a rebuke which was supposed to mark them as heretics⁴⁰ ». Condamnées d'avance, les béguines représentaient un enjeu politique important. De fait, comme le souligne Grace M. Jantzen, « as soon as [it is considered] that a person who was acknowledged to have direct access to God would be in a position to challenge any form of authority [...] the question of who counts as a mystic is a way of immediate political importance⁴¹ ». À l'évidence, l'Église veut conserver sous sa garde le chemin vers la félicité ; autrement, son pouvoir s'en verrait significativement miné. C'est pourquoi, non seulement l'Église se devait de sécuriser son pouvoir sous le couvert de rapatrier en ses rangs ces brebis égarées et sujettes aux hérésies, mais elle avait avantage à reléguer la mystique à des expériences privées et subjectives, ne pouvant dès lors influencer les décisions sociales et politiques⁴².

Ainsi, c'est la mystique comprise comme une expérience intense, subjective et ineffable au cours de laquelle la béguine se retrouve dans un état psychophysique particulier, suivant une conscience altérée, duquel ressort une connexion vécue avec la divinité qu'il faut interroger. En effet, ce qui est entendu par mysticisme réfère souvent à cet état charnel, vécu, permis par une foi ardente et un désir du divin, ce qui le disqualifie du même souffle du champ de la rationalité. Il est indéniable de l'aspect vécu fait partie du discours mystique. Par exemple, les béguines Mechtilde de

³⁹ Libera, *Penser au Moyen Âge*, 306-7.

⁴⁰ Herbert Grundmann, Steven Rowan, et Robert E. Lerner, « German Mysticism, Beguines, and the Heresy of the “Free Spirit” », dans *Religious Movements in the Middle Ages* (University of Notre Dame Press, 1995), 242, <https://www.jstor.org/stable/j.ctvpj7dp4.18>.

⁴¹ Grace M. Jantzen, « Feminists, Philosophers, and Mystics », *Hypatia* 9, n° 4 (1994): 186.

⁴² Jantzen, 187.

Magdebourg et Marguerite Porete qualifient l'âme d'épouse ou de vierge au divin⁴³ – de la même manière qu'Eckhart parlera de l'âme comme d'une épouse vierge⁴⁴. Néanmoins, cet aspect n'est pas nouveau : aux racines de la mystique dans les écoles du XI^e siècle, les pères retranscrivaient par écrit leurs visions, sous forme de dialogue entre le Christ et leur âme aimante⁴⁵. Les expériences vécues ne constituent donc pas un problème a priori ; elles le deviennent lorsqu'elles sont vécues à l'extérieur du champ d'autorité de l'Église, qui conséquemment ne considérait plus les béguines comme hérétiques si elles entraient dans ses rangs⁴⁶. C'est de cette manière que les idées théologiques des béguines sont entrées dans la sphère dominicaine⁴⁷. En effet, la mystique des béguines partage les lieux propres à la mystique rhénane et ce sont les mystiques rhénans qui furent leurs directeurs spirituels, sans compter que les deux s'inscrivent dans la lignée des mystiques scolastiques développées dans les écoles chrétiennes.

Or, plus spécifiquement, la mystique rhénane (ou allemande⁴⁸) fait quant à elle référence à « la scolastique dominicaine allemande⁴⁹ », c'est-à-dire à un mouvement de pensées propre à une région, une époque et une langue⁵⁰. Suivant la définition qu'en donne Alain de Libera conformément à l'emploi de l'adjectif au Moyen Âge, la mystique rhénane développe un type de *théologie* chrétienne étayant les méthodes pour accéder à un Dieu caché⁵¹. La principale différence

⁴³ Sean L. Field, Robert E. Lerner, et Sylvain Piron, éd., *Marguerite Porete et le Miroir des simples âmes. Perspectives historiques, philosophiques et littéraires*, Études de philosophie médiévale 102 (Colloque, Paris: Vrin, 2013), 18.

⁴⁴ Field, Lerner, et Piron, 18.

⁴⁵ Kathi Meyer-Baer, « The Fifteenth-Century Mystics », dans *Music of the Spheres and the Dance of Death: Studies in Musical Iconology* (Princeton University Press, 1970), 313-14, <https://doi.org/10.2307/j.ctt13x14b4.22>.

⁴⁶ « The relatively unregulated movement in the thirteenth century Rhineland of religious women known as Beguines escaped charges of heresy only by giving up their independent living arrangements, entering enclosure, and accepting the direction of a male ecclesiastic, usually a Dominican friar. » Jantzen, « Feminists, Philosophers, and Mystics », 190.

⁴⁷ Eckhart est entré en contact avec les béguines dans le cadre de sa prédication, dont les objectifs étaient de diriger leurs âmes, entre autres contre la menace de la secte du Libre-Esprit. À ce sujet, voir Jean Devriendt, « Le Libre Esprit, l'évêque de Strasbourg et Maître Eckhart », dans *Meister Eckhart in Paris and Strasbourg*, éd. par Dietmar Mieth et al., Eckhart : Text and Studies, volume 4 (Leuven: Peeters, 2017), 475-99; Alain de Libera, « Mystique et philosophie : Maître Eckhart », dans *Voici Maître Eckhart* (Grenoble: Éditions Jérôme Millon, 1994), 319-40. Or, il a entamé un véritable dialogue avec elles : non seulement il les a considérées comme des interlocutrices valides, mais il a récupéré dans sa pensée des éléments de leurs expériences spirituelles et de leurs idées sur des questions théologiques. Libera, *Penser au Moyen Âge*, 307.

⁴⁸ La distinction dans l'appellation provient simplement d'une nomination différente en diverses régions de l'Allemagne, mais toutes deux désignent le même courant. Libera, « Mystique et philosophie : Maître Eckhart », 319.

⁴⁹ Libera, *La Mystique rhénane*, 9-12.

⁵⁰ Maxime Mauriège, « La *Compilatio mystica* ou le doux miel de la mystique rhénane », *Revue de l'histoire des religions*, n° 4 (1 décembre 2013): 487, <https://doi.org/10.4000/rhr.8173>.

⁵¹ Libera souligne que ces méthodes sont inspirées et influencées par la *Théologie mystique* de Denys l'Aréopagite (Libera, *Penser au Moyen Âge*, 301-2.) L'examen des racines dyonisiennes de la pensée eckhartienne est une entreprise foisonnante et complexe (pour un aperçu, voir Alain de Libera, « L'Un ou la Trinité ? L'héritage dyonisien

d'avec la mystique des béguines, c'est que les mystiques rhénans étayent leur mysticisme sur une érudition hors pair ; Libera soutient d'ailleurs, en parlant du travail réalisé auprès des béguines, qu'Eckhart « a instrumenté, édifié, instruit une doctrine qui cherchait une expression intellectuelle supérieure à son équipement d'origine et échouait à se la donner elle-même⁵² ». En effet, la (théologie) mystique rhénane est une branche de la théologie scolastique chrétienne et elle se construit d'après le néoplatonisme, l'aristotélisme, le péripatétisme gréco-arabe et la patristique⁵³. En bref, les fondements philosophiques et théologiques, l'étayage du type de religiosité mis de l'avant, s'appuient plus fortement sur une érudition et des convictions intellectuelles héritées et débattues.

C'est dans cette perspective qu'il est pertinent de souligner, comme le formule Gwenaëlle Aubry, que « pas plus que Plotin, Maître Eckhart ne se désigne comme mystique⁵⁴ ». En effet, ni l'un ni l'autre ne peut être disqualifié par l'étiquette de « mystique » alors qu'ils partagent d'avoir développé une pensée de l'union avec le transcendant à la fois immanent et radicalement supérieur et séparé, comme voie de la félicité, se réalisant au-delà de la parole suivant une démarche introspective. Si la postérité a généralement mis de l'avant la qualité philosophique de Plotin – quoiqu'il soit traité de mystique lorsque l'on cherche à amenuiser son importance ou son intérêt – alors qu'Eckhart a davantage été retenu comme un mystique chrétien, l'un et l'autre participent de la même tradition bien qu'en des époques et contextes différents :

Un théologien médiéval, qui plus est un frère prêcheur, ne peut être présenté comme mystique chaque fois que sa manière d'être théologien cesse simplement d'être conforme aux stéréotypes de la modernité. [...] C'est parce que notre conception de la philosophie laisse la plupart du temps échapper la dimension ascétique, spirituelle et mystique dont la *vie philosophique* s'était chargée à la fin de l'Antiquité tardive que nous éprouvons tant de peine à admettre que le Thuringien ne cesse pas d'être philosophe lorsqu'il célèbre la « naissance du Fils dans l'âme » ou qu'il prône le « délaissement de toutes choses »⁵⁵.

de Maître Eckhart. Sur un aspect trop connu de la théologie eckhartienne », dans *Maître Eckhart*, éd. par Julie Casteigt, Les Cahiers d'Histoire de la Philosophie (Paris: Cerf, 2012), 41-62.), qui demande des connaissances historiques et théologiques dépassant le travail réalisé dans ce mémoire. C'est pourquoi j'ai décidé de ne pas développer plus avant sur cet aspect : j'estime que d'autres composantes méritent davantage d'éclaircissements.

⁵² Libera, *Penser au Moyen Âge*, 308.

⁵³ Libera, « Mystique et philosophie : Maître Eckhart », 320.

⁵⁴ Gwenaëlle Aubry, « L'impératif mystique : notes sur le détachement de soi chez Plotin et Maître Eckhart », dans *Maître Eckhart*, éd. par Julie Casteigt, Les Cahiers d'Histoire de la Philosophie (Paris: Cerf, 2012), 185.

⁵⁵ Libera, « Mystique et philosophie : Maître Eckhart », 320.

Le point intéressant apporté par Libera dans ce passage réside dans la mise en lumière des biais contemporains dans la compréhension de la philosophie de l'Antiquité tardive et du Moyen Âge, surtout à l'égard de la mystique : si l'Église catholique romaine, avec ses censures et ses condamnations a davantage brouillé les cartes⁵⁶, la clé de la continuité, notamment de l'érudition de la pensée et de la pratique philosophique reste dans la passation d'un même bagage d'idées, dont Eckhart est l'héritier et le devancier. En effet, Eckhart inaugure ce courant théologique qu'est la mystique rhénane. Indépendante, mais informée par la théologie scolastique de Paris et bénéficiant d'une certaine autonomie par rapport au contrôle idéologique du pape⁵⁷, c'est l'occasion de son développement spéculatif alors qu'elle entre en dialogue avec son milieu⁵⁸ – des frères et des béguines, en latin et en allemand – et qu'elle est transmise dans la création d'une école de pensée, se distinguant des autres et notamment continuée par ses héritiers les plus connus, Henri Suso (1295/1297-1366) et Jean Tauler (v. 1315-1361).

1.1.2 La raison idéologique

L'usage de l'étiquette de « mystique » s'explique ensuite par une raison idéologique, c'est-à-dire par une raison d'après laquelle l'étiquette a été utilisée à dessein, en lui octroyant une connotation et une ambition sociopolitiques, par des groupes de l'histoire partisans d'idéologies. C'est ce qu'Emilie Zum Brunn, déjà en 1982, souligne : elle dénonce « l'exclusivisme socio-idéologique qui contamine le domaine de la pensée⁵⁹ » alors que son article porte sur les dialogues qui ont été permis entre les cultures au Moyen Âge et sur le métissage qui compose les pensées des auteurs de cette époque⁶⁰. Or, de façon contraire à cette tendance, Zum Brunn note qu'une difficulté particulière entrave les médiévaux dans la tentative de synthétiser une vérité philosophique universelle (la délivrance de l'âme, suivant la tradition) et une vérité dogmatique exclusive (le salut obtenu par la grâce médiée du Christ), particulièrement saillante chez Augustin⁶¹. À cet égard,

⁵⁶ Luca Bianchi, *Censure et liberté intellectuelle à l'Université de Paris : XIIIe-XIVe siècles*, Âne d'or 9 (Paris: Les Belles lettres, 1999).

⁵⁷ Libera, *La Mystique rhénane*, 9-10.

⁵⁸ Libera, « Mystique et philosophie : Maître Eckhart », 320.

⁵⁹ Emilie Zum Brunn, « Le néoplatonisme et les trois vérités juive, chrétienne, musulmane », *Les Études philosophiques*, n° 4 (1982): 451.

⁶⁰ « Les études les plus récentes montrent que, du XIII^e au XIV^e siècle, il y a eu de façon ponctuelle dans le monde occidental, transcendant toutes les oppositions religieuses, un *vinculum* philosophique et scientifique, une sorte de *koinè* permettant aux philosophes, aux médecins, aux logiciens, aux mystiques chrétiens, aux soufis et aux kabbalistes de se comprendre mutuellement. » Zum Brunn, 445.

⁶¹ Zum Brunn, 450.

l'analyse de Zum Brunn permet de relever un parallèle entre la relation qu'entretient un croyant ou un théologien à l'égard de son Église et celle des historiennes et des historiens au groupe socio-idéologique auquel ils appartiennent. Pour Zum Brunn, inconsciemment ou de manière délibérée, « ils sont conduits à adopter les vues partielles et les préjugés de ce groupe⁶² ». Néanmoins, comme les supplications de Symmacus rapportées par Zum Brunn le mettent en lumière, la nuance et la pluralité des perspectives apparaissent tout à fait naturelles : « Nous contemplons les mêmes astres, nous partageons le même ciel, le même monde nous a produits. Il est impossible qu'on ne puisse accéder à un si grand mystère que par un seul chemin !⁶³ ». C'est pourquoi il est nécessaire d'analyser cette dimension dans la réception de la pensée eckhartienne. Certainement, sa découverte, sa traduction et son interprétation ont été influencées par les convictions biaisées des personnes qui s'y sont intéressées.

Ainsi, la pérennité de l'étiquette de « mystique » au sujet d'Eckhart se comprend à partir des interprétations successives découlant, notamment, du travail de Joseph Quint (1898-1976), « le plus important chercheur allemand travaillant sur Eckhart ; ses éditions de textes et ses études ont dominé le champ des études eckhartiennes⁶⁴ », influençant de manière définitive le vocabulaire employé à son sujet. Or, le sens conféré à cette étiquette et l'interprétation mystique d'Eckhart relèvent des convictions politiques de Quint, qui souscrivait à l'idéologie nazie⁶⁵. Le but était de le faire apparaître en modèle de « l'âme allemande » ; romantique, spirituelle et exaltée. Le mysticisme valorisé n'était pas nuancé, théologique et rationnel : il était original, radical et inspiré. Quoiqu'Eckhart soit un penseur radical pour son époque⁶⁶, il est fort probable qu'il ne le soit pas pour les raisons défendues par Quint.

Avant d'examiner plus avant le travail de Quint et les interprétations au service de l'idéologie nazie, un détour par la découverte du travail eckhartien au XVIII^e siècle s'impose. D'abord par Franz von Baader (1765-1841), qui fit ressortir les écrits d'Eckhart, puis par Franz Pfeiffer (1815-1868) qui reprit les intuitions de Baader, la pensée eckhartienne fit son entrée dans

⁶² Zum Brunn, 450-51.

⁶³ Zum Brunn, 450.

⁶⁴ Flasch, *Maître Eckhart*, 193.

⁶⁵ Quint posséda sa carte de membre du *Nationalsozialistische Deutsche Arbeiterpartei (NSDAP)*, le Parti national-socialiste des travailleurs allemands, dès 1937. Flasch, 193.

⁶⁶ Fernand Brunner, « Eckhart ou le goût des positions extrêmes », dans *Voici Maître Eckhart*, éd. par Emilie Zum Brunn (Grenoble: Éditions Jérôme Millon, 1994), 209-30.

l'idéalisme allemand⁶⁷. Ce qui est important, ici, c'est de cerner le contexte dans lequel il y eut un intérêt renouvelé pour Eckhart en Allemagne. En effet, c'est en réaction au rationalisme strict et à la scientificité de la raison mis en valeur pendant le siècle des Lumières que Baader se tourna vers Eckhart : il prônait une union de la foi et de la raison et il vit chez les mystiques médiévaux l'occasion de défendre cette idée⁶⁸. Or, il faut souligner ici que c'est donc le religieux, le spirituel que Baader voulait réintroduire ; sans contredit, ce n'est pas l'aspect rationnel qu'il voulait valoriser. Si Eckhart permettait de concilier les deux, d'après sa formation, son érudition et ses réalisations, il n'empêche que l'étiquette de « mystique » revêtait dès lors le sens de ce qui est contraire à la rationalité et ce qui permet de réintroduire la foi et la spiritualité dans un monde qui avait cherché à se débarrasser du dogme religieux. Le récit veut que Baader ait soumis les écrits d'Eckhart à Georg Wilhelm Friedrich Hegel (1770-1831) et que ce dernier se serait écrié qu'il tenait là ce qu'il cherchait⁶⁹. Il est évident, avec cette remarque, que c'est un projet déjà en place qu'on cherche à étayer, à en renforcer l'appareil. Dès lors, la lecture d'Eckhart était intéressée.

De la même manière, pour Pfeiffer, le retour à la mystique allemande était le retour à la typicité et au caractère distinctif de la pensée spéculative allemande. Eckhart participait malgré lui à la création d'une identité allemande, de façon saillante par le langage, car « la terminologie philosophique allemande trouve sa source directe dans la langue vernaculaire eckhartienne »⁷⁰. C'est un fait historiquement avéré qu'avant Eckhart, aucun théologien n'avait tenté d'exprimer des contenus philosophico-théologiques en allemand : la langue ecclésiastique était le latin et l'allemand n'en découlait pas. Ainsi, avant le XIV^e siècle, l'allemand était une langue poétique, littéraire et imagée : les paraboles et les allégories prenaient le pas sur l'abstraction, les concepts et les termes logiques⁷¹. Ainsi, si l'apport d'Eckhart au développement de la langue allemande est incontestable, l'inspiration romantique qui lui a été accolée provient d'une préférence idéologique, d'une vision spécifique des intellectuels de l'époque.

Une pluralité d'aspects se mélange donc lors du travail de Quint : la mystique allemande est comprise à la fois comme l'essence d'une spiritualité allemande et, grâce à Eckhart, comme

⁶⁷ Éléonore Dispersyn, « L'héritage problématique de la mystique eckhartienne dans l'idéalisme allemand », dans *Maître Eckhart*, éd. par Julie Casteigt, Les Cahiers d'Histoire de la Philosophie (Paris: Cerf, 2012), 300.

⁶⁸ Dispersyn, 300.

⁶⁹ Flasch, *Maître Eckhart*, 27.

⁷⁰ Dispersyn, « L'héritage problématique de la mystique eckhartienne dans l'idéalisme allemand », 300-301.

⁷¹ Dispersyn, 302.

l'expression propre et distinctive d'un travail intellectuel allemand. Ainsi, le langage et les concepts mobilisés dans le travail d'édition et de traduction de Quint étaient influencés, d'une part, par l'interprétation de l'idéalisme allemand et, d'autre part, par ses convictions politiques. En effet, Alfred Rosenberg (1893-1946), un des théoriciens du nazisme et des principaux acteurs du *NSDAP*, a consacré le tiers de son ouvrage publié *Mythus des 20. Jahrhunderts*⁷² à Eckhart⁷³ et c'est une citation de ce dernier qui est offerte sur la page-titre : « Je n'adresse ces propos qu'à ceux qui, les ayant déjà adoptés comme principes de leur propre vie ou au moins comme désir de leur cœur, sont en mesure de les comprendre⁷⁴ ». Remis dans le contexte historique et intellectuel d'après lequel Rosenberg voyait dans la figure eckhartienne de l'homme noble le précurseur de l'aryen par excellence⁷⁵, cette citation revêt des implications bien différentes ; quoique les mots soient les mêmes, ils prennent un sens tout autre dans leur contexte d'énonciation et la visée dans laquelle ils sont repris. Comme le résume Flasch, « c'était Maître Eckhart pour l'éducation des officiers de la SS⁷⁶ ».

Or, Quint a maintes fois affirmé son admiration pour le travail de Rosenberg sur Eckhart et, étant donné l'indéniable contribution de Quint à l'édition des textes médiévaux, leurs interventions ont significativement influencé le vocabulaire et l'imaginaire associés à Eckhart. En effet, c'est le style, propre à l'époque et aux allégeances de Rosenberg et de Quint, qui mérite d'être souligné : emplis de pathos, de néoromantisme, de nationalisme et d'antirationalisme suivant une conception approximative de la mystique. C'est de cette manière qu'Eckhart s'est retrouvé à incarner un mystique de « sentiment gothico-faustien » contrastant avec « la grille conceptuelle scolastique, statique » ; à s'ériger en gourou de l'intuition mystique ; à créer et à dépasser à la fois la langue allemande dans un paradoxe résolu dans l'intuition, l'union et le silence⁷⁷. Bref, c'est cette représentation qui a marqué l'imaginaire collectif ; or, loin d'être fidèle ou véridique, c'est ce qui est à tort, la plupart du temps, désigné par l'étiquette de « mystique » lorsqu'elle est employée en référence à Eckhart.

⁷² Alfred Rosenberg, *Le mythe du XXe siècle. Bilan des combats culturels et spirituels de notre temps*, trad. par Alder von Scholle (Paris: Avalon, 1986).

⁷³ Flasch, *Maître Eckhart*, 27.

⁷⁴ Rosenberg, *Le mythe du XXe siècle. Bilan des combats culturels et spirituels de notre temps*.

⁷⁵ Zum Brunn, « Le néoplatonisme et les trois vérités juive, chrétienne, musulmane », 451; Flasch, *Maître Eckhart*, 27.

⁷⁶ Flasch, *Maître Eckhart*, 195.

⁷⁷ Flasch, 193-96.

1.1.3 Les perspectives divergentes sur le recours à l'étiquette

Si toutes les historiennes et tous les historiens de la philosophie médiévale s'accordent généralement pour se débarrasser de l'idée d'une mystique qui disqualifierait certaines pensées théologiques médiévales du champ de la philosophie, toutes et tous ne s'entendent pas sur la manière dont la mystique devrait être considérée dans l'examen de la pensée des philosophes-théologiens de cette période. Je considérerai ici deux approches, que j'ai nommées l'approche réformatrice et l'approche révolutionnaire : alors que la première pense la nécessité de l'appellation « mystique » pour valoriser l'originalité et la singularité d'un courant de pensée dans son époque, la seconde considère qu'il est plutôt délétère de la conserver en vertu des représentations qui y sont associées, mais surtout à cause du manque de pertinence de l'appellation. La première approche est défendue par Alain de Libera, alors que la seconde est soutenue par Kurt Flasch.

L'approche réformatrice d'Alain de Libera consiste à affirmer qu'Eckhart est bel et bien un mystique, qu'il s'agit d'une appellation soulignant davantage le contexte dans lequel il s'inscrit et qui permet dès lors de mettre à l'avant-scène les influences (de la théologie scolastique et de la tradition mystique) se combinant d'une manière innovatrice et typique dans sa pratique et sa pensée théologico-philosophiques. Ainsi, ce serait perdre l'apport eckhartien, dans une certaine mesure, que d'oblitérer un aspect constitutif de son intelligence et de sa pertinence. Bien plutôt, s'il est vrai que la mystique condamne parfois les théologiens à l'oubli, il est nécessaire d'explicitier davantage les racines de cette appellation et de, pour ainsi dire, réformer le sens dans lequel elle est utilisée ou les référents qui sont généralement sous-entendus lorsqu'elle est requise.

De fait, c'est la *continuité* que de Libera veut mettre davantage de l'avant ; la continuité historique et intellectuelle, entre Eckhart et ses prédécesseurs, mais également entre la mystique, la théologie et la philosophie⁷⁸. C'est d'ailleurs dans cette perspective qu'il a développé le concept de *rationalité religieuse*, voulant souligner que, loin d'être contradictoires, dogme religieux et foi peuvent se conjuguer avec la raison : ce sont des rationalités religieuses qui sont mobilisées dans le développement rationnel et rationaliste des théologies médiévales⁷⁹. D'après lui, « s'il y a une rationalité du "discours mystique" d'Eckhart, une rationalité religieuse, c'est celle qui lui permet

⁷⁸ Libera, *La Mystique rhénane*, 235-38.

⁷⁹ Alain de Libera, « Albert le Grand et Maître Eckhart : les raisons d'une « mystique » », *Communio* 2-3, n° XVII (1992): 83-86.

de comprendre la théorie philosophique de l'âme dans une théologie de la grâce, d'englober la théologie (philosophique) de l'intellect dans une théologie (chrétienne) de l'inhabitation intérieure⁸⁰ ». En effet, l'élément mystique de la théologie eckhartienne se retrouve dans l'expérience unitive sans sujet fonctionnaire dans laquelle philosophie et théologie sont adjointes⁸¹. En bref, c'est sa capacité de synthèse et d'articulation entre des éléments de doctrine difficiles à conjuguer au premier abord qu'Eckhart démontre une compétence hors-norme : pour le comprendre et l'apprécier, il faut reconnaître la diversité des sources qui compose sa pensée.

L'approche révolutionnaire de Flasch, quant à elle, affirme d'une part qu'il est nécessaire de dissocier Eckhart de la mystique en soutenant que c'est cette catégorisation qui empêche d'apprécier sa qualité intellectuelle et son apport significatif aux pensées médiévales. En effet, les confusions autour des conceptions de la mystique – plurielles, comme les théologies – se présentent trop importantes pour pouvoir les réformer ; pour pouvoir en informer les locutrices et préciser le sens des étiquettes. Contrairement à l'approche réformiste, l'approche révolutionnaire considère qu'il est plus difficile, entre autres en considérant l'érudition nécessaire, de reprendre le vocabulaire associé à des conceptions erronées plutôt que d'introduire un nouveau concept.

À cet égard, Flasch propose celui de *philosophe du christianisme* qui, d'après lui, désignerait plus fidèlement le travail eckhartien que la référence mystique. C'est un concept qui définit une philosophie proposant « le traitement strict et méthodique des contenus de la foi chrétienne à la lumière de la pure raison. Elle serait une tentative de preuve rationnelle des représentations chrétiennes » d'une manière telle que la foi ne serait plus nécessaire pour adhérer à la vérité de cette preuve⁸². Ce concept n'est pas très éloigné des *rationalités religieuses* de Libera ; néanmoins, il opère un renversement de perspective. Plutôt que de poser le christianisme en fondement et de montrer qu'une rationalité est à l'œuvre, comme de Libera semble le proposer, Flasch met de l'avant la méthode philosophique appliquée au christianisme, sans présupposer ses enseignements.

Or, d'autre part, c'est une approche qui remet également en cause les fondements d'après lesquels Eckhart est qualifié de mystique. Encor, Flasch soutient que « le patronyme de “mystique” accolé à Eckhart n'a rien d'authentique ». D'après les constats qui s'imposent de sa recherche, non

⁸⁰ Libera, 95.

⁸¹ Libera, *Penser au Moyen Âge*, 332.

⁸² Flasch, *Maître Eckhart*, 30.

seulement Eckhart n'a jamais reconnu développer une théologie mystique – alors que le terme existait au Moyen Âge et que plusieurs s'en réclamaient – mais l'identification de la pensée eckhartienne comme une pensée mystique – et il s'agit ici d'un consensus, comme je l'ai soulevé dans les deux dernières sections – est apparue *a posteriori* lorsque les historiennes et les historiens – autant d'historiographies, qu'elles se veuillent objectives ou idéologiques – ont voulu introduire l'alternative de la mystique à la scolastique⁸³. Ainsi, Flasch entreprend de démontrer qu'il est possible de comprendre Eckhart – dans *Maître Eckhart. Philosophe du christianisme*, il reprend un par un les ouvrages de ce dernier qui nous sont parvenus – par et pour lui-même, sans avoir recours à la mystique.

Bref, si l'approche réformiste telle que Libera la présente semble plus près d'une méthode historique accordant beaucoup d'importance à la multiplicité des sources et recherchant une synthèse historique, l'approche révolutionnaire défendue par Flasch est plus radicale en proposant une relecture d'Eckhart plus proche du traitement exégétique appliqué aux philosophes contemporains, certes en considérant le contexte, mais en laissant l'auteur et les textes s'exprimer davantage pour eux-mêmes. À mon avis, ce sont deux méthodes complémentaires : il est facile de se perdre dans les explications de Libera, comme il peut apparaître une trop grande cohérence dans les explicitations de Flasch. Pour ma part, toutefois, je crois qu'Eckhart mérite d'être abordé suivant la perspective révolutionnaire de Flasch afin que sa pertinence philosophique soit tout de suite établie : j'adhère à la position d'après laquelle il est possible de laisser tomber l'étiquette sans pour autant perdre de la richesse intellectuelle et historique.

1.2 LES AMBITIONS PHILOSOPHIQUES D'ECKHART

1.2.1 Le procès et la condamnation doctrinale (1326-1329)

Si je me suis autant attardée sur l'étiquette de « mystique », c'est qu'il me fallait tout d'abord éliminer les conceptions erronées de mon sujet d'étude : il serait en effet bien mal vu de faire un mémoire en philosophie sur un auteur qui serait disqualifié de ce champ. Or, c'est toujours dans cette perspective qu'il sera maintenant question des accusations portées contre Eckhart, celles-là mêmes qui ont motivé sa condamnation. En effet, si les mécanismes de censure étaient multiples et répandus, Eckhart subit une véritable condamnation, c'est-à-dire qu'il fut visé par « une

⁸³ Flasch, 30.

sentence doctrinale par laquelle on dénonçait la nature hérétique ou erronée de l'œuvre⁸⁴ » dès 1326. Plus précisément, vingt-huit propositions furent examinées : ce sont dix-sept propositions extraites de l'ensemble de son œuvre qui furent déclarées proprement hérétiques par le pape Jean XXII en 1329, après la mort d'Eckhart, alors que onze autres acquirent une réputation suspecte d'hérésie⁸⁵. Néanmoins, l'examen attentif des affirmations du pape dans cette condamnation montrera que, loin d'être accusé pour un mysticisme hérétique, c'est plutôt la pratique philosophique et théologique d'Eckhart qui est visée.

1.2.1.1 Les soupçons dominicains

Avant de se pencher plus avant sur les propos papaux, il est intéressant de se pencher sur les motifs des Frères prêcheurs qui ont décidé de mettre un des leurs sous la loupe. Les travaux s'entendent pour dire que c'est à Nicolas de Strasbourg que les premières suspicions dominicaines d'hérésie à l'égard du travail d'Eckhart sont attribuées. En effet, il assumait les fonctions de visiteur pontifical dès 1325, ce qui encouragea certains à dénoncer la manière dont Eckhart prêchait. D'après Kurt Ruh, il semblerait que ces accusations aient été motivées par les relents de réformes qui s'y trouvaient et proviendraient de groupes de frères rébarbatifs à ces initiatives. D'après Flasch, ce sont deux de ses confrères – nommés par Alain de Libera, Hermann de Summo et Guillaume de Nidecke⁸⁶ – qui le dénoncèrent comme hérétique auprès de l'archevêque de Cologne entre 1325 et 1326⁸⁷.

Or, les sermons allemands de Nicolas sont pris en exemples de prédication aux fins de la *cura monialium* sans accents mystiques⁸⁸ : minimalement, Nicolas représentait l'orthodoxie, d'où le mandat lui ayant été confié. Toutefois, Nicolas était favorable à Eckhart : il se fit un peu forcer la main, en vertu de son statut de *visitor* pontifical, pour l'ouverture d'une enquête disciplinaire interne à l'ordre – de laquelle Eckhart sortit indemne – et il tenta plus tard d'empêcher le procès

⁸⁴ Bianchi, *Censure et liberté intellectuelle à l'Université de Paris*, 24.

⁸⁵ Eckhart, *Traité et sermons*, 414.

⁸⁶ Libera, *Maître Eckhart et la mystique rhénane*, 15; Kurt Ruh, *Initiation à Maître Eckhart: théologien, prédicateur, mystique*, Vestigia (Fribourg, Suisse) 23 (Fribourg, Suisse : Paris: Éditions universitaires ; Éditions du Cerf, 1997), 262.

⁸⁷ Flasch, *Maître Eckhart*, 271.

⁸⁸ Ruh, *Initiation à Maître Eckhart*, 260-61.

d'inquisition contre lui, acte pour lequel il fut lui-même mis sous enquête suivant le motif d'obstruction à l'inquisition⁸⁹.

Flasch souligne à cet égard le contexte politique dans lequel les accusations contre Eckhart prirent leur essor. De fait, le désordre dans lequel les provinces allemandes se trouvaient était dû aux tensions, d'une part, entre la royauté et le pontife (Louis de Bavière, fermement opposé à Jean XXII), et, d'autre part, au sein même de l'ordre suivant des positions intellectuelles divergentes à l'égard de l'orthodoxie dominicaine (l'adoption, ou non, du thomisme)⁹⁰. Bref, quoiqu'Eckhart ait joui d'une réputation favorable jusqu'alors (rendu à presque soixante-dix ans), les divisions politiques – séculières et religieuses – forçaient les frères de l'Ordre des prêcheurs à choisir un camp et à militer pour.

Il est nécessaire de souligner le caractère inouï des mécanismes à l'œuvre dans les procédures intentées contre Eckhart étant donné l'autorité qu'il possédait. Outre les responsabilités relevant des hautes fonctions de son ordre qui lui avaient été confiées – prieur d'Erfurt, provincial de *Saxonia*, vicaire général de Thuringe – Eckhart fait partie du petit nombre de maîtres en théologie de l'Université de Paris à y avoir obtenu deux réidences⁹¹ : il fait figure d'autorité non seulement au sein de son ordre, mais également dans la communauté intellectuelle, religieuse et professionnelle de l'époque. Or, comble de l'audace, Eckhart était célèbre : en sa qualité de professeur, mais en sa qualité de prédicateur, étant apprécié des publics « des deux sexes »⁹².

Quoiqu'extraordinaire, la dénonciation des frères à Nicolas de Strasbourg donnèrent le levier nécessaire à l'archevêque de Cologne, Henri de Virneburg, pour lancer une procédure judiciaire en bonne et due forme contre Eckhart en 1326. Or, Henri de Virneburg possédait des desseins le rendant particulièrement sensible aux pressions des membres contestataires de l'Ordre dominicain. De fait, Henri s'était attribué le mandat de pourchasser les hérétiques : les béguines et les bégards en premières cibles, les sœurs et les frères de la secte du Libre-Esprit également (qui, il faut le rappeler, étaient la raison même du mandat confié à Eckhart). En effet, en 1325, plusieurs de celles et ceux-ci étaient brûlés ou noyés à Cologne d'après ses injonctions⁹³. Le déclenchement

⁸⁹ Flasch, *Maître Eckhart*, 272; Ruh, *Initiation à Maître Eckhart*, 260-61.

⁹⁰ Flasch, *Maître Eckhart*, 272.

⁹¹ Libera, *Maître Eckhart et la mystique rhénane*, 15-16; Flasch, *Maître Eckhart*, 273.

⁹² Flasch, *Maître Eckhart*, 273.

⁹³ Ruh, *Initiation à Maître Eckhart*, 261.

des procédures contre Eckhart prenait source dans un dossier colligeant des extraits de ses écrits latins et allemands construit de telle façon qu'il semblait porteur de nombre d'hérésies mystiques, d'où l'inscription de son procès dans la ligne idéologique du mandat personnel et professionnel d'Henri de Virneburg.

Néanmoins, Eckhart bénéficiait, en raison de sa notoriété, d'appuis, à l'intérieur et à l'extérieur de l'ordre : il plaida lors de sa défense d'orthodoxie en 1327 qu'il n'était redevable qu'à l'université de Paris et au pape⁹⁴. C'est ainsi que son procès fut déplacé en Avignon – et donc soustrait au pouvoir de l'archevêque de Cologne – où les accusés possédaient davantage de droits et où il était possible d'espérer que les théologiens responsables de la délibération seraient plus sensibles à ses arguments en vertu de leurs qualifications.

Bref, plus qu'être un mystique, c'est parce qu'il baignait dans cet univers suivant la mission que lui avait confiée son ordre qu'Eckhart s'est retrouvé polarisant. Alain de Libera souligne bien que ce n'est pas l'orthodoxie personnelle du maître qui est en cause⁹⁵. Bien plutôt, c'est sa pratique et son expression – sa prédication – qui nourrit les sceptiques. En effet, à la croisée d'ambitions politiques et de désaccords idéologiques, l'Ordre des Dominicains a voulu neutraliser celui qui leur apparaissait en électron libre, exacerbant les tensions en son sein.

1.2.1.2 Les motifs de condamnation

C'est ainsi que je me pencherai maintenant sur les propos tenus au nom du pape Jean XXII lui-même dans la bulle *In agro dominico*, publiée en 1329, afin de faire valoir les motifs officiels invoqués pour soutenir l'hérésie d'Eckhart, ceux-là mêmes qui furent suffisamment convaincants pour justifier sa condamnation réelle. Ruh souligne qu'avant de se retrouver en Avignon victime d'une poursuite pour hérésie, Eckhart pensait se trouver sous une procédure inquisitoriale, plus commune⁹⁶. Le préambule aux articles condamnés révèle non seulement les considérations d'après lesquelles l'Église se permet d'agir en censure, mais il explique clairement le type d'hérésie à rechercher dans les propositions rapportées.

Un des traits intéressants du texte de la bulle papale réside tout d'abord dans la façon dont l'Église justifie son autorité de censure. Le pape rappelle d'emblée la mission qui lui a été

⁹⁴ Flasch, *Maître Eckhart*, 273.

⁹⁵ Libera, *Maître Eckhart et la mystique rhénane*, 18.

⁹⁶ Ruh, *Initiation à Maître Eckhart*, 266.

confiée : il est « le gardien et l'ouvrier », suivant une « disposition du Ciel et sans l'avoir mérité », de la passation des vérités chrétiennes révélées. Or, c'est ce devoir de passation et de mémoire qui lui octroie les pouvoirs nécessaires pour juger des discours théologiques et spirituels. En effet, il doit « apporter tant de soin à la culture spirituelle » que « l'abondante moisson de la vérité catholique puisse croître » : les membres ecclésiastiques possèdent une vérité toute puissante qu'ils doivent implanter dans l'ensemble des âmes, ce qui leur confère la pleine autorité sur les discours valides sur Dieu. Ces affirmations sont révélatrices – et il s'agit d'un trait important pour la suite – en ce qu'elles sous-entendent l'incapacité des auditeurs à discriminer les vérités des mensonges (à l'égard des enseignements de l'Église) et à réfléchir par et pour eux-mêmes (dans l'affirmation de leur foi). C'est ainsi que Jean XXII identifie « un certain Eckhart, des pays allemands, docteur ès Écritures saintes » comme « un homme ennemi [semant] l'ivraie en sus de la semence de la vérité », ce qui l'oblige « avant de [la voir] se multiplier en un pullulement nocif, [à l'étouffer] dans son origine » pour que « la semence des vices [soit] détruite et les épines des erreurs arrachées »⁹⁷.

Plus exactement, Jean XXII adresse deux reproches à Eckhart. Il dénonce, d'une part, sa curiosité intellectuelle à l'égard de la théologie et des vérités divines : « [II] a voulu en savoir plus qu'il ne convenait ; il ne l'a pas voulu avec modération et suivant la mesure de la foi, il s'est tourné vers des fables ». Autrement dit, Jean accuse Eckhart de défendre des allégations mensongères plutôt que de s'en remettre aux vérités révélées de la foi :

Séduit par le père du mensonge, qui souvent prend la figure d'un ange de lumière afin de répandre les noires et profondes ténèbres des sens à la place de la clarté de la vérité, cet homme [a fait] lever des épines et des tribules dans le champ de l'Église au mépris de l'éblouissante vérité de la foi⁹⁸.

S'il faut reconnaître la verve de Jean XXII, il n'en reste pas moins qu'il s'agit de périphrases pour éblouir l'auditeur et le lecteur indignés : en substance, Jean veut seulement discréditer Eckhart, qui faisait figure d'ange de lumière pour plusieurs, et convaincre de sa faute, c'est-à-dire celle d'avoir défendu des propositions pouvant être interprétées hétérodoxes.

L'examen des propositions condamnées révèle que plusieurs proviennent de sa production intellectuelle universitaire – le commentaire de l'Évangile de Jean, les *Questions parisiennes*, le

⁹⁷ Eckhart, *Traité et sermons*, 407.

⁹⁸ Eckhart, 407.

commentaire de la Genèse – c’est-à-dire que « les fables » d’Eckhart proviennent d’une tentative de traitement rationnel des énoncés de foi, comme les maîtres en théologie s’y appliquaient. En effet, il ressort des travaux universitaires médiévaux des énoncés philosophico-théologiques : s’ils ont certainement suscité les controverses et les désaccords, il n’empêche qu’il s’agissait du mandat de ces frères d’étayer les données de la foi et les enseignements de l’Église dans la bonification des contributions intellectuelles au patrimoine possédé.

Or, d’autre part, et c’est ce qui semble l’aspect aggravant pour Jean, la remontrance vise l’enseignement d’Eckhart. En effet, il dénonce non seulement qu’il ait « enseigné des dogmes qui obnubilent la vraie foi dans les cœurs de nombreux fidèles », mais qu’il ait également « exposé sa doctrine principalement dans ses prédications devant le vulgaire crédule » : « il l’a même rédigée dans ses écrits », les propositions condamnées ont été « prêché[es], enseigné[es], écrit[es] »⁹⁹. De cette manière, c’est moins la pensée d’Eckhart elle-même que son enseignement suivant ses fonctions de maître de lecture (*lesemeister*) et maître de vie (*lebemeister*) qui est attaqué. Le bât blesse lorsqu’il est question du public – le vulgaire crédule – et de la diffusion – orale et écrite en deux langues.

De fait, il faut considérer ici que les propositions condamnées proviennent principalement de ses œuvres latines : l’hérésie, aux yeux du pontife, se retrouve donc dans l’étayage conceptuel et théologique universitaire transmis aux illettrés. D’une part, c’est ce qui pourrait menacer la foi des simples gens : d’après l’Église de cette époque, visiblement, toutes et tous n’étaient pas aptes à comprendre les subtilités de certains raisonnements et ne pouvaient faire autrement qu’en retenir des convictions hérétiques. Néanmoins, d’autre part, c’est la cohérence philosophique d’Eckhart qui constitue le problème majeur : c’est en tentant de rester intègre qu’il se retrouva en mauvaise posture. À l’évidence, les gens de simple confession ne devaient pas entendre le même discours que les clercs éduqués. Or, quoiqu’il ait adapté son langage, Eckhart « prêch[e], enseign[e], écrit » les mêmes idées, que ce soit devant des hommes universitaires ou des femmes illettrées.

En fin de compte, ce qui semble donc déranger, autant l’Ordre dominicain que la papauté, ce sont les réformes sous-entendues dans la manière dont Eckhart se comporte : elle est considérée comme pouvant affaiblir le pouvoir papal et ecclésiastique, alors même que l’Église perd du terrain

⁹⁹ Eckhart, 407-8.

politique et de la notoriété sociale. Le « problème » de la mystique apparaît alors n'être qu'un prétexte dans l'ère du temps pour disqualifier dans l'hérésie l'inscription d'Eckhart dans la mouvance de décloisonnement des savoirs qui s'opère au XIV^e siècle¹⁰⁰ dont il semble être l'un des pionniers.

1.2.2 La démarche philosophique d'Eckhart

Maintenant que les accusations portées contre lui ont été éclairées, il est intéressant de mettre en lumière la manière dont Eckhart envisageait lui-même son travail. Jusqu'alors, j'ai rapporté Eckhart à ses contemporains en soulignant surtout le contexte particulier dans lequel il évolua, celui-là même qui me semble apparaître, dans la manière dont je l'ai exposé jusqu'à présent, comme la source quasi unique de sa condamnation. Poussé à la caricature, le portrait que je dresse d'Eckhart est celui d'un clerc érudit, on ne peut plus semblable aux autres de son époque, qui se retrouve dans une fâcheuse position sociale et politique. Or, ce n'est pas strictement le cas. Ce serait faire preuve de mauvaise foi que de passer sous silence sa singularité, la radicalité et l'étrangeté, pour son époque, de sa pensée et de sa pratique.

À cette fin, je prendrai assise sur le prologue général de l'*Opus tripartitum*, qui possède une grande éloquence à l'égard de l'entreprise. Il s'agissait d'un projet d'envergure : Eckhart voulait rassembler en un seul ouvrage comportant trois parties – nommément l'*Opus propositionum*, l'*Opus questionum* et l'*Opus expositionum*¹⁰¹ – l'ensemble de sa pensée théorique et pratique, philosophique et théologique. C'est là qu'il démontre le plus clairement à quel point la cohérence, l'unité est primordiale pour le comprendre et qu'il ne se cache d'aucune manière, affirmant que « certains points de ses discours paraîtront monstrueux et fallacieux, mais qu'il convient de les examiner calmement pour découvrir qu'ils coïncident avec la vérité et la Bible¹⁰² ». Clairement, « monstrueux et fallacieux » ne jouent pas dans la nuance : Fernand Brunner avance dans cette perspective que le langage d'Eckhart requiert entre autres des termes extrêmes et des expressions superlatives en vertu de l'aspect constitutif que le paradoxe revêt dans sa pensée, au contraire d'un simple procédé rhétorique¹⁰³. De la même manière, Flasch souligne justement

¹⁰⁰ Je développerai cette affirmation dans la dernière partie de ce mémoire.

¹⁰¹ Flasch, *Maître Eckhart*, 107-8.

¹⁰² Flasch, 107.

¹⁰³ Brunner, « Eckhart ou le goût des positions extrêmes », 209.

qu'Eckhart priorise des constructions théoriques vraies plutôt qu'orthodoxes, mais Eckhart soutient du même souffle que ses propos s'accordent avec les vérités révélées¹⁰⁴.

Je discuterai donc, dans un premier temps, de la construction de l'*Opus tripartitum* et des affirmations que le *Prologue* contient, permettant de saisir la manière dont Eckhart réfléchissait lui-même son travail. Enfin, je relèverai des passages de la même nature dans d'autres ouvrages, notamment dans le *Commentaire de l'Évangile de Jean* puisque je m'y intéresserai plus spécifiquement ensuite dans le chapitre qui suivra, afin de soutenir la constance d'Eckhart, qui n'a pas, en substance, changé de visée dans l'accomplissement de ses convictions.

1.2.2.1 La vaste entreprise : motivations, programme et visées

Force est d'admettre que le programme énoncé dans le *Prologus generalis* est ambitieux. Tout d'abord, Eckhart énonce, parlant de lui à la troisième personne, que l'impulsion en provient des « wishes of certain zealous brethren who a long time ago persistently urged him and constantly pressed him to put down in writing the topics they were accustomed to hear from him in lectures and other school exercises, in sermons, and in daily discussions¹⁰⁵ ». Ce qu'il est pertinent de retenir est qu'Eckhart entend consigner par écrit sa prédication, autant latine qu'allemande ou informelle.

Visiblement, Eckhart soutient qu'il n'est pas exactement à l'origine de l'élan donné à ce projet : ce sont les insistances des membres de la collectivité qui l'ont pressé, longtemps et avec insistance, de le réaliser. Bien qu'il puisse s'agir d'une preuve de l'humilité d'Eckhart, je suis davantage encline à penser qu'il s'agit plutôt d'une tentative de légitimation. En effet, Eckhart s'apprête à développer « 1) certain general, pithy statements, 2) novel, brief, and easy explanations of various questions, 3) unusual commentaries on many texts of both Testaments of Sacred Scripture, especially in those matters which they do not recall having read or heard elsewhere¹⁰⁶ ». Autrement dit, non seulement Eckhart sait qu'il expose des idées nouvelles et rares, mais il affirme que c'est justement l'intérêt – et la motivation – de l'ouvrage. Ainsi, en soutenant qu'il lui a été commandé par tous et chacun, il s'offre une légitimité à rendre pérennes, par l'écriture, les idées (polémiques) qui sont les siennes. Alain de Libera souligne dans cette optique que c'est également le souci

¹⁰⁴ Flasch, *Maître Eckhart*, 107.

¹⁰⁵ Eckhart, *Parisian Questions and Prologues*, 79-80.

¹⁰⁶ Eckhart, 80.

incessant pour sa pratique pédagogique et pour ses étudiants, c'est-à-dire lié à son rôle d'enseignant¹⁰⁷, qu'il accepte le contrat.

De la même manière, Eckhart insiste sur la brièveté, la densité et l'originalité (*pithy statements, brief explanations, unusual commentaries*) des propositions développées. Cela m'apparaît comme une autre manière d'en appeler à l'indulgence du lecteur, comme une mise en garde pour une lecture particulièrement attentive avant d'en tirer certaines conclusions. Or, ces mêmes affirmations montrent un souci de clarté et d'accessibilité (*general statements, novel and easy explanations*) pour son lecteur. Eckhart prend également ses précautions en affirmant que « novel and unusual topics are a more pleasant stimulant to the mind than the ordinary ones, though the latter may be more valuable and important¹⁰⁸ », c'est-à-dire qu'il confère toujours la priorité et la noblesse au traitement des questions plus classiques, plus communes, mais défend que ses propos bénéficient davantage à l'exercice de l'esprit. Néanmoins, la visée pédagogique apparaît clairement encore une fois ici : c'est l'exercice qui est le résultat attendu. Le but d'Eckhart est bien de développer les capacités de ses étudiants.

En bref, Eckhart est conscient de la controverse que pourraient soulever ses propos : dès les premières lignes, au moins trois mécanismes sont mis en branle pour tenter de neutraliser les objections les plus évidentes. Eckhart semble toutefois prêt à prendre le risque en vertu de ses objectifs pédagogiques : offrir l'accès à des idées nouvelles et rares, stimulant l'intellect de ses confrères et de ses étudiants dans la recherche de la vérité, possède davantage d'attraits.

L'ambition se retrouve ensuite dans la construction de l'*Opus*. Comme il a déjà été mentionné qu'il se composait de trois volumes, il est nécessaire de détailler, d'une part, le contenu de ceux-ci pour mettre en lumière, d'autre part, la manière dont ils se lient. Alain de Libera souligne qu'ils représentent les tâches du théologien, c'est-à-dire celles de la lecture, de la dispute et de la prédication¹⁰⁹. Le premier, l'*Opus propositionum*, ou l'*Œuvre des propositions*, est prévu contenir une centaine de propositions – rien de moins, peut-être plus – divisées en quatorze traités, correspondant au nombre des termes utilisés dans l'ensemble de ces propositions. Or, ces termes – qui intitulent donc également chacun des traités – s'avèrent être des termes opposés, chacun

¹⁰⁷ Libera, *Maître Eckhart et la mystique rhénane*, 54.

¹⁰⁸ Eckhart, *Parisian Questions and Prologues*, 80.

¹⁰⁹ Libera, *Maître Eckhart et la mystique rhénane*, 53.

couplé en binôme. Les propositions porteront donc, dans chaque traité, autant sur les termes affirmatifs que négatifs.

Ainsi, les quatre premiers traités présentent les transcendants et leurs opposés : l'*être* avec le *néant* ; l'*unité*, avec la *pluralité* ; la *vérité*, avec le *faux* ; et la *bonté*, avec le *mal*. Néanmoins, chacun des transcendants est dédoublé en un terme abstrait et un terme concret. En guise de rappel, les transcendants consistent en des termes ou concepts qui peuvent se prédiquer de l'ensemble de ce qui existe et qui sont convertibles entre eux, c'est-à-dire qu'ils se qualifient l'un l'autre. Dans cette perspective, Libera attribue le redoublement des universaux à la « paronymie » qui à la fois unit et distingue les créatures du Créateur : Eckhart le confirme lorsque, plus loin dans le *Prologue* et en remarque préliminaire à la suite, il soutient que « we should by no means imagine or think of the universal terms like existence, unity, truth and wisdom, g[o]odness, and so on, after the manner and nature of accidents¹¹⁰ »¹¹¹. En effet, si les attributs d'être, d'unité, de vérité et de bonté (il serait possible de mettre une majuscule à chacun de ces termes) s'identifient à Dieu, il n'est possible de qualifier la créature qu'en tant qu'étant, qu'un, vrai et bon¹¹². Les autres se composent des binômes *amour et charité-péché* ; *tout-partie* ; *supérieur-inférieur* ; *Dieu être suprême-non-être* ; etc. Eckhart justifie ce traitement en s'appuyant sur l'autorité d'Aristote rapportant que les opposés ressortent davantage s'ils sont placés l'un à côté de l'autre alors qu'ils sont l'objet d'un savoir unique¹¹³.

Le deuxième volume, l'*Opus questionum*, ou l'*Œuvre des questions*, est divisé d'après le sujet des questions et suit l'ordre de la *Somme théologique* de Thomas d'Aquin. Quoiqu'il affirme ne pas reprendre l'entièreté de celles qui s'y présentent, Eckhart explique qu'il reprend celles offrant une occasion de débat et d'explications¹¹⁴. En effet, l'entreprise des questions est de confronter certaines des affirmations contenues dans le premier livre aux thèses et explications de la tradition¹¹⁵. Enfin, le troisième et dernier volume, l'*Opus expositionum*, ou l'*Œuvre des interprétations (Book of Commentaries)* contient l'ensemble des exégèses bibliques développées

¹¹⁰ Eckhart, *Parisian Questions and Prologues*, 82.

¹¹¹ C'est la première remarque préliminaire de trois qu'Eckhart formule de cette manière. Or, la deuxième abonde en ce sens en affirmant : « It should be noted well in advance that it is always the case that the prior and the superior takes absolutely nothing from the posterior, nor is it affected by anything in it. » Eckhart, 84.

¹¹² Libera, *Maître Eckhart et la mystique rhénane*, 57-58.

¹¹³ Eckhart, *Parisian Questions and Prologues*, 81.

¹¹⁴ Eckhart, 82.

¹¹⁵ Flasch, *Maître Eckhart*, 108.

par Eckhart. Il se scinde en deux parties : une partie exégétique à proprement parler, qui reprend les textes de l’Ancien et du Nouveau Testament et les commente, et une partie nommée l’*Œuvre des sermons*, qui expose l’ensemble des sermons de la prédication eckhartienne¹¹⁶.

L’exemple donné par Eckhart offre une illustration claire de la manière dont il envisage la liaison entre les différentes parties de l’entreprise. Il requiert la première proposition, « Dieu est l’être », la première question, « Dieu existe-t-il ? », et le premier commentaire, sur le texte « Au commencement, Dieu créa les cieux et la Terre » (*Genèse*, 1.1) : « Let us first see how the proposition is explained, second how the question is solved by, and third how this text is elucidated by the same proposition¹¹⁷ ». S’il ne m’est pas possible de détailler la démonstration eckhartienne, ce qui doit être retenu de celle-ci réside dans l’accent mis sur l’aspect fondamental de la priorité accordée au premier livre. En effet, outre la solidarité des trois volumes par leur analogie aux tâches d’un théologien médiéval et l’unité indissociable de l’ensemble des réponses aux questions humaines et divines, la dernière remarque préliminaire d’Eckhart y est consacrée :

It should be noted beforehand that the second Book, and so too the third, are so dependant on the first, namely the Book of Propositions, that without it they are of little use, because the explanations of questions and commentaries on [Scriptural] texts are usually based on one of the propositions¹¹⁸.

Ce qui apparaît digne de mention, ici, c’est qu’Eckhart base l’ensemble de sa pratique philosophique – des questions disputées aux sermons allemands – sur les raisonnements et sur les autorités philosophiques et théologiques. Dans le même esprit, Jean-Luc Solère offre la traduction d’un autre passage :

À partir de la première proposition énoncée plus haut, si elles sont bien déduites, toutes ou presque toutes les questions qu’on pose au sujet de Dieu se résolvent facilement, et ce qui est écrit de lui, même la plupart des passages obscurs et difficiles, s’explique clairement par la raison naturelle¹¹⁹.

¹¹⁶ Eckhart, *Parisian Questions and Prologues*, 81-82; Flasch, *Maître Eckhart*, 108; Libera, *Maître Eckhart et la mystique rhénane*, 53.

¹¹⁷ Eckhart, *Parisian Questions and Prologues*, 85.

¹¹⁸ Eckhart, 85.

¹¹⁹ Jean-Luc Solère, « L’ordre axiomatique comme modèle d’écriture philosophique dans l’Antiquité et au Moyen Âge », *Revue d’histoire des sciences* 56, n° 2 (2003): 341.

Autrement dit, Eckhart pousse encore plus loin : il considère les connaissances et les compétences philosophiques cruciales à la compréhension de son discours en particulier, mais la clé des questions essentielles et existentielles est accessible suivant la lumière naturelle de la raison.

1.2.2.2 *La constance des objectifs*

Les affirmations rationalistes d'Eckhart se présentent toujours avec autant de clarté, alors qu'il s'attèle explicitement à la preuve *per rationes naturales philosophorum*, suivant les raisons naturelles des philosophes. Si l'*Opus tripartitum*, quoiqu'il n'ait pu être réalisé, est la preuve la plus complète, malgré le côté fragmentaire des traces laissées, des ambitions d'Eckhart, il n'en reste pas moins qu'il s'est exprimé clairement sur ses convictions philosophiques dans d'autres ouvrages.

Avant de s'y attarder, une dernière remarque au sujet de l'*Opus* mérite d'être énoncée. De fait, les études de Loris Sturlese rapportées par Kurt Flasch soutiennent qu'Eckhart aurait formulé le projet de l'*Opus* plus tôt que ce qui avait été présupposé – Kurt Ruh¹²⁰ et Alain de Libera¹²¹ affirment que la rédaction des *Prologi* s'est réalisée entre 1311-1313 – le rapportant au premier magistère d'Eckhart à Paris en 1302¹²². Le « jeune » Eckhart, près d'une quarantaine d'années, mais rédigeant ses premiers écrits universitaires – il a obtenu son grade de bachelier sententiaire sept ans auparavant – a déjà développé une vision claire et originale du mandat qui lui est confié et il se trouve en moyen de l'énoncer clairement.

Or, s'il s'agit de la première trace de la façon dont Eckhart s'envisageait lui-même, il s'est exprimé à plusieurs reprises de manière analogue. Si Kurt Flasch recense quantité de passages provenant d'une panoplie d'ouvrages et étayant cette affirmation¹²³, je ne citerai pour ma part qu'un passage du *Commentaire de l'Évangile de Jean* qui m'apparaît d'une limpidité impressionnante et qui fera la liaison avec le chapitre suivant, dans lequel j'examinerai davantage l'ouvrage :

En expliquant ces paroles et les autres qui suivent, l'auteur se propose, *comme dans tous ses écrits, d'expliquer par les raisons naturelles des philosophes* les affirmations de la sainte foi chrétienne et

¹²⁰ Ruh, *Initiation à Maître Eckhart*, 103.

¹²¹ Libera, *Maître Eckhart et la mystique rhénane*, 9.

¹²² Flasch, *Maître Eckhart*, 98.

¹²³ Flasch, 47-61.

de l'Écriture dans les deux Testaments. [...] L'intention de cette œuvre est de montrer comment les vérités des principes, des conclusions et des propriétés des choses de la nature sont *clairement indiquées* [...] *dans ces mêmes mots de l'Écriture sainte* que l'on interprète au moyen de ces réalités naturelles. On insérera aussi, ça et là, quelques *interprétations d'ordre moral*¹²⁴.

Je commenterai en trois remarques. Tout d'abord, en soutenant l'extension de l'explication philosophique, Eckhart affirme les caractères constant et englobant des méthodes et des perspectives offertes par l'intellect. En effet, il semble que même les vérités révélées, énoncés de foi et discours divin peuvent être compris par un incroyant. Quiconque possédant un intellect – qui se retrouve en l'âme et qui est un don de Dieu lorsqu'il donne l'être ; tous, donc – peut comprendre (rationnellement) la vérité de ceux-ci. Il est possible de dresser un parallèle entre l'*Œuvre des propositions* et la première phrase de cette citation : toutes deux mettent de l'avant l'accessibilité – et l'universalité – de la vérité grâce à la raison naturelle.

Or, Eckhart soutient ensuite la réciproque en faisant valoir que les réalités naturelles sont indiquées dans les textes bibliques : dès lors, il est possible de comprendre l'ensemble des réalités naturelles et surnaturelles strictement par les vérités révélées, les enseignements de Dieu tels qu'ils ont été consignés dans les textes sacrés. Cette remarque ne peut être passée sous silence : ce serait gommer les réalités médiévales que de vouloir faire apparaître Eckhart en rationaliste pur de manière à plaire à la postérité. Néanmoins, cela n'enlève ni la radicalité philosophique d'Eckhart exprimée en premier lieu ni la cohérence philosophique dont il fait preuve. Ce qu'il met de l'avant, avec cette affirmation, c'est l'unité, telle que l'*Opus tripartitum* devait en être l'exemple saillant, des développements de la raison et des convictions de la foi.

Enfin, Eckhart fait allusion aux interprétations morales se retrouvant dans son commentaire exégétique. Flasch défend que la dimension éthique est une résultante, qu'elle découle des découvertes acquises, et que, dès lors, elle s'esquisse plus qu'elle n'est explicitée¹²⁵. C'est ainsi qu'il est possible d'interpréter la dernière remarque d'Eckhart, rendue quasi anodine par le « ça et là ». Néanmoins, elle fait signe vers un aspect crucial qui a déjà été mentionné : la visée pédagogique de la pensée eckhartienne. En effet, d'une part, il semble ainsi que les démonstrations rationnelles ou les impératifs de la foi ne suffisent parfois pas à adopter une *pratique* philosophique

¹²⁴ Mes italiques, cité dans Flasch, 56.

¹²⁵ Flasch, 60.

ou éthique : Eckhart donne une piste à ses lecteurs. D'autre part, l'aspect pratique est indispensable, sinon prioritaire, à la pensée : ceux qui agissent d'une telle manière éthique ont compris ce qu'Eckhart tente par ailleurs d'expliquer. Je reviendrai plus tard sur cet aspect, qui devient saillant dans l'examen plus attentif de la prédication allemande d'Eckhart.

Bref, Eckhart se présente en un philosophe radical pour son époque, mais possédant une considération hors-norme pour l'unité et l'accessibilité, sans compter qu'il ne délaisse jamais les considérations bibliques et spirituelles. C'est dans le même d'ordre d'idées que, lors de ce premier chapitre, je me suis employée à faire valoir l'intérêt de la pensée eckhartienne : j'ai tenté de déconstruire les présupposés qui pouvaient invalider la pertinence philosophique d'Eckhart.

Pour ce faire, j'ai d'abord démontré qu'au-delà de la diversité des perspectives, Eckhart ne pouvait pas se soumettre au qualificatif de « mystique » telle qu'il a été utilisé pour les raisons historiographique et idéologique. Je me suis ensuite appliquée à mettre en lumière les mécanismes et les influences à l'œuvre dans la condamnation d'Eckhart pour soutenir qu'il y avait, dans l'histoire, un intérêt à affirmer son appartenance à l'hérésie mystique, mais que c'était bien plutôt ses pratiques d'enseignant novatrices qui devaient cesser aux yeux de ses confrères traditionalistes et de ses supérieurs. Enfin, j'ai tenté de faire valoir, suivant les motifs pour lesquels il a été condamné, qu'Eckhart possédait une originalité, une cohérence et une radicalité philosophiques avouées. Comme le souligne justement Fernand Brunner, « une position extrême n'est pas une position sans fondement¹²⁶ » ; c'est à l'examen minutieux des fondements de celle d'Eckhart auquel je m'adonnerai dorénavant.

¹²⁶ Brunner, « Eckhart ou le goût des positions extrêmes », 212.

2 LES JUSTIFICATIONS PHILOSOPHIQUES À LA TRANSMISSION DU SAVOIR

À l'aube du premier chapitre, j'ai posé trois questions cruciales au travail sérieux sur la pensée d'Eckhart en regard des recherches et des découvertes les plus récentes à son sujet. Le premier chapitre fut l'occasion de répondre à deux d'entre elles : je clarifiai la manière dont la production intellectuelle d'Eckhart pouvait être envisagée dans le sillage de la « mystique » et conclus, d'après sa condamnation doctrinale et l'articulation de ses ambitions philosophiques, que cette association ne permettait d'aucune manière de la disqualifier d'un intérêt et d'une pertinence philosophiques. Or, à ces fins, je présupposai, d'une certaine manière, de l'unité des écrits allemands et latins en suivant l'avis des spécialistes de la pensée eckhartienne. En effet, c'est une distinction dont les uns affirment qu'elle se présente en opposition commode, mais sans fondement¹²⁷, alors que les autres soutiennent qu'il s'agit bien plutôt d'une « idée stupide » que de mettre en concurrence les deux œuvres en vertu d'une simple différence dans le type de discours employé (d'une part, scientifique ; d'autre part, prédicatif)¹²⁸. Néanmoins, quoique ces témoignages d'experts indiquent qu'il soit tout à fait rationnel de s'y fier, il est difficile de concevoir, dans l'optique d'une thématization de la transmission du savoir, le type de savoir qu'Eckhart voulait transmettre.

La raison de cette circonspection tient principalement à la contradiction flagrante et apparente, pour le dire rapidement, contenue dans le concept de *détachement*¹²⁹, central à la prédication allemande, mais polémique à l'égard du discours savant latin. Eckhart étaye ce concept le plus clairement dans son traité éponyme, *Du détachement*. Ainsi, le *détachement* surpasse l'ensemble des vertus (amour, humilité, miséricorde) et consiste à prendre une distance par rapport à soi-même – à se détacher des éléments différenciateurs du soi – pour se retrouver dans l'unité de Dieu :

Que le détachement contraigne Dieu à moi [car Dieu peut se relier plus intimement à moi et mieux s'unir à moi que je ne pourrais m'unir à Dieu], je le prouve par-là : toute chose occupe volontiers son lieu propre naturel. Or, le lieu propre naturel de Dieu est unité et limpidité, ce qui vient du détachement¹³⁰.

¹²⁷ Libera, *La Mystique rhénane*, 235.

¹²⁸ Flasch, *Maître Eckhart*, 223-24.

¹²⁹ En moyen-haut allemand, *abegescheidenheit*, est un terme peu utilisé par Eckhart lui-même. Pourtant, il use abondamment de termes (déprise, dépossession, dépouillement, nudité, vacuité, abandon, laisser tomber) qui renvoient à l'attitude qu'il résume. Gwendoline Jarczyk et Pierre-Jean Labarrière, *Le vocabulaire de Maître Eckhart*, 2016, 14.

¹³⁰ Eckhart, *Du détachement et autres textes*, trad. par Caroline Jarczyk et Pierre-Jean Labarrière (Paris: Payot & Rivages, 1995), 74-75.

En bref, le *détachement* est une pratique intellectuelle et spirituelle qui vise un contact divin de manière à vivre dans la béatitude étant donné que « l'homme qui se tient ainsi en tout-détachement se trouve tellement ravi dans l'éternité que plus aucune chose éphémère ne saurait l'émouvoir¹³¹ ».

Jusqu'alors, outre un problème théologique sur la possibilité d'une béatitude éternelle terrestre et une affirmation polémique sur le lieu naturel de Dieu en l'homme dépouillé, l'exhortation au détachement apparaît comme une pratique spirituelle, semblable à certaines inclinaisons bouddhistes¹³², et, avec ses connotations religieuses, ne choque pas, au premier abord, par des implications philosophiques sérieuses. Or, Eckhart n'en reste pas là, car « lorsque le détachement en vient au plus élevé, de connaissance il devient sans connaissance¹³³ ». De la même manière, dans le *Sermon 52 : Bienheureux les pauvres en esprit car le royaume des cieux est à eux*, il soutient, au sujet de la pauvreté intérieure, « [qu'un] homme pauvre est celui qui ne veut rien et ne sait rien et n'a rien¹³⁴ ». Au sujet de cette absence de connaissance, Eckhart précise :

L'homme qui doit avoir cette pauvreté doit vivre de telle sorte qu'il ne sache pas que d'aucune manière il ne vit ni pour soi-même ni pour la vérité ni pour Dieu ; plus : il doit être si bien dépris de tout savoir qu'il ne sache ni ne connaisse ni n'éprouve que Dieu vit en lui ; plus : il doit être dépris de toute connaissance qui vit en lui¹³⁵.

Radicales, ces affirmations apparaissent en porte-à-faux avec le travail intellectuel et le métier exercé par Eckhart, d'autant plus que, du même souffle, il soutient que l'œuvre propre de l'homme est d'aimer et de connaître¹³⁶. Comment peut-il donc, à la fois, aborder des problèmes philosophiques et théologiques complexes à l'aide d'une rationalité savante à l'université – qu'il consigne dans ses écrits latins et enseigne aux étudiants de l'université – et prôner, à la limite, une ignorance totale des savoirs, qu'ils soient populaires, techniques, pratiques ou théoriques à son auditoire allemand ? À la lecture des propos tenus par Eckhart, il est difficile de consentir sans davantage d'explications non seulement à l'unité du corpus, mais encore plus à une quelconque sensibilité à la démocratisation de l'accès au savoir universitaire.

¹³¹ Eckhart, 81.

¹³² Voir entre autres à ce sujet : Shizuteru Ueda, « Le bouddhisme zen et Maître Eckhart », dans Maître Eckhart, éd. par Julie Casteigt, *Les Cahiers d'Histoire de la Philosophie* (Paris: Cerf, 2012), 343-61.

¹³³ Eckhart, *Du détachement*, 94.

¹³⁴ Eckhart, *Les Sermons*, 426.

¹³⁵ Eckhart, 429.

¹³⁶ Eckhart, 429.

Ainsi, dans ce deuxième chapitre, j'examinerai les thèmes de la gnoséologie eckhartienne en les illustrant avec les contenus d'un écrit allemand, le « mystique » par excellence¹³⁷, le traité *De l'homme noble* et d'un écrit latin, le « plus philosophique d'entre tous »¹³⁸, le *Commentaire de l'Évangile selon Jean*. Je cherche à clarifier le *type* de connaissance qu'Eckhart veut transmettre et, pour ce faire, je devrai clarifier la façon dont le travail scolastique et la production prédicative se rassemblent.

2.1 UNE THÉOLOGIE DE L'INTELLECT

Comme je l'ai exposé dans la dernière partie du premier chapitre, Eckhart amorce une entreprise holistique, dans laquelle il tente, entre autres, de concilier la théologie révélée et la philosophie naturelle. Il affirme en effet que l'une et l'autre contiennent réciproquement l'ensemble des éléments nécessaires pour comprendre et soutenir leur validité réciproque. Alors que la théorie de la connaissance eckhartienne se tient dans la même visée, la clé de leur articulation réside dans la possession de l'intellect par l'homme. De fait, Eckhart mise sur la raison comme porte d'accès ontologique et noétique à la connaissance des réalités essentielles dans leur unité fondamentale.

La gnoséologie eckhartienne peut donc être qualifiée d'*intellectualiste*, en vertu de l'importance accordée à la faculté rationnelle, et de *pratique*, au sens où la finalité change le paradigme de celui qui l'atteint. Dans cette première section, je développerai conséquemment sur la nature et sur le rôle de la raison dans l'accès à une connaissance supérieure, d'après Eckhart, et j'exemplifierai à l'aide des diverses formulations contenues dans les œuvres citées plus haut. Je mettrai en lumière le schéma *gnoséologique* d'après lequel l'homme peut parvenir à cette connaissance supérieure. La deuxième partie de ce chapitre s'attardera à mettre en lumière la partie *ontologique* qui lui est inhérente. En effet, il est possible de parler d'une *onto-gnoséologie* chez Eckhart. Cela permettra, d'une part, de clarifier la démarche eckhartienne et, d'autre part, d'offrir un éclairage nuancé sur la transmission du savoir valorisée par Eckhart.

¹³⁷ Le thème de l'homme noble a circulé dans les milieux hérétiques de la vallée du Rhin, notamment dans le dialogue apocryphe *Telle était sœur Katerei, la fille que Maître Eckhart avait à Strasbourg*. Eckhart, *Traité et sermons*, 60; Libera, *Penser au Moyen Âge*, 309-21.

¹³⁸ Flasch, *Maître Eckhart*, 197.

2.1.1 La nature de la raison

L'intellect est une faculté de l'âme humaine de laquelle l'homme tire sa dignité ontologique, c'est-à-dire que c'est en son pouvoir rationnel que l'homme tient « cette semence et cette image de la nature divine et de l'essence divine¹³⁹ ». En effet, d'une part, la raison humaine est directement liée à la nature divine par sa possession du verbe : « Le verbe [c'est-à-dire le concept de l'esprit], en tant que raison, appartient au pouvoir rationnel qui est propre à l'homme¹⁴⁰ ». Or, « ce qui est produit par une chose en est le verbe : il dit, annonce et énonce ce dont il procède¹⁴¹ ». Ainsi, le verbe de l'homme provient du Verbe de Dieu, qui est Jésus ou le Fils incarné, et manifeste, dans la créature, le principe et la raison de son existence : l'essence divine.

Cette dignité ontologique confère la validité de l'entreprise gnoséologique : si l'homme *peut* connaître, c'est qu'il *doit* connaître puisque la faculté de l'intellect est ce qui possède, en lui, la plus grande proximité avec Dieu. S'il s'agit d'un sophisme naturaliste en apparence, la prescription provient de l'attrait de la vie par l'intellect, qui incarne le *telos* humain. Évidemment, Eckhart en appelle à l'autorité d'Aristote qui, dans la *Métaphysique*, affirme que « le genre humain vit d'art et de raisonnement¹⁴² » : la raison humaine fait la vie, au sens le plus significatif, de l'homme. Non seulement, donc, la rationalité est une propriété ontologique spécifique de l'homme, car « l'homme est un animal rationnel¹⁴³ », mais elle fait en sorte que « tous les hommes aspirent par nature à la connaissance¹⁴⁴ », c'est-à-dire qu'elle entraîne *de facto* l'homme dans l'entreprise gnoséologique qui lui est propre. L'interrelation entre l'être et la connaissance reste inspirée d'Aristote, qui soutient que la connaissance provient de l'être des choses¹⁴⁵ : si l'essence et la connaissance s'amalgament dans la *composition anthropologique*, c'est par ailleurs également le *mode de connaissance* des réalités du monde. Eckhart spécifie cette distinction dans ses définitions des deux acceptions au concept de *raison* d'après la fonction noétique et la fondation ontologique qu'il souhaite articuler :

¹³⁹ Eckhart, « De l'homme noble », 176.

¹⁴⁰ Eckhart, *Le Commentaire de l'Évangile selon Jean. Le Prologue*, 41.

¹⁴¹ Eckhart, 31.

¹⁴² Aristote, *Métaphysique*, IV, 7, 1012a24 dans Eckhart, 41.

¹⁴³ Aristote, *Métaphysique*, I, 1, 980b27 dans Eckhart, 41.

¹⁴⁴ Aristote, *Métaphysique*, I, 1, 980a21 dans Eckhart, « De l'homme noble », 179.

¹⁴⁵ Aristote, *Catégories*, V, 4b8 suivant Casteigt, *Connaissance et vérité chez maître Eckhart*, 51.

Il faut remarquer que raison s'entend de deux manières : car il y a une raison reçue ou abstraite des choses par l'intellect, qui est postérieure aux choses dont on l'abstrait ; et il y a aussi une raison antérieure, cause et raison des choses, qu'indique la définition et que reçoit l'intellect dans leurs principes intrinsèques mêmes¹⁴⁶.

La première acception du concept, ou *raison abstraite*¹⁴⁷, fait état de la capacité de généralisation de l'intellect humain. De la manière la plus simple, Eckhart accepte, en guise d'illustration, que l'homme possède une connaissance lorsqu'il use du concept de *théologien* après avoir rencontré un ou plusieurs individus qui en remplissent les fonctions, soient la lecture, la dispute et la prédication des vérités chrétiennes. C'est une connaissance possible à condition que des individus tels que les « théologiens » existent déjà, présupposant ou entamant ainsi l'acquisition des concepts d'*homme* et de *religion*, pourvu que des hommes et des religions existent déjà.

La seconde acception du concept, ou *raison exemplaire*, exprime à la fois le rapport de l'intellect à son principe et le type de connaissance que l'homme peut acquérir, suivant la *lumière* que lui confère la raison entendue en ce sens. Or, cette *lumière* provient de la partie « divine » possédée par la faculté rationnelle de l'âme humaine en laquelle, grâce à l'incarnation, l'homme est noble, c'est-à-dire « image de Dieu, Fils de Dieu, semence de la nature divine¹⁴⁸ ». De fait, c'est cette raison qui permet non seulement la compréhension directe d'une chose en ses principes, mais cette faculté provient elle-même de Dieu, en lequel l'homme trouve son principe. C'est donc une faculté intellectuelle qui se retrouve « au fond de l'âme¹⁴⁹ », étant donné sa proximité avec l'essence divine, créatrice et productrice de l'être.

La double acception du concept de *raison* montre la tension qui existe entre les deux natures – humaine et divine – qui se sont conjuguées dans la personne de Jésus, considéré comme le Fils

¹⁴⁶ Eckhart, *Le Commentaire de l'Évangile selon Jean. Le Prologue*, 67. Dans cette division, Eckhart opère une véritable opération de synthèse philosophique : il jumelle la distinction entre universel abstrait et universel productif d'Albert le Grand, inspirée de l'universel *post rem* et de l'universel *ante rem* d'Avicenne, avec le modèle noétique de Dietrich de Freiberg, dans lequel la « cogitative » et l'intellect possible revêtent des significations différentes. Eckhart rapproche donc l'universel *ante rem* de l'intellect possible, ce qui lui permet d'explicitier la parole de l'Évangile suivant laquelle « dans le Principe était le Verbe » (Jean, I,1). Ce passage est exemplaire à l'égard du type d'explication par la raison naturelle qu'Eckhart promettait dans son introduction. §29, i, Eckhart, 66-68.

¹⁴⁷ Les appellations de « raison abstraite » et de « raison exemplaire » sont données par Alain de Libera, Édouard Weber et Émilie Zum Brunn dans le travail d'édition et d'annotation du Commentaire sur le Prologue de Jean (§29, i, Eckhart, *Le Commentaire de l'Évangile selon Jean. Le Prologue*, 67.). J'ai décidé de les reprendre afin de permettre à mon lecteur de se référer aux définitions conceptuelles pertinentes dans la suite du travail.

¹⁴⁸ Eckhart, « De l'homme noble », 177.

¹⁴⁹ Eckhart, 176.

incarné ou le Verbe de Dieu. C'est sur cette base christologique qu'Eckhart construit la dignité ontologique de la raison humaine et qu'il arrive à défendre sa puissance noétique. D'une part, l'intellect humain, dans sa « profondeur » ou son fondement, saisit les principes mêmes des objets de la connaissance, sans omettre, d'autre part, les connaissances généralement reconnues aux hommes, desquelles proviennent les connaissances des sciences naturelles, acquises par un intellect dirigé vers les objets créés.

2.1.2 La lumière de l'intellect

Cette distinction entre les acceptions de la raison fait écho à la distinction entre les types de connaissances qu'Eckhart estime qu'il est possible d'acquérir, faisant le lien avec le concept de *lumière* :

Quand on connaît les créatures en elles-mêmes, cela s'appelle une connaissance du soir : on y voit les créatures dans les images comportant maintes distinctions. Mais quand on connaît les créatures en Dieu, cela s'appelle une connaissance du matin : on y voit les créatures sans la moindre distinction, dépouillées de toute image, délivrées de toute ressemblance avec quoi que ce soit, dans l'Un qu'est Dieu Lui-même¹⁵⁰.

Ainsi, une connaissance provenant de la capacité d'abstraction de la raison se qualifierait comme une connaissance du soir : elle s'en tient à l'image, ou à l'apparence, des objets examinés pour en retirer certaines caractéristiques communes permettant de classer et de reconnaître par catégories l'ensemble des objets du monde. C'est pourquoi j'ai mentionné plus tôt les sciences naturelles, qui s'attachent, dans un vocabulaire contemporain, aux phénomènes, c'est-à-dire aux occurrences et aux événements naturels *tels qu'ils se présentent* ou *en tant que réalités créées*. Or, une connaissance du matin prend appui sur la composition ontologique bien particulière de l'homme : elle s'entrelace avec l'essence divine en permettant de saisir davantage le don ontologique dont elle est issue que des pouvoirs qui lui ont été conférés. De manière conséquente, la connaissance du matin s'obtient dans la lumière de la raison exemplaire, alors que la connaissance du soir s'obtient dans l'obscurité qui caractérise l'ensemble du créé.

C'est ainsi que la lumière de l'intellect, en plus de la vie qu'elle procure à l'âme humaine, permet de saisir, d'après le modèle gnoséologique d'Eckhart, le principe des choses desquelles elle

¹⁵⁰ Eckhart, 180.

acquiert une connaissance : « C'est le propre de l'intellect de recevoir son objet, à savoir l'intelligible, non tel qu'il est en lui-même, comme totalité déterminée, achevée et bonne, mais de le recevoir dans ses principes mêmes¹⁵¹ ». Autrement dit, lorsque l'homme *connaît* quelque chose – lui-même y compris – c'est qu'il l'appréhende dans ses principes mêmes, au-delà de sa réalisation concrète, de la manière dont il se présente. Eckhart soutient que « rien ne brille dans les choses créées sauf leurs raisons [...] rien n'est connu en elles, rien ne produit le savoir sauf la quiddité des choses mêmes, leur définition ou raison¹⁵² ».

En guise d'illustration, c'est l'exemple de l'œil qui perçoit le bois qui revient dans le corpus eckhartien¹⁵³ : quel que soit la *forme matérielle* ou l'aspect que prend le bois – branche, bûche, tronçon, orme, érable, merisier, etc. – l'œil voit la *forme nue* de l'objet de la vision, c'est-à-dire les qualités essentielles du bois, ce qui le constitue comme tel. Or, comme Eckhart laissait l'entendre dans son passage sur les connaissances du soir et du matin, saisir l'essence du bois, c'est saisir l'unité de l'essence de l'ensemble du créé : d'après la puissance de la raison exemplaire, l'intellect « perce à travers la confusion des propriétés et des événements » et « saisit l'être pur »¹⁵⁴. Comme le soulignent Zum Brunn et Libera, c'est « la force de la connaissance qui, séparant pour unir, établit entre l'esprit et son objet une identité dans l'être¹⁵⁵ ». De fait, quoique leur forme substantielle diffère, le bois et l'homme possèdent le même principe, qui leur donne l'être.

Suivant cette logique, la connaissance du matin ou de la raison exemplaire exige néanmoins que l'homme connaisse lui-même son principe pour être en mesure de saisir les réalités créées par leur principe et ainsi établir l'identité dans l'être. Sans contredit, c'est la connaissance – celle de l'essence divine avec laquelle le contact se trouve dans la puissance au fondement de la raison de l'âme humaine – cruciale pour Eckhart, la plus haute et la plus noble *étant donné* son influence ontologique, c'est-à-dire que lorsque l'homme arrive à « l'acquérir¹⁵⁶ », il se *divinise* : il devient « l'homme noble ». Celui-ci est fort d'une connaissance *pratique*, relevant d'une perspective

¹⁵¹ Eckhart, *Le Commentaire de l'Évangile selon Jean. Le Prologue*, 41.

¹⁵² Eckhart, 43.

¹⁵³ Zum Brunn et Libera, *Métaphysique du verbe et théologie négative*, 13-15.

¹⁵⁴ Flasch, *Maître Eckhart*, 49.

¹⁵⁵ Zum Brunn et Libera, *Métaphysique du verbe et théologie négative*, 15.

¹⁵⁶ Je reviendrai sur le processus « d'acquisition », qui se retrouve entre guillemets puisque, comme je l'expliquerai, si l'homme peut parvenir à cette connaissance, il ne peut rester dans l'état dans lequel il la possède (section 2.2.2).

expérientielle, au sens où il lui est désormais possible d'entrevoir l'ensemble des savoirs dans une nouvelle *lumière*, d'après de nouveaux référents ; d'après les principes, antérieurs, plutôt que d'après les créations postérieures, les conséquences impliquées par ces principes.

Sans contredit, Eckhart affirme *l'universalité de l'accessibilité* à la lumière de Dieu et donc, de la connaissance, puisqu'elle en provient : « On voit donc que Dieu illumine les hommes, ainsi que les choses qui sont faites et viennent en ce monde et sont en ce monde, c'est-à-dire dans tout l'univers¹⁵⁷ ». Or, Eckhart articule les lumières données aux hommes en cinq types¹⁵⁸. Au premier abord, s'il est vrai que la lumière est donnée à toutes et à tous, il apparaît que c'est bien parce que Dieu maintient une supériorité ontologique¹⁵⁹ sur l'ensemble des hommes sans que cela implique une lumière indifférenciée sur chacun. En effet, la lumière de Dieu flue de manières diverses pour les êtres et les choses : si une lumière est garantie à tous, chacun ne reçoit pas la même.

Dans un ordre croissant de noblesse, la *lumière de la propriété de l'être* est la lumière « de base », accessible et donnée sans distinction à « tous les êtres du monde ou de l'univers ». La *lumière de la vie*, deuxième type de lumière, est offerte « en plus petit nombre » et permet aux hommes qui la reçoivent de saisir Dieu en tant que vie. La *lumière des hommes* illumine « d'autres, plus parfaits et encore moins nombreux », qui reçoivent « la raison qui indique et montre ce qu'est le bien ». La *lumière de Dieu en lui-même* illumine « les êtres plus parfaits que les hommes », alors que la *lumière de la grâce*, surnaturelle, est réservée aux élus de Dieu.

Quoiqu'Eckhart distingue des types de lumière, il ne soutient pas moins que « la lumière véritable et pure, illumine ou bien tous ou bien aucun ; ce n'est pas aucun, c'est donc tous. La conséquence est évidente : en effet, [Dieu] les regarde tous de façon égale, uniforme et immédiate, il leur est présent, et de tous il est le premier à leur être présent¹⁶⁰ ». Davantage qu'un octroi sélectif de la lumière, c'est plutôt le degré « d'attention » ou « d'éveil » qui diffère d'un individu à l'autre. Eckhart avance que Dieu « *éclaire tout homme*, quoique tous ne soient pas éclairés, de même qu'il

¹⁵⁷ Eckhart, *Le Commentaire de l'Évangile selon Jean. Le Prologue*, 179.

¹⁵⁸ Eckhart, 179.

¹⁵⁹ « Disons donc brièvement d'après ce qui précède que nécessairement, du fait qu'il est lumière, Dieu est suprême et premier de toutes choses, *il illumine* toutes choses au-dessous de lui, aussi bien *l'homme* que *tout venant en ce monde* [...] Si donc quelqu'un ou quelque chose n'est pas illuminé par lui, il n'est plus au-dessous de lui et inférieur à lui, et lui-même n'est plus supérieur à toutes choses ni le premier [...] Si donc il ne flue pas, il n'est plus le premier, parce qu'il n'est plus par soi. Il appartient en effet au premier de fluer par soi. Et en règle universelle chaque être, en tant qu'il est cause de certaines choses, flue en elles. S'il ne flue pas, il n'est plus leur cause. » §88, Eckhart, 177.

¹⁶⁰ Eckhart, 183-85.

parle à tous, quoique tous ne l'entendent pas¹⁶¹ ». Ce n'est donc pas le *don*, mais la *réception* qui varie. C'est ainsi que, pour obtenir le nouvel éclairage sur l'ensemble des domaines du savoir dont il a été question, l'homme doit, de manière primordiale, entamer une démarche réflexive, pour atteindre une connaissance de soi telle qu'elle puisse lui permettre de se considérer dans son principe plutôt qu'en tant que principié ; tel qu'il puisse être illuminé d'une lumière *plus élevée*. D'après les écrits scolastiques, il est clair qu'Eckhart ne permet pas à l'homme d'avoir accès à une lumière autre que la *lumière des hommes* : la *lumière de Dieu en lui-même* et la *lumière de la grâce* sont hors de portée.

2.1.3 La relation d'image de l'intellect au modèle de son principe

Le retour au principe implique une démarche inductive, car « l'homme reçoit sa connaissance des choses postérieures [et remonte] de là en raisonnant jusqu'aux principes¹⁶² ». En effet, l'homme occupe une position noétique déficiente en vertu de sa place dans la hiérarchie ontologique, ce qui offre à son entreprise gnoséologique un point de départ différent. Autant l'intellect humain que l'âme humaine se caractérisent par leur postériorité et par leur défaut ontologique au regard de leur principe :

En règle universelle le principe est la lumière de ce dont il est le principe, et le supérieur est la lumière de ce qui lui est inférieur. Inversement, le principié et l'inférieur, par là même qu'il est inférieur et postérieur, en tant qu'il tient l'être d'un autre, a en lui les ténèbres de la privation ou de la négation – de la privation s'il s'agit de réalités corporelles corruptibles, de la négation s'il s'agit de réalités spirituelles¹⁶³.

Or, il devient clair que la réciproque de cet état d'infériorité *en tant qu'il tient l'être d'un autre* implique le partage de l'être d'une entité supérieure et l'accessibilité d'une part de *lumière*, la connaissance de l'essence qui le compose en partie. C'est d'ailleurs ce qu'Eckhart soutient, lorsqu'il octroie une *négation* d'être aux réalités spirituelles : puisque les réalités spirituelles se constituent exclusivement de l'être d'un autre, elles dépendent entièrement de cet autre pour exister et, sans lui, elles sont privées de vie¹⁶⁴. Ainsi, Eckhart affirme en fil d'Ariane l'unité entre

¹⁶¹ Eckhart, 191.

¹⁶² Eckhart, 57.

¹⁶³ §21, Eckhart, 57-59.

¹⁶⁴ §12, Eckhart, 55. : « Au sens propre, ce qui vit est sans principe, car tout ce qui tient d'un autre en tant qu'autre le principe de son opération à proprement parler ne vit pas. »

le connaissant et le connu pour guider la démarche gnoséologique qui incombe à l'homme. C'est de cette manière que le concept du *détachement* s'introduit et prend tout son sens :

Quand un maître fait une statue en bois ou en pierre, il n'introduit pas l'image dans le bois : il enlève, au contraire, les éclats qui cachaient et couvraient la statue. Il n'ajoute pas au bois, il lui enlève quelque chose, il fait tomber sous son ciseau tout l'extérieur et fait disparaître la rouille, et alors peut resplendir ce qui se trouvait caché au-dedans¹⁶⁵.

Autrement dit, ce qui éloigne l'homme de son créateur et de son essence, c'est l'ensemble des distinctions qu'il possède. L'image¹⁶⁶ du créateur n'est pas introduite ou surajoutée, c'est le créateur qui forme l'être même de l'image :

L'image, en tant qu'elle est image, ne reçoit rien, quant à ce qui lui appartient, du sujet dans lequel elle se trouve ; au contraire, elle reçoit tout son être de l'objet dont elle est l'image. [...] Elle ne reçoit son être que de lui seul [et] elle reçoit tout l'être de cet objet selon tout ce qui lui appartient et fait qu'il est son modèle. Car si l'image recevait quoi que ce soit d'un autre ou ne recevait pas absolument tout de son modèle, elle n'en serait plus l'image¹⁶⁷.

Tout d'abord, donc, en l'essence même de l'intellect humain, là où l'homme est à l'image de Dieu, l'homme tire tout son être de Dieu et rien de ce qui le constitue comme sujet humain, ni son individuation sensible dans un corps, ni sa constitution distincte comme ego. En effet, c'est bien le sens de la précision indiquant que l'image reçoit tout l'être de son modèle *selon tout ce qui lui appartient et fait qu'il est son modèle*. Le défaut ontologique et noétique de l'homme, d'après lequel il subit une privation d'être, *n'est pas* du ressort du modèle, mais bien plutôt du sujet, qui s'incarne comme réalité corporelle corruptible. C'est d'ailleurs ce qui permet à Eckhart d'affirmer que « la raison de ces choses demeure tout entière immobile et ne se corrompt pas¹⁶⁸ » : elle relève de la nature spirituelle de l'homme, contrairement à sa nature corporelle. Eckhart octroie en effet

¹⁶⁵ Eckhart, « De l'homme noble », 177. Eckhart requiert également les métaphores de la source d'eau vive et du soleil pour exprimer cette idée : « [L'image de Dieu, le Fils de Dieu,] est au fond de l'âme comme une source d'eau vive. Quand on y jette la terre, c'est-à-dire des désirs terrestres, elle est obstruée et recouverte au point qu'on n'en connaît ni n'aperçoit plus rien. Pourtant, en elle-même, elle reste vive ; dès qu'on enlève la terre qu'on a jetée par-dessus, elle réapparaît et on l'aperçoit de nouveau. » ; « Le soleil brille sans arrêt ; mais quand un nuage ou une brume s'interpose entre nous et le soleil, nous n'apercevons plus la lumière du soleil. » (176-177).

¹⁶⁶ En suivant une étude philologique plus approfondie, les sens des mots *bilde*, en allemand, et *imago*, en latin, tous deux traduits en français par « image », se distinguent et ne se recourent pas exactement. J'estime toutefois que ce sont des passages qui s'inscrivent dans une même ligne de pensée, quoiqu'ils puissent relever davantage de particularités. Pour des détails sur le sujet, voir Wackernagel, *Ymagine denudari*.

¹⁶⁷ Eckhart, *Le Commentaire de l'Évangile selon Jean. Le Prologue*, 59-63.

¹⁶⁸ Eckhart, 45.

à l'homme deux natures, constituant deux *types* d'hommes, l'*homme intérieur* et l'*homme extérieur*¹⁶⁹. Ces « types » d'hommes se distinguent par la manière dont ils envisagent, entre autres, la connaissance : le premier est « un homme esclave », car il est soumis aux aléas de la vie terrestre et au mauvais esprit alliciant vers le vicieux et le périssable, alors que le second accapare le bon esprit, qui possède le pouvoir d'attraction vers le bon et le divin ; il est un *homme noble* ou un homme céleste, par le gage d'éternité de l'intellect¹⁷⁰.

Une objection simple semble alors s'imposer d'elle-même : si Dieu est bel et bien celui qui a tout créé, cause première, raison et principe de toute chose, comment se fait-il que l'homme puisse posséder une nature telle qu'elle « échappe » à Dieu ? Eckhart apporte une réponse en soulignant « [qu']il ne nie pas qu'il y ait d'autres causes des choses, il veut seulement dire que l'effet n'a l'être d'aucune autre cause que Dieu seul¹⁷¹ ». Davantage, il devient clair que l'homme possède l'être grâce à Dieu, mais qu'il reste au-dessous de lui en le possédant dans un sens relatif, en *étant-ceci*, car l'être absolu n'appartient qu'à Dieu. Toutes les choses ont ou n'ont pas d'être immédiatement de Dieu. Lorsqu'elles n'ont pas d'être, elles possèdent d'autres causes et peuvent provenir de la nature ou de l'art, lesquels sont caractérisés par leur *néant* ou leur *défaut*. Sans équivoque, « *sans lui*, c'est-à-dire sans Raison, *néant a été fait*, parce que tout ce qui se fait contre la raison est péché et néant, vain et inutile, tandis que ce qui se fait selon la raison, cela est fait par Dieu, soit en nous, soit en autres choses¹⁷² ».

Pour revenir à la dynamique entre l'image et le modèle, Eckhart poursuit en affirmant non seulement la relation réciproque d'exclusivité et d'unicité qui rassemble l'image et son modèle, mais, des considérations tenues, il soutient l'inhabitation réciproque de l'image et du modèle :

D'où il apparaît que l'image de quelqu'un est unique en elle-même et qu'elle est celle d'un seul [et] il apparaît aussi que l'image est dans son modèle, car c'est là qu'elle reçoit tout son être. Et inversement le modèle, en tant qu'il est modèle, est dans son image du fait que l'image possède en soi tout l'être du modèle¹⁷³.

¹⁶⁹ Les concepts d'*homme extérieur*, d'*homme intérieur* et la trajectoire vers le divin proviennent d'Augustin, *Confessions*, XVII.

¹⁷⁰ Eckhart, « De l'homme noble », 173-74.

¹⁷¹ Eckhart, *Le Commentaire de l'Évangile selon Jean. Le Prologue*, 111.

¹⁷² Eckhart, 119.

¹⁷³ Eckhart, 59-63.

Il se dégage ainsi que (1) l'unique modèle, c'est Dieu et l'unique image du modèle, c'est l'homme noble et que (2) l'homme noble habite en Dieu tel que Dieu l'habite, c'est-à-dire d'après l'être qu'il lui donne.

Or, Eckhart offre ici les conditions de possibilité à la démarche que l'homme doit entamer pour se proclamer à l'image de Dieu. En effet, le « mode par défaut » de l'homme se retrouve dans son extériorité : il existe donc « des étapes » préalables à sa saisie en tant que Fils de Dieu¹⁷⁴. *L'imitation* est la première étape : il s'agit d'imiter les hommes bons et les saints pour guider sa conduite. *Le détournement de l'attention* est la deuxième étape : malgré la vertu des modèles, le regard est toujours porté vers l'extérieur. L'homme doit donc s'en détourner pour se tourner vers les enseignements divins, vers la parole divine¹⁷⁵. *L'intensification de la relation avec Dieu* est la troisième étape : non seulement l'homme s'est détourné des actes pour se concentrer sur le discours, mais il doit maintenant se porter d'une façon telle vers le divin qu'il en vient à déprécier ce qui est étranger à Dieu et à se désintéresser du mal. La quatrième étape réside dans *l'enracinement en Dieu* : l'homme consolide sa relation avec Dieu de manière à maintenir son amour pour lui dans l'adversité et la souffrance. *L'atteinte de la sagesse* est la cinquième étape : l'homme repose en lui-même et n'abonde plus vers l'extérieur ni n'est sollicité par lui. Enfin, la sixième et dernière étape n'est rien d'autre que *le dépouillement* : l'homme se défait de lui-même et s'inscrit dans la filiation divine. C'est ainsi que la raison de l'homme comme image de la Raison divine s'exprime dans l'être commun qui les caractérise : l'image est unique, car elle se différencie du modèle, qui est unique à son tour, car il donne l'image. Or, le modèle et l'image partagent l'être qui les lie : l'image exprime le modèle et fait donc partie de lui, de la même manière que le modèle est ce qui donne l'être à l'image et resplendit ainsi en elle.

Dans ses termes scolastiques, Eckhart affirme la même idée en usant du concept d'*humilité* :

Il est manifeste, d'après ce qui précède, que sans la grâce, l'homme pécheur est néant parmi les justes et qu'il n'est pas au-dessous de Dieu comme l'est la lumière de la grâce. Et Dieu ne l'illumine pas ni ne flue en lui, car toute cause ne flue qu'en son inférieur. D'où vient que l'humilité, en tant qu'elle

¹⁷⁴ Eckhart, « De l'homme noble », 175-76.

¹⁷⁵ Je rappellerai que la raison de l'homme est une expression du *verbe* de Dieu.

soumet l'homme à Dieu, est recommandée à titre principal par le Christ lui-même [...] et à l'unanimité par la doctrine commune des Pères et des docteurs¹⁷⁶.

La démarche gnoséologique pratique du détachement est permise dans une volonté éthique d'humilité, de soumission à son principe (ontologique, gnoséologique, noétique et épistémologique). En effet, la manière dont Eckhart entrelace l'ensemble des branches du savoir dans une entreprise unitive, qui demande dépouillement et humilité, se résume à un contact ontologique fort, d'après lequel l'homme peut se retrouver au plus près de Dieu. Je reparlerai de la thématique de la justice, présente dans l'extrait, dans la section suivante, mais, du point de vue de la connaissance, le concept de *lumière* est encore présent. Davantage, Eckhart sollicite à nouveau la *lumière de la grâce*, apportant ainsi une précision à la manière dont les lumières de Dieu se rendent accessibles aux hommes : les trois premiers types de lumière peuvent être atteints par l'homme s'il suit une éthique appropriée (analogue à la démarche de l'*homme noble*), alors que les deux derniers relèvent de la volonté divine. Or, il n'est pas impossible pour l'homme d'en être illuminé, puisqu'il se situe, comme la *lumière de la grâce*, sous Dieu : toutes les lumières fluent de lui.

C'est pourquoi, dans sa démarche inductive, l'homme parvenu au dépouillement peut posséder la *connaissance réflexive* de sa connaissance : « Quand l'homme, l'âme, l'esprit contemple Dieu, il se sait et se connaît être en train de connaître ; autrement dit : il connaît qu'il contemple et connaît Dieu¹⁷⁷ ». C'est l'homme noble, dépouillé, qui baigne certainement dans la *lumière des hommes*, mais qui n'a pas reçu la *lumière de Dieu en lui-même* : il se conçoit encore comme homme *en train de connaître* Dieu. Or, « la béatitude tient en premier à ce que l'âme contemple Dieu sans voiles. [...] C'est là qu'elle puise tout ce qu'elle est, dans le fond même de Dieu, et elle ne sait rien du savoir ni rien de l'amour, ni absolument rien de rien¹⁷⁸ ». La connaissance unitive suprême encouragée par Eckhart consiste, finalement, en un *contact ontologique* qui nécessite l'abandon des distinctions, qu'elles relèvent de la corporéité ou du savoir, qui consistent en définitive à un ensemble de connaissances « surajoutées » à l'intellect humain. La connaissance qu'Eckhart veut transmettre, c'est un accomplissement *éthique* qui rejoint un accomplissement gnoséo-ontologique. L'homme peut s'inscrire dans l'ordre naturel, plutôt que dans l'ordre renversé d'après

¹⁷⁶ Eckhart, *Le Commentaire de l'Évangile selon Jean. Le Prologue*, 179-81.

¹⁷⁷ Eckhart, « De l'homme noble », 180.

¹⁷⁸ Eckhart, 180.

lequel il connaît les choses : « Si [l'âme] vient à savoir et à connaître qu'elle contemple, c'est une sortie et un reflux sur ce qui est premier dans l'ordre naturel¹⁷⁹ ». Or, dès lors que l'homme arrive à faire reposer son âme dans l'être de Dieu et de ne connaître rien d'autre que l'être et Dieu, il peut vivre *comme* un bienheureux.

Je soutiens qu'il est possible d'user des distinctions requises par Eckhart pour montrer comment, bien que la ligne soit si mince qu'il devient facile de la transgresser pour que le vocable « hérétique » fasse son chemin, l'homme devient *béat* de la *lumière de Dieu en lui-même*, mais *non* de la *lumière de la grâce*. C'est ainsi que l'âme béate arrive à faire descendre Dieu en elle (ou accède à son fond) sans pour autant atteindre *la béatitude surnaturelle*, cadeau à la discrétion de Dieu alors que l'âme est libérée du corps, c'est-à-dire au moment de la mort physique de l'homme. J'ai dit que la *lumière de Dieu en lui-même* n'était pas une lumière dont l'homme peut se saisir. Or, c'est une lumière que Dieu *n'a pas le choix* de partager lorsque l'âme humaine parvient à découvrir la lumière au fond de son âme ou de son intellect : c'est un *partage d'essence* que Dieu a permis par son incarnation, par l'avènement du Christ. De la même manière, c'est n'est pas une lumière que l'homme peut garder : Eckhart mentionne bien que ce n'est pas une lumière qui lui est destinée. À son contact, il en devient plus noble et plus lucide, mais il ne lui est pas possible de baigner davantage dans cette lumière. Les limitations au processus gnoséologique proviennent du processus de génération, suivant lequel les fondations ontologiques des conditions humaines et divines ont été bâties.

2.2 L'IMPORTANCE DE LA PROCESSION

L'universalité de l'accès à la connaissance et les limites de l'acquisition de la connaissance se basent sur la fondation ontologique de la hiérarchie gnoséologique d'Eckhart. C'est ainsi que la primauté de Dieu est une condition permettant une articulation ontologique particulière : la capacité de connaître son principe présuppose que celui qui connaît et que ce qui est connu s'unissent dans leur essence. À cet égard, la thématique du *juste* et de la *justice* est paradigmatique dans le *Commentaire de l'Évangile selon Jean* et, si Eckhart y recourt dans une panoplie de contextes, il la requiert pour illustrer la thèse sous-jacente à ce présupposé ontologique :

¹⁷⁹ Eckhart, 180.

Le juste qui procède de la justice et est engendré par elle se distingue d'elle par là même, car rien ne peut s'engendre soi-même. Et pourtant, le juste n'est pas autre chose selon la nature que la justice, parce que d'une part le juste signifie seulement la justice, comme le blanc signifie seulement la qualité de la blancheur ; d'autre part, parce que la justice ne justifierait aucun juste s'ils étaient l'un et l'autre de nature différente, tout comme la blancheur ne rend pas noir, ni la grammaire musicien¹⁸⁰.

Eckhart explique donc que le *juste*, c'est-à-dire la manifestation de la justice, partage *nécessairement* la nature de la justice puisqu'il lui permet d'exister et *d'être connue*. Autrement dit, l'analogie du juste et de la justice exprime le lien entre l'homme et Dieu : l'homme juste ou noble *contraint* Dieu au partage de sa nature puisqu'elle est celle-là même qui le compose. L'homme possède donc le « pouvoir » d'exprimer Dieu et de le manifester dans le monde d'une manière qui lui est propre et éminemment noble – par la capacité rationnelle. Or, dans une relation de réciprocité, c'est le partage de nature avec Dieu qui rend les prétentions de l'homme légitimes.

J'ai déjà montré, dans la section précédente, comment (1) les écrits latins et allemands s'inscrivent en continuité en les utilisant alternativement et presque indistinctement pour étayer les thèses avancées par Eckhart – ce que je continuerai jusqu'à la fin de ce chapitre. Or, j'ai par la même occasion présenté (2) les bases à l'opération de circulation du savoir universitaire entamée par Eckhart. En effet, Eckhart ne cherche tant à poser des garanties à sa pratique qu'à présenter les fondations conceptuelles et les convictions philosophiques et théologiques à la source de sa pratique innovatrice. C'est pourquoi j'ai d'abord présenté une théorie de la connaissance *inductive* qui, à son paroxysme, a mené à la découverte de l'essence divine. Il faut néanmoins comprendre maintenant ce qui autorise, au sens fort du terme, l'homme à accéder à une telle connaissance. J'ai exploré le *comment* : j'aborde ici le *pourquoi*.

La clé réside dans le processus de génération ou de la procession du principié par le principe. La génération permet à Eckhart, d'une part, d'explicitier les conditions d'une connaissance vraie, ce qu'il réalise en recourant aux concepts de *juste* et de *justice*. La procession permet également à Eckhart, d'autre part, de justifier les limites à l'accès de l'ultime connaissance, qui est la condition de possibilité des autres connaissances vraies et de préciser la réforme existentielle qui s'en suit.

¹⁸⁰ Eckhart, *Le Commentaire de l'Évangile selon Jean. Le Prologue*, 49.

2.2.1 La génération : les liens du juste à la justice

La thématique du *juste* et de la *justice* est utilisée en exemple¹⁸¹ paradigmatique¹⁸² pour exprimer les subtilités du rapport entre l'homme et Dieu. Pour bien le comprendre, les caractéristiques et les articulations principales sont présentées rapidement dans le *Prologue*, c'est-à-dire que « si l'on considère le juste dans la justice qui l'engendre en tant qu'il est juste », « [1] il est certain que le juste en tant que tel est dans la justice même. [2] De plus, le juste est à l'avance dans la justice même, comme le concret dans l'abstrait et le participant dans le participé¹⁸³ ». Sans équivoque, l'unité du juste et de la justice provient non seulement d'un processus de génération, qui fait en sorte que le juste est contenu d'avance dans la justice puisque c'est elle qui lui donne son être, mais elle est *continue*, c'est-à-dire que le juste en tant que tel, comme concret réalisé, se tient encore et toujours dans la justice même. Cette dynamique doit être éclairée par la manière dont Eckhart conçoit l'engendrement, qu'il soit ontologique ou gnoséologique.

Eckhart utilise les synonymes de procession, de production et d'émanation pour arriver au terme du processus qu'il cherche à décrire en parlant de génération, comme type premier et principal¹⁸⁴. La génération comporte ceci qu'elle se réalise « sans mouvement », c'est-à-dire qu'elle « ne se produit pas dans le temps », car « elle ne passe pas ensuite dans le non-être ni ne glisse dans le passé » ; bien plutôt, puisqu'elle « regarde la substance et l'être de la chose », « car c'est ou jamais ou toujours », la génération est « toujours » effective¹⁸⁵. C'est dans cette optique qu'Eckhart affirme que le mot « homme » possède une signification particulière lorsqu'il est considéré dans la lunette de son engendrement : « Le mot "homme" signifie également quelque chose qui est au-dessus de la nature, au-dessus du temps, au-dessus de tout ce qui est tourné vers

¹⁸¹ « On a un exemple concernant tout ce qu'on vient de dire et beaucoup d'autres choses dont nous aurons à traiter encore souvent. » Eckhart, 47.

¹⁸² Julie Casteigt mentionne que les relations entretenues entre le juste et la justice apparaissent en véritable paradigme, même si Eckhart y réfère plutôt comme exemple : « La justice permet à Maître Eckhart d'unir, dans un même exemple, d'une part, la connaissance d'une vertu morale et l'acquisition de l'*habitus* qui transforme l'être de celui qui connaît et, d'autre part, la connaissance d'une vertu humaine et la connaissance d'une perfection spirituelle identique, en Dieu, à l'essence divine et assignable au sens plein seulement à Dieu. » Casteigt, *Connaissance et vérité chez maître Eckhart*, 237, 238 n. 11.

¹⁸³ Eckhart poursuit : « [3] En outre, le juste est le verbe de la justice, par lequel la justice se dit et se manifeste. [...] [4] Il est certain aussi que la justice possède en elle-même un modèle qui est la similitude ou raison, en laquelle et d'après laquelle elle forme ou informe ou revêt tout juste et tout ce qui est juste. » Eckhart, *Le Commentaire de l'Évangile selon Jean. Le Prologue*, 49.

¹⁸⁴ Eckhart, 37.

¹⁸⁵ Eckhart, 37.

le temps ou le goût du temps¹⁸⁶ ». Le rappel nécessaire est que l'homme est ici envisagé comme synonyme d'intellect. Suivant le paradigme du juste et de la justice, Eckhart l'expose en ces termes : « Il est certain que ni la justice, ni même le juste en tant que tel, ne sont soumis au mouvement et au temps, et pas davantage la vie ni la lumière. Voilà pourquoi c'est ainsi que le juste naît toujours de la justice elle-même en étant toujours né du principe qui le fait juste¹⁸⁷ ».

Il devient clair que tout ce qui est généré par Dieu, la raison de l'homme y compris, est soumis aux termes du processus de génération d'après lesquels l'être se maintient d'une manière telle qu'il est exempt du temps et de la corruption, mais surtout qu'il se retrouve *sans cesse généré* par son principe, pour autant qu'il se tienne d'après une disposition de l'âme adéquate. En effet, le juste ne peut procéder de la justice qu'à la condition *nécessaire* qu'il se tienne dans la justice elle-même, c'est-à-dire qu'il agisse d'après ses principes et qu'il en soit la manifestation. À l'inverse, l'injuste ne procède *jamais* de la justice et, quoique les dispositions se positionnent par rapport aux mêmes termes (ce qui est injuste apparaît au regard des critères de la justice), d'*aucune manière* l'injuste ne se retrouve dans l'être de la justice¹⁸⁸. J'ai déjà souligné que la pensée d'Eckhart était radicale : elle l'est entre autres, comme l'*Opus propositionum* le laissait envisager, par la polarisation des termes entraînant l'usage du paradoxe¹⁸⁹. C'est ainsi que Dieu engendre ou bien *jamais* ou bien *toujours*, comme sa lumière flue ou bien *en toutes choses et en chacune d'entre elles*, ou bien *en aucune*¹⁹⁰.

Dans cette optique, avant d'aborder le concept d'*inhabitation intérieure*, Eckhart doit spécifier comment la procession se réalise et ses implications ontologiques puisqu'il est difficile de concevoir la manière dont l'homme a pu hériter du *tout* ou *rien* caractéristique d'un être totalisant comme Dieu. Or, toute procession implique une distinction : nul ne peut produire son identique. À cet égard, Eckhart distingue deux types de réalités : les *réalités analogiques* et les *réalités univoques*. Les réalités analogiques se caractérisent par l'infériorité (*au-dessous*) du produit au regard du producteur en qualité (perfection) et en quantité, les plaçant dans un rapport

¹⁸⁶ Eckhart, « De l'homme noble », 179.

¹⁸⁷ Eckhart, *Le Commentaire de l'Évangile selon Jean. Le Prologue*, 51.

¹⁸⁸ « Il faut remarquer que toujours l'œuvre de la vertu est et se fait dans la vertu. Car personne n'œuvre justement en dehors de la justice ». Eckhart, 139.

¹⁸⁹ Brunner, « Eckhart ou le goût des positions extrêmes ».

¹⁹⁰ Eckhart, *Le Commentaire de l'Évangile selon Jean. Le Prologue*, 183.

caractérisé par l'inégalité : le produit « devient autre chose selon la nature¹⁹¹ ». Les réalités univoques, quant à elles, révèlent l'égalité (*auprès*) du produit et du producteur, c'est-à-dire qu'ils participent non seulement de la même nature, mais que le produit la reçoit « tout entière de son principe, absolument, intégralement, et à égalité avec lui¹⁹² ».

Après le discours d'Eckhart sur le rapport de l'homme à Dieu comme d'une image à son modèle, il apparaît, au premier abord, qu'il doit s'agir de réalités analogiques. Or, Eckhart veut justement « que les paroles écrites ici sur la procession des Personnes divines enseignent que c'est la même chose qui est et que l'on découvre dans la procession et la production de tout être de la nature et de l'art¹⁹³ ». Il devient clair que l'ensemble du créé entretient *simultanément* le rapport au principe des réalités univoques bien qu'il apparaisse généralement en réalité analogique. En effet, dans le rapport qu'entretiennent les réalités analogiques, tel le créé au Créateur, « dans la mesure où [le produit] est en lui il n'est pas autre chose [que le producteur] selon la nature, ni même autre chose selon le supôt¹⁹⁴ », c'est-à-dire que le rapport entre un producteur et un produit, pour les mêmes entités numériquement distinctes, peut se modifier de manière telle à influencer sur la nature du produit par un changement de perspective du produit par rapport à lui-même.

En guise d'illustration, Eckhart offre l'exemple de l'artisan du coffre de bois : « Le coffre procédant ou produit au-dehors dans l'être est et demeure néanmoins dans l'artisan, comme il l'était au principe avant de devenir coffre, même quand il est détruit », car « un coffre dans l'esprit de l'artisan n'est pas un coffre, c'est la vie et la pensée même de l'artisan, sa propre conception en acte »¹⁹⁵. Autrement dit, le producteur génère le produit en lui-même, lui offrant la vie et la pensée, et le produit conserve cet accès à la vie et à la pensée peu importe la manière dont il s'accomplit. Les occurrences particulières des réalités analogiques n'entament pas leur principe en tant que réalités univoques et il s'en suit que « le fils ou le verbe est cela même qu'est le père ou le principe¹⁹⁶ ». La génération est donc le procédé ontologique d'après lequel l'homme, à la différence d'autres créatures, peut posséder une connaissance particulière et d'une valeur inestimable, pour un philosophe-théologien du Moyen Âge, une connaissance de la nature divine.

¹⁹¹ Eckhart, 33.

¹⁹² Eckhart, 33.

¹⁹³ Eckhart, 35.

¹⁹⁴ Eckhart, 35.

¹⁹⁵ Eckhart, 35.

¹⁹⁶ Eckhart, 33.

2.2.2 La réciproque de la génération et la thématique de l'aller-retour

La génération des réalités univoques (la Trinité divine) et l'incarnation du Fils permettent à la réalité analogique qu'est l'homme de conserver par son intellect un lien intime avec la nature divine. Or, l'unité dans l'essence à laquelle Eckhart exhorte l'homme, la démarche vers l'intériorité, n'est ni permanente ni suffisante : elle est la condition initiale qui permet l'engendrement réciproqué du principe par et dans le principié. Si Dieu a créé l'homme, l'homme doit faire naître Dieu en son âme :

L'homme doit être un en lui-même. Et cet un il faut qu'il aille le chercher en lui-même et dans l'Un, et il faut qu'il le reçoive dans l'Un. Par conséquent, il ne doit contempler que Dieu seul. Et il doit ensuite "revenir", c'est-à-dire savoir et connaître qu'il connaît et sait quelque chose de Dieu¹⁹⁷.

Le point focal reste donc la connaissance : c'est une démarche onto-gnoséologique, mais dont l'union essentielle n'est qu'une étape. La finalité, pour l'homme, c'est l'atteinte d'un critère de vérité de la connaissance et d'un mode de connaissance qui lui permette de garantir une connaissance vraie. Le mode de connaissance se retrouve donc dans l'engendrement intérieur du connaissant dans l'être du connu, ou dans la connaissance du principe et de toute chose dans et par le principe, et le critère de vérité, dans l'identité selon l'être du connu et du connaissant¹⁹⁸.

À cet égard, « il faut remarquer qu'il y a deux conditions pour qu'une chose soit dite vraie. Premièrement, qu'elle atteigne la forme substantielle propre à sa nature. Deuxièmement, que rien d'étranger ne lui soit mêlé¹⁹⁹ ». Ainsi, la première condition pour qu'une proposition soit vraie, c'est que l'objet de la proposition soit en adéquation avec sa raison, c'est-à-dire avec le ou les principes propres à sa nature. À titre d'exemple, ce qui est blanc est en adéquation avec sa raison s'il tire sa couleur de l'être-blanc²⁰⁰. Ainsi, l'œil voit « purement et simplement » la couleur – le blanc – sans que ce qui est coloré – du bois, de la pierre ou du cheval, voire « un homme ou un ange » – vienne interférer dans la connaissance de la couleur blanche. La deuxième condition exprime bien le mode de connaissance particulier avancé par Eckhart : c'est l'union entre la manifestation du principe et la raison elle-même qui doit être entièrement réalisée pour qu'une

¹⁹⁷ Eckhart, « De l'homme noble », 182.

¹⁹⁸ Casteigt, *Connaissance et vérité chez maître Eckhart*, 81.

¹⁹⁹ Eckhart, *Le Commentaire de l'Évangile selon Jean. Le Prologue*, 175.

²⁰⁰ Eckhart, « De l'homme noble », 180-81.

certitude soit obtenue, car « personne ne se sait blanc sauf celui qui est réellement blanc²⁰¹ ». Autrement dit, le seul savoir, au sens fort du terme, de la blancheur réside dans les mains de celui qui se *confond* avec l'être-blanc : il est le seul à posséder la certitude d'être blanc.

Davantage, la finalité humaine se retrouve dans la transmission de cette connaissance acquise. En effet, l'homme noble ou le juste (1) doit être engendré par la justice elle-même (2) il doit l'être par elle seule et (3) il doit demeurer en elle pour la manifester, la faire connaître et l'enseigner²⁰². Autrement dit, l'homme noble se retrouve dans un *paradigme* nouveau qui lui permet d'atteindre une forme de perfection, accessible à l'homme, qui *modifie* son rapport aux autres et au monde en lui offrant une clé de compréhension cruciale, dans l'optique intellectualiste de la théorie eckhartienne : l'accès à la vérité et, ainsi, à la validation du *telos* humain. Marco Vannini exprime cette idée en affirmant que la figure de l'homme noble représente « l'homme qui n'est plus aliéné et qui vit désormais dans l'infinie joie de l'Esprit²⁰³ ». Cette formulation, quoique procédant d'une prose imagée²⁰⁴, permet tout de même de mettre en lumière la nature du paradigme (intellectualiste) défendu par Eckhart : vivre selon la raison, l'intellect, permet d'avoir une perspective révélatrice sur le réel et d'en obtenir une connaissance (ontologique) véritable.

Néanmoins, Eckhart souligne bien que l'homme doit recevoir l'un « dans l'Un ». D'après la dynamique de l'image et du modèle, les réquisits de la démarche onto-gnoséologique de l'homme et le processus de la génération pour les réalités univoques, il apparaît que l'être du principe reste de fait, d'une certaine manière, toujours *étranger* au principié. En effet, Eckhart prend la peine de souligner l'étrangeté de la raison des choses à chacune d'elle : « Il faut savoir que le *verbe*, logos ou raison des choses, se trouve en elles de façon telle qu'en étant par lui-même tout entier dans les choses singulières, il est néanmoins extérieur à chacune d'elles, tout entier au-

²⁰¹ Eckhart, 180.

²⁰² Traduction de *In Ioh.* §187 dans Casteigt, *Connaissance et vérité chez maître Eckhart*, 86.

²⁰³ Marco Vannini, « La justice et la génération du logos dans le Commentaire eckhartien à l'Évangile selon saint Jean », dans *Voici Maître Eckhart*, éd. par Emilie Zum Brunn (Grenoble: Éditions Jérôme Millon, 1994), 143.

²⁰⁴ Je me permets ici un commentaire : il est vrai que l'enjeu, pour Eckhart, est crucial et que sa pensée philosophico-théologique doit susciter une passion ou une ardeur compréhensible chez lui alors qu'il aborde des questions particulièrement importantes. Or, Vannini est le premier à soutenir « [qu'il] n'y a rien d'émotionnel dans ces pages, dans cette expérience. Eckhart traite toujours et uniquement de la raison, de [l'intellect], non des passions. » (Vannini, 153.) Ainsi, si plusieurs exégètes importants dont le travail est inestimable au sujet d'Eckhart cèdent à la tentation d'un « lyrisme eckhartien » (notamment par la « poésie » de la langue et du langage qu'il utilise, comme je l'aborderai dans le prochain chapitre) et le laisse altérer leur prose, j'estime non seulement que ce n'est pas nécessaire, mais j'affirme que c'est une pratique qui peut se révéler délétère. En effet, c'est une des raisons pour lesquelles Eckhart apparaît, à un œil mal avisé, en « mystique » plutôt qu'en philosophe-théologien du Moyen Âge.

dedans, tout entier au-dehors²⁰⁵ ». Comme le suggère l'exemple de l'artisan et du coffre de bois, la vie et la pensée, la raison, relèvent de l'artisan et non pas de l'objet, quoiqu'elles s'incarnent en lui. Fidèle à lui-même, Eckhart unifie, rassemblant le mode d'être et de connaissance des objets inanimés et animés : la connaissance du bois par l'œil²⁰⁶ ou la création du coffre par l'artisan exemplifient le *modus operandi* de l'ensemble et de tout créé.

Ainsi, toujours par l'usage des extrêmes – tout entier au-dedans, tout entier au-dehors – Eckhart exprime tout d'abord l'importance de l'enjeu. Fernand Brunner l'explique en soutenant que « le discours sur Dieu est nécessairement tendu et paradoxal, puisque Dieu est un extrême, et même un extrême exceptionnel, auquel aucun autre ne peut être équivalent²⁰⁷ » : il est normal, donc, de retrouver ce type de paradoxe. En effet, la formulation paradoxale eckhartienne souligne ensuite à la fois l'intériorité radicale et l'étrangeté irréductible des réalités qu'elle tente de rapprocher. C'est pourquoi, enfin, Eckhart défend une forme de « prêt » de l'essence divine. Puisque Dieu est, ultimement, la raison de l'homme, il lui est impossible, par leur partage de nature en ces termes, de ne pas se laisser entrevoir par l'homme noble, comme la justice ne peut pas se refuser au juste ou le principe à son principié. Dans le traité *Du détachement*, Eckhart emploie un vocabulaire « attractif » pour illustrer cette nécessité : « Si l'âme en vient là [au détachement absolu], elle perd son nom et attire Dieu dans soi en sorte qu'en elle-même elle est réduite à rien²⁰⁸ » ; ou encore : « Plus l'homme fuit le créé, plus vite s'empresse vers lui le créateur²⁰⁹ ». Or, les limitations de la nature (duale) humaine ne permettent toutefois pas à l'homme d'en profiter indéfiniment (sans le secours de la grâce) :

Il n'y a point de béatitude, sans que l'homme ait conscience et sache bien qu'il voit Dieu et qu'il connaît Dieu ; mais Dieu veuille que ce ne soit pas en cela que consiste ma béatitude. [...] La vue de Dieu et ma vue sont totalement lointaines et dissemblables l'une de l'autre²¹⁰.

Si, donc, il est possible à l'homme d'entrevoir le monde avec davantage de clairvoyance et de vérité, il lui est impossible de « prendre le pas » sur Dieu. C'est pourquoi il doit « revenir et enseigner » ce qu'il a appris auprès de lui, car il deviendrait inutile de se complaire en Dieu (dans

²⁰⁵ Eckhart, *Le Commentaire de l'Évangile selon Jean. Le Prologue*, 43.

²⁰⁶ *Supra*, section 1.1.2.

²⁰⁷ Brunner, « Eckhart ou le goût des positions extrêmes », 209.

²⁰⁸ Eckhart, *Du détachement*, 93-94.

²⁰⁹ Eckhart, 97.

²¹⁰ Eckhart, « De l'homme noble », 182.

la seule contemplation) alors même que l'homme ne peut jamais parvenir à une égalité réelle avec lui.

2.3 LE BILAN SUR LES PRATIQUES DE CIRCULATION DU SAVOIR

En conclusion, la théorie onto-gnoséologique eckhartienne, dont les éléments se retrouvent autant dans ses écrits latins qu'allemands, offre plusieurs clés à la justification des pratiques de transmission et de circulation du savoir universitaire dans la société, plutôt qu'à la seule élite intellectuelle. D'une part, le savoir transmis par Eckhart relève d'une inhabitation intérieure, qui est accessible à celui-là même qui ne saurait pas nécessairement l'exprimer (surtout au Moyen Âge, où l'illettré était la norme). De manière évidente, il est possible d'être juste sans être capable d'exprimer les dynamiques entre le juste et la justice, comme il est possible d'être mieux disposé à un type de lumière divine que d'autres sans savoir le défendre. Il s'agit donc d'une façon d'être et de connaître qui ne demande pas de formation universitaire. D'autre part, c'est la vision noétique d'Eckhart qui, si les réalisations sont différentielles, offre toutefois en principe un accès *indifférencié* aux capacités intellectives en suivant ses procédés ontologiques. En effet, en créant les hommes, Dieu leur donne toujours – d'après les réquisits de la génération – à tous sans exception la lumière, la vie et l'intellect. C'est d'ailleurs ce qui semble une justification *suffisante* à l'enseignement réalisé par la prédication d'Eckhart. Par ailleurs, cela permet de saisir la porte d'entrée qu'Eckhart choisit en fonction de son auditoire : il guide les illettrés par un itinéraire spirituel, marqué par des étapes et des directives, alors qu'il peut se permettre de prendre les écrits bibliques et philosophiques comme point de départ devant un public universitaire.

C'est pourquoi la légitimité des pratiques universitaires n'est pas pour autant entamée par l'accessibilité de la connaissance : elle provient du pari intellectualiste d'Eckhart. Non seulement le travail intellectuel universitaire est une manifestation spécifique et particulièrement expressive de la réalité et du don divins, mais c'en est une expression saillante, car elle permet précisément à l'homme d'accomplir sa fonction et de se faire la manifestation de son principe, qui est ce en quoi réside sa béatitude (terrestre). De fait, non seulement le maître universitaire fait connaître Dieu par son enseignement, mais il est en mesure de défendre la filiation divine sur tous les plans de la connaissance humaine ; le naturel comme le révélé, le philosophique comme le théologique. Il est possible de voir l'accent mis par Eckhart sur l'*unité* comme la conséquence directe de la réalisation de la démarche onto-gnoséologique préalable à tout discours véridique sur le monde.

3 LA QUESTION DE LA LANGUE ET DU LANGAGE

La démonstration ayant été établie au dernier chapitre, il m'apparaît ne plus faire l'ombre d'un doute quant à la cohérence des corpus latin et allemand eckhartiens de même qu'à l'unité de la pensée qui les sous-tend. Non seulement il est de fait possible d'utiliser indistinctement les propos du traité *De l'homme noble* et du *Prologue au Commentaire de l'Évangile selon Jean*, mais l'un et l'autre se complètent dans la direction d'après laquelle Eckhart aborde sa théorie ontogénéologique : alors que le premier énonce l'ordre renversé suivant lequel l'homme parvient à son accomplissement, le second présente et étaye l'ordre naturel d'après lequel l'homme peut prétendre et accéder à un état de félicité pareil.

S'il devient clair, d'après la présentation que j'en ai faite, qu'Eckhart reste fidèle à lui-même en développant jusqu'au bout les deux faces d'une même médaille, son apport significatif, exposé dans le deuxième chapitre, se mesure par l'explicitation des justifications philosophiques à la pratique de circulation des savoirs qu'il a entamée dans la société. Loin de vouloir simplement être d'une rigueur intellectuelle exemplaire, Eckhart soutient une dualité de pratiques suivant des convictions intellectuelles fondées au sujet de la transmission du savoir, qui est, par définition, unique et unifié.

Comme je l'ai soutenu en attribuant le préfixe « onto » à la théorie de la connaissance eckhartienne, il n'est pas possible de comprendre la valeur de l'intellect si aucune pratique éthique n'est intégrée – si aucun changement essentiel ne se manifeste. À cette fin, tous les chemins mènent à Rome : tous les outils disponibles doivent être mis à contribution pour permettre au plus grand nombre de parvenir à la vérité ; autant l'exemple de la pratique spirituelle des illettrés que le travail intellectuel universitaire. En effet, si Eckhart a été condamné pour avoir rendu le milieu savant accessible, par les changements de langue et de lieu, la réciproque n'est pas étrangère à son rejet par le monde universitaire : son côté « mystique » n'est pas étranger à l'intégration des intuitions et des pratiques retrouvées dans la société allemande.

C'est ainsi que ce troisième et dernier chapitre sera l'occasion de préciser les implications d'un changement de langue et de langage dans la transmission des savoirs développés dans les institutions universitaires. En première partie, je me consacrerai à une analyse du langage mobilisé par Eckhart lors de sa passation du savoir en langue allemande afin de mettre en lumière les pratiques concrètes d'accessibilité au savoir et les modifications entamées par le changement de

langue. La seconde et dernière partie de ce chapitre sera quant à elle, tel qu'annoncé dans la méthodologie du versant argumentatif de ce mémoire, l'occasion de se confronter à la formulation contemporaine du problème auquel Eckhart s'attaque à son époque. En effet, je présenterai les défis de transmission et de circulation du savoir universitaire dans la société actuelle, lesquels se construisent encore de manière cruciale autour de la langue et du langage. Je tâcherai d'évaluer la pertinence de la réponse eckhartienne en regard du problème de la transmission des savoirs posé dans la société ayant vu naître les universités afin de tirer au clair si elle peut représenter une solution intéressante, en tout ou en partie, pour la société d'aujourd'hui.

3.1 LE LANGAGE COMMUN

La traduction d'une langue à une autre n'est pas un procédé sans incidence sur la substance de la pensée : elle pose le problème de l'étrangeté entre les langues et entre les langages étant donné la distance entre les milieux dans lesquels elles se développent. C'est d'ailleurs le cœur de la problématique à laquelle Eckhart s'est retrouvé confronté ; Alain de Libera soutient que « la pratique linguistique d'Eckhart s'inscrit dans un mouvement sociologique, ecclésial, spirituel et idéologique de déprofessionnalisation de la philosophie », ce qui pose le « problème du passage de la scolastique au vernaculaire », qui est, au fond, « un problème de traduction »²¹¹.

Néanmoins, les limitations langagières proviennent de la distance qui existe entre le monde universitaire latin et le monde populaire illettré allemand : la langue allemande était « [liée] à une culture de caractère matériel²¹² », alors que le latin était une langue de conceptualisation (philosophique, théologique) et d'expression (littéraire). La langue comporte donc un lien intrinsèque avec le langage, qui exprime une perspective particulière sur le réel : l'usage d'une langue plutôt qu'une autre influe sur les sujets traités. La scission ressort particulièrement saillante au Moyen Âge par l'étanchéité des domaines provoquée par la difficulté de l'accès à l'éducation et davantage encore à l'érudition. C'est toutefois un trait qui se remarque encore aujourd'hui, notamment dans la recherche universitaire suivant la langue dans laquelle elle se réalise :

²¹¹ Alain de Libera, « Sermo mysticus. La transposition du vocabulaire scolastique dans la mystique allemande du XIVe siècle », *Rue Descartes*, n° 14 (1995): 44.

²¹² Donatella Bremer Buono, « Le langage de la mystique dans l'œuvre allemande de Maître Eckhart », dans *Voici Maître Eckhart*, éd. par Emilie Zum Brunn (Grenoble: Éditions Jérôme Millon, 1994), 243.

Les relations entre disciplines, l'aspect national ou international de la recherche, les objets d'étude et la langue sont plus complexes qu'une simple question de diffusion et de lectorat. [...] Dans le champ savant, cela correspond à accorder davantage d'importance à certaines thématiques de recherche, à certaines approches théoriques et, dans le cas qui nous intéresse ici, à certains lieux et langues de diffusion²¹³.

Si j'aborde le problème contemporain dans la prochaine section, le parallèle permet de saisir les difficultés reliées à la transmission du savoir universitaire : la traduction n'est pas seulement cruciale pour la compréhension, mais également pour l'élaboration des enjeux et des thèmes dont une langue est capable de traiter et ce, aux différents langages qu'elle comporte. Autrement dit, l'apport d'Eckhart à la langue allemande a bien été celui « d'un scolastique qui s'adresse au peuple dans la langue du peuple²¹⁴ », c'est-à-dire qu'il a travaillé le *matériau* de la langue tel qu'utilisé et compris par son public pour arriver à étayer les contenus qu'elle possédait déjà par l'introduction d'autres qui lui étaient étrangers. C'est ainsi que la première partie de cette section s'attardera à la nature du travail linguistique et langagier réalisé par Eckhart.

Les gestes traducteurs représentent une des grandes richesses de l'univers intellectuel médiéval. En effet, la *translatio studiorum* ou le transfert des centres d'études²¹⁵ est un phénomène représentant une des réussites incontestables du Moyen Âge, grâce à laquelle une part importante de la culture savante a pu être conservée jusqu'aujourd'hui. Loin de simples traductions, les pratiques de circulation du savoir ont représenté des opportunités d'analyses et de commentaires féconds permettant un accroissement des connaissances. C'est grâce à cet ensemble de pratiques (de lectures, de traductions et de commentaires) que la seconde partie de cette première section pourra relever l'apport de la philosophie juive médiévale, plus précisément de Maïmonide²¹⁶, dans

²¹³ Vincent Larivière, « Le français, langue seconde ? De l'évolution des lieux et langues de publication des chercheurs au Québec, en France et en Allemagne », *Recherches sociographiques* 59, n° 3 (2018): 342, <https://doi.org/10.7202/1058718ar>.

²¹⁴ Libera, « *Sermo mysticus* », 48.

²¹⁵ Alain de Libera, *La philosophie médiévale* (Paris: PUF, 2014).

²¹⁶ Il est à noter que d'autres penseurs issus de la tradition arabe et juive ont influencé le travail d'Eckhart, de manière probante dans les cas d'Averroès et d'Avicenne. À ce sujet, le livre de Kurt Flasch en fait une démonstration convaincante (Kurt Flasch et Jacob Schmutz, *D'Averroès à Maître Eckhart: la naissance de la « mystique » allemande de l'esprit de la philosophie arabe ; suivi de Pourquoi étudions-nous la philosophie médiévale ?*, Conférences Pierre Abélard (Paris: Vrin, 2008).) Or, j'ai choisi de me limiter à l'influence de Maïmonide en vertu de sa pertinence pour le propos du présent chapitre. Néanmoins, il est à noter que les thèmes abordés sont partagés par la tradition et se recoupent : ainsi, si c'est la réponse (originale) de Maïmonide qui est révélatrice, elle permettra tout de même de donner un aperçu des questions discutées par ses contemporains et ses interlocuteurs.

le développement de la pensée eckhartienne sur l'interprétation et, de manière conséquente, sur la perception du langage adéquat pour transmettre une doctrine.

3.1.1 L'inventivité du langage eckhartien

Le langage d'Eckhart tient un intérêt particulier par son importance dans le développement de la langue allemande : les manuels d'histoire de la langue soulignent l'apport d'Eckhart à l'égard de la création de nouvelles valeurs sémantiques, de néologismes et de nouveaux syntagmes qui ont déterminé un patrimoine lexical s'inscrivant durablement dans la langue²¹⁷. Or, il est clair que cette contribution provient de la circulation du savoir entamée par Eckhart entre les milieux savants latins et les milieux illettrés allemands. Concrètement, les innovations linguistiques eckhartiennes se présentent (1) par l'utilisation de *calques* structuraux, mais surtout sémantiques plutôt que le recours à des emprunts, offrant une langue *conceptuelle*, et (2) par la tension soutenue entre l'usage du latin et de l'allemand, affirmant le *paradoxe* constitutif de la pensée eckhartienne.

La première innovation linguistique présentée par Eckhart se retrouve dans l'utilisation des *calques* plutôt que des emprunts. Contrairement à ces derniers, le calque « dénote en général une culture indéniable, puisqu'il suppose un certain degré d'interprétation²¹⁸ », comme le souligne Bremer Bueno. En effet, alors que l'emprunt est la transposition telle quelle d'un élément de sens d'une langue dans une autre, le calque est une pratique d'adaptation d'un terme ou d'un concept d'une langue à une autre. Il peut se faire d'après le sens ou la structure de la phrase : il peut s'agir d'un calque *sémantique* ou *structurel*²¹⁹. Le calque sémantique privilégie le recours à des formes existantes dans la langue de destination en conservant le *sens* des mots ou des phrases de la langue d'origine, octroyant ainsi un sens nouveau aux formes récupérées de la langue d'accueil. Au contraire, le calque structurel favorise la syntaxe de la langue d'origine, obligeant ainsi des nouvelles formes dans la langue d'accueil, imitant celles de la langue d'origine.

La distinction entre les deux types de calques s'apparente aux grands types de traduction médiévale recensés²²⁰. La traduction interprétative (*sensus de sensu*) encourage les calques sémantiques en priorisant la structure de la langue vernaculaire, en dépit de la perte de fidélité au texte latin alors

²¹⁷ Bremer Bueno, « Le langage de la mystique », 244.

²¹⁸ Bremer Bueno, 249.

²¹⁹ Libera, « *Sermo mysticus*. La transposition du vocabulaire scolastique dans la mystique allemande du XIV^e siècle », 48; Bremer Bueno, « Le langage de la mystique dans l'œuvre allemande de Maître Eckhart », 249.

²²⁰ Libera, « *Sermo mysticus* », 44.

que la traduction littérale (*verbum de verbo*) favorise l'usage de calques structuraux d'après son soutien à une traduction fidèle au latin, à laquelle la langue vernaculaire doit se soumettre.

Pour illustrer cette idée, Alain de Libera en appelle à la distinction postérieure entre les approches *nominaliste* et *modiste* de la langue²²¹. Sommairement, la position nominaliste affirme que c'est une relation de raison (*relatio rationis*) qui unit les signes aux choses, car les mots sont des signes conventionnels dont la référence provient d'un usage social habituel, accepté et pratiqué par les membres d'une même communauté. Ainsi, il n'existe aucune relation nécessaire entre un terme et sa dénotation. À l'inverse, les tenants de l'approche modiste avancent qu'il existe une langue telle que la *lingua universalis*, une langue universelle dont la légitimité proviendrait de sa fidélité à la réalité ontologique du monde. C'est de cette manière que les « modistes » médiévaux ont pu concevoir le latin en « double métalinguistique » au plus près d'un portrait fidèle du monde tel qu'il est. La syntaxe acquiert dès lors une importance accrue, car la structure de la langue est le corrélat de la structure du réel : si l'ordre linguistique est changé, c'est le monde qui est défiguré. C'est d'ailleurs la règle implicite du milieu universitaire des XIII^e et XIV^e siècles, stipulant que « le sérieux et la complexité du labeur théologique réclament dans les publications l'usage de la langue latine. Autrement dit, la langue vulgaire est pour le théologien un moyen d'expression inadéquat²²² ».

De manière évidente, c'est un principe qu'Eckhart transgresse : la particularité du langage d'Eckhart, c'est qu'il requiert autant le calque sémantique que le calque structurel, développant un langage et créant une langue qualifiée de *conceptuelle*²²³. De fait, il semble qu'Eckhart réquisitionne l'ensemble des éléments à sa portée dans le but de transmettre le système de références conceptuelles et l'univers culturel des maîtres universitaires, en empruntant autant le langage de la « mystique féminine », intégré par les frères dominicains dans la foulée de la *cura monialium*, que le langage scolastique et le langage de la « mystique » repris par la scolastique²²⁴.

Une des raisons tient à l'état de la langue allemande : alors qu'Eckhart doit enseigner dans cette langue, elle ne possède pas déjà, comme je l'ai mentionné auparavant, les outils linguistiques pour

²²¹ Libera, 45.

²²² Loris Sturlese, « Observations sur la prédication d'Eckhart », *Revue des sciences philosophiques et théologiques* 98, n° 3 (2014): 444.

²²³ Bremer Bueno, « Le langage de la mystique », 252.

²²⁴ Libera, « *Sermo mysticus* », 49.

exprimer la nature des objets examinés à l'université. Or, une autre raison provient du travail entamé sur la langue par les mystiques pour tenter d'en briser les barrières afin de parvenir à traduire un type d'expérience spirituelle²²⁵. De cette manière, la langue d'Eckhart est *conceptuelle* en allemand, puisque son innovation majeure est d'avoir ouvert la porte à la scolastique dans le langage populaire, alors qu'elle est *mystique* pour la scolastique puisqu'elle travaille à partir des idées et des matériaux langagiers en circulation dans les milieux non universitaires. Pour Eckhart, il ne s'agit pas d'univers hermétiques, bien qu'ils se présentent dans des modalités pour le moins opposées ; au contraire, c'est une même connaissance dont les manifestations s'expriment d'après différents niveaux discursifs interreliés et solidaires.

Si, sans contredit, les langues latine et allemande du bas Moyen Âge possèdent des appareils linguistiques et conceptuels, sans compter les univers culturels, qu'à première vue, tout sépare, il apparaît dès lors que tenter de les rassembler implique la subsistance, certes, mais l'accentuation d'une tension existante entre les milieux sociaux et intellectuels. Or, comble de l'audace, Loris Sturlese souligne qu'une grande partie du travail d'Eckhart consiste à mettre à l'écrit des considérations exprimées oralement²²⁶ : du performatif au produit littéraire, il rédige ses prédications latine et allemande²²⁷ et avance explicitement l'objectif d'offrir une place aux contenus *discutés* dans la littérature²²⁸.

Pour Eckhart, l'objet même de ses considérations ne peut qu'exacerber les tensions : puisqu'il est question de Dieu, c'est un extrême qui est abordé et sa radicalité se diffuse dans le discours, qui ressort tendu et paradoxal²²⁹, comme les nombreuses occurrences des figures de style de l'hyperbole et de l'oxymore dans la prose eckhartienne l'attestent²³⁰. À cet égard, les tensions du langage contribuent à exprimer la réalité qu'il cherche à saisir et elles ne doivent conséquemment pas être atténuées. Au contraire, suivant Brunner, « maintenir la pensée au niveau de l'être créé, c'est en rester à une position intermédiaire qui est sans vérité, puisque l'être créé, qui ne se suffit

²²⁵ Bremer Buono, « Le langage de la mystique », 253.

²²⁶ « L'héritage homilétique allemand fut rédigé, organisé, mis en texte et dans une certaine mesure publié par Eckhart lui-même comme un produit littéraire. » Sturlese, « Observations sur la prédication d'Eckhart », 449.

²²⁷ Sturlese, 444.

²²⁸ *Supra*, chapitre 1, section 2.2.2.1 : l'impulsion à l'*Opus tripartitum* provient des « wishes of certain zealous brethren who a long time ago persistently urged him and constantly pressed him to put down in writing the topics they were accustomed to hear from him in lectures and other school exercises, in sermons, and in daily discussions. » Eckhart, *Parisian Questions and Prologues*, 79-80.

²²⁹ Brunner, « Eckhart ou le goût des positions extrêmes », 209-10.

²³⁰ Bremer Buono, « Le langage de la mystique », 247.

pas à lui-même, n'est pas l'être véritable²³¹ ». Le langage doit donc pouvoir se permettre une radicalité provoquant un écho de la réalité dont il est question et entamer le changement ontogénéologique d'après lequel la vérité pourra être atteinte. Sturlese renchérit en rapportant la défense d'Eckhart à son procès :

Dans l'affirmation que Dieu est propre à l'homme divin quant à lui-même²³² l'être propre n'indique pas une possession physique, mais une présence de Dieu comme principe intrinsèquement propre à l'homme divin. Cette présence ne peut être que totale et « sans plus ou moins » parce que Dieu ne peut être plus ou moins présent²³³.

Pour justifier sa prose, Eckhart en appelle au concept d'*emphase* (*emphatica locutio, modus loquendi emphaticus*), c'est-à-dire qu'il plaide que la parole accentuée est un *mode d'expression* fréquent dans les textes sacrés et utilisé de manière opportune par les saints et les prédicateurs pour susciter l'attention et provoquer l'adhésion de l'auditoire de manière plus intuitive. Eckhart fait un usage de *l'emphase* en procédé rhétorique elliptique et synthétique qui lui permet d'avancer une pensée rationnelle et argumentative serrée sans l'aborder directement²³⁴.

3.1.2 La nécessité d'une interprétation au service du public

Les pratiques de traduction et d'innovation linguistique d'Eckhart apparaissent ainsi proposer une liberté dans les modalités de transmission du savoir qui encourage davantage la compréhension que l'immuabilité du langage universitaire. En effet, les pratiques langagières d'Eckhart, en favorisant l'interprétation de sens et, ainsi, le recours à des périphrases et des métaphores probantes dans la langue vernaculaire, de même qu'en inventant des termes pour traduire le latin, se réalisent à la faveur d'un échange, d'après le partage des référents possédés, et permettent ainsi une participation à un débat d'idées, plutôt que de rebuter les interlocutrices par une forme étrangère²³⁵. Or, la légitimité de cette perspective prend racine dans les pratiques exégétiques²³⁶ et herméneutiques d'Eckhart, lesquelles se réclament de l'autorité de Moïse

²³¹ Brunner, « Eckhart ou le goût des positions extrêmes », 213.

²³² C'est ce qu'avance Eckhart dans le traité *De l'homme noble* dont il a été question au dernier chapitre. Eckhart, « De l'homme noble ».

²³³ Sturlese, « Observations sur la prédication d'Eckhart », 452.

²³⁴ Sturlese, 452-53.

²³⁵ Libera, *Penser au Moyen Âge*, 307.

²³⁶ Libera, *La philosophie médiévale*, 214.

Maïmonide ²³⁷ en la matière ²³⁸. En effet, autant Eckhart développe des justifications philosophiques à la transmission du savoir, autant il se doit de fonder la manière dont il s'accorde de jouer avec la langue du savoir universitaire.

Le premier trait maïmonidien de la pensée eckhartienne se retrouve dans l'importance de l'intertextualité. Pour Maïmonide, « tout mot compte, chaque unité discursive doit être interprétée en liaison avec une autre²³⁹ ». C'est d'ailleurs dans la *forme* du *Guide des égarés* que se révèle la position centrale que Maïmonide lui octroie : c'est une impression de confusion et de désordre dans la structure de l'argumentation qui apparaît au premier abord. Or, c'est précisément pour *obliger* son lecteur à explorer le réseau de significations d'un élément au travers de la totalité de manière à considérer ses différentes occurrences pour en extraire toutes les implications et *vice versa*. À cet égard, c'est la démarche proposée par Eckhart : chaque élément d'explication d'un phénomène naturel ou d'une parole sacrée se comprend par la réciproque, c'est-à-dire qu'il y a une « solidarité intertextuelle²⁴⁰ » au sein des Écritures sacrées et des écrits philosophiques et entre les deux types d'écrits. Déjà, l'intertextualité propose qu'il existe plusieurs manières de dire et de comprendre un élément de sens commun ou partagé.

Le second trait maïmonidien concerne la perspective exégétique des textes sacrés qui relève de l'herméneutique philosophique. C'est ainsi que la pensée ne se retrouve pas confinée à une explication littérale et qu'il devient acceptable pour la vérité de se présenter sous plusieurs formes²⁴¹. En effet, Maïmonide estime que les textes sacrés possèdent un sens caché, en lequel réside la vérité, et que la restitution de celui-ci s'impose à lui strictement en vertu de sa qualité de philosophe. D'une part, Maïmonide soutient ainsi que la strate « ésotérique » – imagée – des textes

²³⁷ Moïse Maïmonide (1135/38-1204) est un philosophe juif natif de Cordoue dont *Le Guide des égarés*, écrit en arabe au Caire à la fin du XII^e siècle et traduit d'abord en hébreu, puis en latin à Paris au début des années quarante du XIII^e siècle, est parvenu aux scolastiques latins. Son influence se manifeste le plus dans les écrits produits entre 1240 et 1280 par des maîtres philosophes-théologiens de l'ordre des Dominicains. Yossef Schwartz, « Maître Eckhart et Moïse Maïmonide. Du rationalisme judéo-arabe à la théologie vernaculaire chrétienne », dans *Maître Eckhart*, éd. par Julie Casteigt, Les Cahiers d'Histoire de la Philosophie (Paris: Cerf, 2012), 231-32; Libera, *La philosophie médiévale*, 213.

²³⁸ Les commentaires scolastiques d'Eckhart comportent des références à Maïmonide d'une abondance surprenante, en occurrences et en longueur, sur les autres philosophes qu'il mentionne et sont privilégiées à d'autres autorités d'égale légitimité et d'égale pertinence dans ses citations. Schwartz, « Maître Eckhart et Moïse Maïmonide. Du rationalisme judéo-arabe à la théologie vernaculaire chrétienne », 239; Kurt Flasch et Jacob Schmutz, *D'Averroès à Maître Eckhart: la naissance de la « mystique » allemande de l'esprit de la philosophie arabe ; suivi de Pourquoi étudions-nous la philosophie médiévale*, Conférences Pierre Abélard (Paris: Vrin, 2008), 167.

²³⁹ Libera, *La philosophie médiévale*, 215.

²⁴⁰ Libera, 215.

²⁴¹ Flasch, *D'Averroès à Maître Eckhart*, 169.

sacrés renvoie à des thèses philosophiques métaphysiques, physiques ou encore morales. L'intention originale sous-jacente est nécessairement philosophique dans sa perspective. C'est ainsi, d'autre part, que l'interprétation des textes sacrés est nécessaire étant donné la pluralité des couches du discours, de la plus abstraite et universelle (discours philosophique) à la plus concrète et quotidienne (loi et langage d'une communauté humaine donnée)²⁴². Les passages « ésotériques » constituent donc l'occasion d'exprimer une pluralité de sens qui sont compris de manières différentes suivant le degré de capacité philosophique du lecteur ou de l'interprète.

De manière cohérente, ni Maïmonide ni Eckhart n'accepte une scission entre le discours révélé et le discours philosophique non plus entre les couches spéculatives et les enseignements concrets des textes sacrés. Tout s'accorde d'après la perspective philosophique : si Maïmonide ne reconnaît que la connaissance rationnelle discursive comme structure épistémologique valide²⁴³, Eckhart réalise, dans la même lancée, un enseignement encourageant son auditoire à atteindre le domaine intellectuel²⁴⁴. Eckhart conçoit la vernacularisation du savoir théologique en équivalent à la popularisation et à la radicalisation d'idées philosophiques abstraites²⁴⁵ : exégète audacieux, il estime que l'interprète a le droit de modifier le langage des textes sacrés si le sens obtenu reste fidèle aux intentions du texte interprété²⁴⁶.

À cet égard, le procédé rhétorique de la parabole est crucial pour comprendre le rôle et l'importance des images dans la saisie de la vérité. Dans les mots de Julie Casteigt, « l'enjeu philosophique de la question de l'image, telle qu'elle s'articule pour le théologien, l'exégète et le philosophe qu'est Maître Eckhart, est celui du transfert des images du discours biblique dans les autres formes de rationalité que constituent les sciences qu'il pratique²⁴⁷ ». L'interprétation allégorique possède l'objectif de montrer que les « choses divines, naturelles et morales » sont contenues, de manière latente, dans les Écritures saintes²⁴⁸. À cet égard, Eckhart soutient la solidarité des diverses révélations (aristotélicienne, chrétienne et musulmane) : il argue que les

²⁴² Schwartz, « Maître Eckhart et Moïse Maïmonide », 233-34.

²⁴³ Schwartz, 244.

²⁴⁴ Schwartz, 245.

²⁴⁵ Schwartz, 237.

²⁴⁶ Brunner, « Eckhart ou le goût des positions extrêmes », 221.

²⁴⁷ Julie Casteigt, « “Sous l'écorce de la lettre”. De la parabole, comme procédé rhétorique et herméneutique hérité de Maïmonide, à l'opérateur métaphysique qu'est l'imago dans le Livre des paraboles de la Genèse de Maître Eckhart », dans *Maître Eckhart*, éd. par Julie Casteigt, Les Cahiers d'Histoire de la Philosophie (Paris: Cerf, 2012), 259.

²⁴⁸ Casteigt, 272.

différences se retrouvent dans le *mode* « c'est-à-dire la façon dont le contenu de foi est lié à l'intelligible ou probable, ou à la vérité²⁴⁹ ». Les images utilisées pour faire signe vers la vérité se présentent donc comme différents modes d'accès à la vérité qui divergent par le degré de certitude qu'ils suscitent.

Or, la parabole est un mode qui convient à la vérité puisqu'elle « énonce en cachant », c'est-à-dire qu'elle joue avec le sens manifeste et le sens latent d'une manière qui permet *d'entrevoir* la vérité, sans offrir une saisie immédiate et claire du concept²⁵⁰. Le procédé parabolique se comprend davantage de la sorte, dans une perspective plus englobante, plutôt que par une définition qui réduirait la parabole à une image. La vérité devient ainsi non seulement le *contenu*, mais également le *mode* du discours²⁵¹.

De cette manière, Eckhart reprend de Maïmonide la distinction entre ce que je nommerai la parabole *restreinte* et la parabole *holistique*²⁵² puisqu'elles ne sont pas l'objet d'une même interprétation. La parabole restreinte désigne le cas de figure pour lequel chaque élément d'un récit est parabolique, c'est-à-dire que chaque unité signifie séparément, individuellement en plus de participer à la parabole d'ensemble. La parabole holistique, quant à elle, exprime le caractère parabolique d'un récit dans son ensemble, c'est-à-dire que chaque élément qui le compose n'est pas significatif. La parabole se présente plutôt dans la similitude (*similitudo*) de l'ensemble avec ce que le récit tente d'exprimer. Cette distinction possède son attrait en révélant l'ampleur des couches de significations, qui permet une saisie analytique ou synthétique du discours. Dès lors, il semble qu'une latitude certaine apparaît dans l'accès à la saisie de la complexité de la vérité. Eckhart revendique un style bref et direct : il affirme toujours exposer en premier le sens littéral pour ensuite aborder les allusions paraboliques qu'il sous-tend²⁵³.

Le dernier trait maïmonidien apparaît dans le rôle du philosophe à l'égard de la collectivité. L'intertextualité maïmonidienne ne doit pas en tromper plusieurs : quoiqu'elle revête son importance doctrinale, il s'agit également d'une tactique garantissant l'inaccessibilité du savoir à qui ne serait pas en mesure de le saisir. En effet, Maïmonide affirme qu'il usera de tous les moyens

²⁴⁹ Eckhart, *In Ioh.* n. 185 dans Schwartz, « Maître Eckhart et Moïse Maïmonide », 235-36.

²⁵⁰ Casteigt, « Sous l'écorce de la lettre », 266.

²⁵¹ Casteigt, 273.

²⁵² Eckhart, *In Ioh.*, §174 et *In Gen.* II, *Prologus*, n. 4 et 5 dans Casteigt, 262 et 272-73; Flasch, *D'Averroès à Maître Eckhart*, 169.

²⁵³ Casteigt, « Sous l'écorce de la lettre », 273.

en son pouvoir pour *cache*r la vérité philosophique, vantant l'art de la dissimulation et de l'allusion²⁵⁴. La vérité ne peut être exposée directement aux yeux de tous, car elle se présente à l'*encontre* des habitudes du peuple, ce qui oblige le philosophe à *ménager* les simples croyants entre autres par la plurivocité des formules employées²⁵⁵. Celui qui sait davantage doit prendre soin de respecter la lenteur du processus éducatif.

Or, il n'en reste pas moins qu'il se dégage un « message communautaire » du discours maïmonidien. Dans les mots d'Alain de Libera, « il lui appartient [au philosophe maïmonidien] de fonder les vérités métaphysiques communicables, de manière à arracher le simple croyant aux illusions du littéralisme²⁵⁶ ». Autrement dit, d'après Maïmonide, le philosophe se retrouve dans la position délicate entre les écueils d'une lecture littérale des textes sacrés et d'une interprétation philosophique stricte de la vérité. C'est la distinction subtile entre le philosophe et le prophète, alors que le prophète se présente en philosophe accompli : le premier n'est pas en mesure de s'adresser au vulgaire, alors que le second s'adresse à tous les hommes²⁵⁷.

C'est ce qui semble s'être transmis jusqu'à Eckhart. De manière évidente, la plus grande différence entre Maïmonide et Eckhart concerne les capacités de l'auditoire auquel le philosophe transmet ses connaissances. Alors que Maïmonide émet des réserves sur l'accessibilité des vérités et soutient une hiérarchie parmi les hommes, Eckhart s'en remet davantage à la parole divine d'après laquelle Dieu s'adresse à tous les hommes, dignes de la connaissance par la médiation du Christ²⁵⁸. Eckhart reconnaît toutefois, suivant les paroles de l'Évangile exhortant celui qui a des oreilles à entendre²⁵⁹, une nécessité de distinguer ses auditrices et ses auditeurs. D'un côté, une partie de son auditoire comprend le sens des mots qu'il prononce et n'a plus besoin du pouvoir évocateur du sermon ; de l'autre, une partie de son auditoire n'est pas en mesure de saisir le sens réel des mots et est sommée de transcender ses capacités cognitives pour parvenir à ce même état de connaissance et de perfection.

C'est pourquoi le jeu dans la forme est important : le philosophe ne doit priver son auditoire, quel qu'il soit, d'aucune manière, parce que chacun doit, dans une moindre mesure, avoir les outils pour

²⁵⁴ Flasch, *D'Averroès à Maître Eckhart*, 175.

²⁵⁵ Flasch, 176.

²⁵⁶ Libera, *La philosophie médiévale*, 220.

²⁵⁷ Libera, 220.

²⁵⁸ Schwartz, « Maître Eckhart et Moïse Maïmonide », 239-40.

²⁵⁹ *Mt.*, 13 : 43.

distinguer les aberrations à l'égard de la foi – telles que transmises par les franges religieuses radicales faisant légion à l'heure de la démocratisation des savoirs – mais surtout disposer des clés pour atteindre la vérité, qui se situe, d'après Eckhart, en l'intellect de chacun. Son discours doit à la fois être exact et rationnel, mais il doit également laisser suffisamment de latitude pour être entendu, et compris, par toutes et tous.

En bref, Eckhart développe donc un langage particulier pour mener à bien son entreprise de transmission des savoirs universitaires, qu'il se permet en vertu d'une conception exégétique et herméneutique héritée de la tradition philosophique. C'est de cette manière qu'il a réussi à s'inscrire dans l'histoire de la langue allemande : il a contribué à sa constitution comme langue *conceptuelle* en se permettant une liberté dans la forme afin de rendre la vérité accessible par de nouveaux moyens.

3.2 LA LANGUE UNIVERSITAIRE

Comme j'ai tenté de le faire valoir, Eckhart prend les moyens linguistiques nécessaires pour transmettre un savoir qu'il étaye à l'université et qu'il estime non seulement légitime, mais nécessaire d'être diffusé à l'extérieur de ses murs. Or, c'est précisément la raison ayant motivé son procès et sa condamnation doctrinale, tel que je l'ai établi dans le premier chapitre de ce mémoire. De cette manière, Eckhart s'est heurté à un problème de circulation du savoir universitaire dans la société, maintenu à dessein par l'élite politique²⁶⁰, religieuse ou intellectuelle. Les historiens Christophe Charle et Jacques Verger le soulignent :

Autant que ses réussites, l'histoire a cependant retenu les limites de la culture universitaire médiévale. Il est aisé d'énumérer tous les domaines que, par fidélité aux classifications anciennes du savoir, du fait aussi du contrôle de l'Église et de leurs préjugés sociaux, ces universités ont ignorés²⁶¹.

L'absence de place aux « expressions en langue vulgaire » est la première limite de la culture universitaire médiévale qu'ils mentionnent. À cet égard, malgré la multiplication fulgurante des universités constatée au XVI^e siècle, il n'y a, dans toute l'Europe vers la moitié du XIV^e siècle, qu'une trentaine d'universités²⁶². Ainsi, la dispersion sur le territoire fait en sorte que chaque

²⁶⁰ L'intérêt croissant des classes politiques pour les institutions du savoir, les universités particulièrement, est un trait caractéristique de la fin du Moyen Âge. Charle et Verger, *Histoire des universités*, 22-23.

²⁶¹ Charle et Verger, 42.

²⁶² Charle et Verger, 20.

université se retrouve avec une spécialité : la théologie s’enseigne à Paris, la médecine, à Montpellier, et le droit, à Bologne²⁶³. Conséquemment, le *lieu* de l’université est intéressant pour la qualité de l’enseignement d’une matière donnée, mais n’est pas nécessairement le signe d’une *appartenance* quelconque à une société et aux enjeux qui la concernent davantage ou directement.

Dans cette perspective, il n’y a pas d’université à Erfurt ni à Cologne au moment où Eckhart y est – elles seront créées dès 1378 et au cours du siècle suivant²⁶⁴ – signifiant qu’outre les *studii*, les lieux d’étude relevant de l’ordre des Dominicains, il n’y a pas de lieux d’érudition propres aux pays du Rhin. Sans compter les effets des langues, c’est pourquoi, entre autres, les collègues d’Eckhart à Paris furent choqués des accents « mystiques » de sa théologie alors qu’il s’agissait d’idées bien répandues dans la vallée du Rhin ; de la même manière, c’est une des raisons pour lesquelles Eckhart a repris les enseignements parisiens pour étayer son discours, donnant corps du même souffle à une « nouvelle école » – la mystique rhénane, à la suite d’Albert le Grand – en permettant aux deux de se rencontrer.

Plus généralement, le problème d’accessibilité, de transmission et de circulation du savoir universitaire dans la société auquel Eckhart est confronté comporte en somme les aspects (1) de la langue utilisée pour la réflexion et (2) de la nature des réflexions influencées par le lieu dans lequel elles prennent racine, suivant qu’il soit (i) universitaire ou populaire et (ii) étranger ou national. En effet, sans être un particularisme strict – au contraire – chaque société possède des enjeux qui lui sont propres, influencés par son histoire, son contexte et ses circonstances, dont il serait raisonnable de s’attendre à ce qu’ils soient repris par ses institutions de savoir et d’enseignement.

En guise d’illustration, c’est d’ailleurs un souci que les créateurs du réseau public des universités du Québec ont eu lors de sa constitution. En effet, il apparaît que c’est justement une forme de *réciprocité* entre la société et ses institutions de recherche et d’enseignement supérieur qui manquait :

²⁶³ Nathalie Gorochov, *Naissance de l’université. Les écoles de Paris d’Innocent III à Thomas d’Aquin (v. 1200-v. 1245)* (Paris: Honoré Champion, 2012). Entendu dans Adèle Van Reeth et Nathalie Gorochov, « Lumière sur le Moyen Âge. L’Université des philosophes », Les chemins de la philosophie, consulté le 27 janvier 2019, <https://www.franceculture.fr/emissions/les-chemins-de-la-philosophie/lumiere-sur-le-moyen-age-14-luniversite-des-philosophes>. C’est un modèle qui se modifiera : vers la fin du XIV^e siècle, les universités s’uniformisent sur le modèle des quatre facultés (arts, médecine, droit, théologie). Charle et Verger, *Histoire des universités*, 21.

²⁶⁴ Charle et Verger, *Histoire des universités*, 21.

Le réseau des Universités du Québec prenait racine dans un désir d'élargir massivement l'accès à l'enseignement supérieur, tout en voulant transformer l'université classique, considérée comme une tour d'ivoire. De nouvelles disciplines sont créées, comme les sciences juridiques, et l'interdisciplinarité est encouragée, rendant les disciplines moins étanches les unes envers les autres. [...] La gestion même de ce réseau d'universités est unique en son genre, puisqu'il implique la participation des étudiants et des organismes internes de l'université. De plus, un service à la collectivité est instauré, dans lequel l'université tente, avec sa science et son savoir, d'aider des groupes communautaires de leur région. Enfin, le regard critique est fortement encouragé, même sur le contenu des programmes proposés²⁶⁵.

Le français étant la langue officielle du Québec, il s'agissait donc d'universités francophones²⁶⁶, l'idée étant que la langue est un élément crucial pour entrer en dialogue avec la collectivité au sein de laquelle elles évoluent. Pour dresser un parallèle, c'est une partie du travail accompli par Eckhart : il a traduit et adapté son savoir, en plus d'intégrer des référents connus par son auditoire, pour être en mesure de dialoguer avec lui.

Comme cette introduction le fait valoir, l'objectif de cette ultime section est de présenter la manière dont le problème d'accessibilité, de transmission et de circulation du savoir universitaire dans la société tel qu'il se présente au Moyen Âge se formule aujourd'hui dans le monde académique. Pour ce faire, la première sous-section fera un portrait de la situation actuelle, particulièrement dans le champ des sciences humaines et sociales (SHS) et suivant une perspective majoritairement québécoise. En effet, étant donné l'espace pouvant être consacré à cette question dans le présent travail, l'humilité et la circonscription de l'analyse sont de mise. La seconde sous-section se penchera davantage sur la question de la langue et du langage, objectif de ce dernier chapitre, pour explorer la problématique de l'anglais comme nouvelle lingua franca de la recherche et de la publication scientifique. Enfin, en guise de conclusion par une troisième et dernière sous-section, je ferai l'analyse de la solution de la traduction au sens fort – inventivité et inscription

²⁶⁵ Jacques Beauchamp, « 50 ans de l'Université du Québec : la première université publique québécoise », *Aujourd'hui l'histoire* (Radio-Canada ICI Première, 26 novembre 2018), <https://ici.radio-canada.ca/premiere/emissions/aujourd-hui-l-histoire/segments/entrevue/96537/universite-du-quebec-uqam-ugt-uqac-uqo-histoire-fondation>. Commission royale d'enquête sur l'enseignement dans la province de Québec et Alphonse-Marie Parent, « Rapport de la Commission royale d'enquête sur l'enseignement dans la province de Québec », Mémoires (Québec, 1966 (1963)), https://www.bibliotheque.assnat.qc.ca/DepotNumerique_v2/AffichageNotice.aspx?idn=2710.

²⁶⁶ Suivant la loi 22 adoptée par l'Assemblée nationale du Québec sous le gouvernement de Robert Bourassa en 1974.

durable dans la langue, influence sur le contenu – qu'Eckhart s'est permise en regard de sa pertinence pour la manifestation contemporaine du problème.

3.2.1 L'état des lieux contemporains

Si le cœur du problème dont il est question reste le même, les facteurs qui le créent diffèrent. Aujourd'hui, le principal facteur de distanciation entre les milieux universitaires et les membres de la société dans laquelle ils s'inscrivent relève d'une recherche accrue et encouragée du prestige. Ainsi, la recherche universitaire s'oriente d'une manière qui lui permette d'atteindre les lieux de prestige afin d'obtenir les faveurs promises par les institutions et les gouvernements²⁶⁷. Or, dans la situation actuelle, le prestige se retrouve à l'international²⁶⁸ et en anglais²⁶⁹. Comme le souligne Aude Bandini, « les raisons d'écrire et de publier en anglais plutôt qu'en français ne manquent pas. Elles sont d'autant plus fortes pour les étudiants aux cycles supérieurs, doctorants et post-doctorants qui envisagent une carrière universitaire, y compris dans les pays de langue française²⁷⁰ ». Il s'établit une dynamique où le lieu de la recherche et ses enjeux particuliers – par lesquels les membres d'une collectivité donnée pourraient être davantage interpellés – possèdent beaucoup moins d'attrait pour une étudiante ou un étudiant voulant faire carrière dans le milieu de la recherche. C'est ainsi que les barrières d'accès au savoir universitaire se multiplient²⁷¹.

Le facteur le plus déterminant dans l'histoire récente de la recherche universitaire est l'apparition d'outils quantitatifs pour mesurer la performance des institutions, des revues et des chercheuses et chercheurs, permettant ainsi d'établir des classements et de développer la notion de

²⁶⁷ Que ce soit l'octroi de subventions de recherche, qui considère de manière prépondérante la visibilité obtenue (nombre d'articles et de communications, lieux de publication, etc.) par le travail de recherche ou les incitatifs financiers pour la publication savante en anglais (pouvant aller, dans le cas des universités chinoises, jusqu'à l'équivalent de plusieurs années de salaire). Vincent Larivière, Fei Shu, et Cassidy R. Sugimoto, « Coronavirus et édition savante : une question de transmission », *Magazine, Acfas*, 13 février 2020, 2, <https://www.acfas.ca/publications/magazine/2020/02/coronavirus-edition-savante-question-transmission>. Comme le souligne Richard Marcoux, c'est « un marché de l'édition scientifique, des règles de promotion des chercheurs et du financement des équipes de recherche qui encouragent les scientifiques du monde non anglophone à publier en anglais. » Richard Marcoux, « Deux solitudes ou One and a half ? La langue des articles cités en bibliographie comme illustration des pratiques scientifiques en sciences humaines au Canada et au Québec », *Recherches sociographiques* 59, n° 3 (2018): 446-47, <https://doi.org/10.7202/1058722ar>.

²⁶⁸ Larivière, Shu, et Sugimoto, « Coronavirus et édition savante ».

²⁶⁹ Aude Bandini, « *Dialogue* et l'épineuse question du bilinguisme », *Dialogue* 59, n° 3 (septembre 2020): 369, <https://doi.org/10.1017/S0012217320000293>.

²⁷⁰ Bandini, 365.

²⁷¹ Plusieurs autres facteurs déterminants sont ici passés sous silence : entre autres, les grands consortiums de publication savante (possédant les revues de prestige), les embargos de libreaccès des articles et la course au meilleur classement des universités.

prestige. L'importance croissante des indices bibliométriques est indéniable et influe directement sur les dynamiques de la recherche. À cet égard, je considérerai, à la suite d'Yves Gingras²⁷², les deux facteurs de performance les plus utilisés dans l'évaluation de la recherche actuelle pour les revues, d'une part, et pour les membres de la communauté de la recherche, d'autre part.

Le premier, le *facteur d'impact* (FI), calcule la moyenne du nombre de citations d'une revue par ses articles sur une période de deux ans : c'est un indice qui permet de classer les revues – et non les articles – par le rayonnement obtenu et d'affirmer la notoriété d'une plutôt qu'une autre²⁷³. À cet égard, les revues des SHS sont connues pour avoir un FI significativement moins élevé que les revues des sciences biomédicales et naturelles : la raison provient de la fenêtre de temps nécessaire pour que les articles atteignent leur maximum de citations (pourcentage cumulatif)²⁷⁴. Alors que les grandes revues scientifiques atteignent en moyenne, sur deux ans, 20% du nombre de citations qu'elles obtiendront à terme, les revues en SHS retrouvent une moyenne de 8% seulement pour la même période. En effet, il faut plus de 20 ans pour qu'une revue en SHS atteigne 90% des citations cumulatives qu'elle obtiendra, alors que les revues scientifiques y parviennent environ cinq ans plus tôt²⁷⁵.

Or, dans l'optique de la classification des revues, le FI permet injustement de conclure que les revues des SHS performant significativement moins que les revues scientifiques. En effet, le FI omet les différences fondamentales dans la recherche entre les disciplines, qui font en sorte qu'elles ne se comportent pas toutes de la même manière dans un laps de temps donné, et entre les bassins de lecteurs pour chaque domaine, qui, comme le souligne Gingras, rend évident qu'une revue médicale sera nécessairement davantage lue qu'une revue en fondements des mathématiques²⁷⁶. Il est rationnel de croire que l'usage répandu et mal avisé²⁷⁷ de cette mesure de

²⁷² Yves Gingras, « Dérives et effets pervers de l'évaluation quantitative de la recherche : sur les mauvais usages de la bibliométrie », *Recherche en soins infirmiers* 2, n° 121 (2015): 72-78.

²⁷³ Par exemple, si la revue *X* a obtenu *a* citations en 2013 et *b* citations en 2014 et si *z* est égal au nombre total d'articles publiés en 2013 et 2014, alors son FI en 2015 sera égal à $\frac{a+b}{z(x)}$.

²⁷⁴ Vincent Larivière et Cassidy R Sugimoto, *Mesurer la science*, trad. par Sophie Chisogne, Les Presses de l'Université de Montréal, Libre Accès, 2018, 92, <https://www.pum.umontreal.ca/catalogue/mesurer-la-science>.

²⁷⁵ Figure 3.3., Larivière et Sugimoto, 92.

²⁷⁶ Gingras, « Dérives et effets pervers de l'évaluation quantitative de la recherche : sur les mauvais usages de la bibliométrie », 73.

²⁷⁷ Primes monétaires, affiliations bidon par les universités pour améliorer leur classement, fausse précision dans les indices : « Ces cas extrêmes devraient suffire pour mettre en garde les gestionnaires d'universités [...] L'usage abusif de classements et d'indicateurs faussement précis constitue en somme un comportement qui trahit l'ignorance des

performance augmente la compétitivité entre les disciplines – les revues des unes étant sans cesse en tête de liste alors que les revues des autres apparaissent toujours traîner de la patte – pour une reconnaissance de la qualité de la recherche, le classement des revues semblant moins faire état de la qualité d’une revue en elle-même que de la pertinence de la recherche qui y est publiée.

Le deuxième facteur est le bien connu *indice h*, un indicateur bibliométrique utilisé pour classer les chercheuses et les chercheurs. L’indice *h* est d’une simplicité désarmante : il consiste au nombre *n* d’articles publiés par une chercheuse ayant obtenu au moins *n* nombre de citations depuis leur publication. Autrement dit, si l’indice *h* d’une chercheuse est de 11, c’est qu’elle a publié 11 articles ayant chacun obtenu 11 citations.

Outre l’absence de considération pour les classifications d’auteur principal et de coauteur de même que pour toutes les propriétés de base d’un bon indicateur²⁷⁸, le problème majeur de l’indice *h* se retrouve dans sa forte corrélation avec le nombre d’articles publiés, encourageant la course à la publication comme l’outil de mesure de performance des chercheuses et des chercheurs : *Publish or Perish* le résume. En effet, non seulement l’indice *h* est ainsi redondant, mais il défavorise les jeunes chercheuses et les jeunes chercheurs puisqu’il met sur un pied d’égalité le nombre de citations avec le nombre d’articles. Ainsi, une jeune chercheuse ayant publié deux articles cités 50 fois chacun a un indice *h* de deux, alors qu’un chercheur senior ayant publié dix articles cités dix fois a un indice *h* de dix. Or, bien que le chercheur senior performe mieux, il est évident que les travaux de la jeune chercheuse sont, dans une optique conservatrice, aussi pertinents que ceux de son collègue. À cet égard, il est difficile de ne pas considérer le temps nécessaire à l’accomplissement de certaines recherches : les résultats les plus importants demandent souvent de prendre en compte plusieurs variables dans la durée. Ainsi, l’indice *h* brouille les pistes de compréhension de l’importance de la recherche – et de son impact réel dans le milieu – en créant une corrélation entre le nombre de citations et le nombre d’articles.

Enfin, pour des mesures objectives, les indices de performance possèdent la particularité de différer suivant la base de données de laquelle ils sont produits. En effet, *Google Scholar*, *Web of Science* ou encore *Scopus* n’offriront pas les mêmes indices étant donné qu’ils ne considèrent pas

propriétés des indicateurs utilisés. Seul l’opportunisme des chercheurs [...] peut les amener à croire, ou à feindre de croire, qu’un tel système est juste et rationnel. » Gingras, 74.

²⁷⁸ Gingras, 74.

le même corpus. À titre d'exemple, la base de données *Google Scholar* répertorie des ouvrages et des chapitres d'ouvrages rédigés en français, ce que n'offre pas *Web of Science*²⁷⁹. Or, *Google Scholar* offre généralement plus de résultats, car son filtre reste très libéral ; déjà que la désambiguïsation des autrices et des auteurs reste un défi pour les bases de données plus académiques.

Bref, les exemples de mesure bibliométrique du facteur d'impact et de l'indice h permettent de donner corps à la dynamique de compétition qui s'installe dans la recherche universitaire actuelle : compétition entre les disciplines, alors que la performance des sciences naturelles devient la norme, et entre les chercheuses²⁸⁰ et les chercheurs, toutes disciplines et affiliations confondues. L'augmentation de la compétitivité pour investir les lieux de prestige et, de manière corrélative, obtenir davantage de ressources pour ses recherches ou son université dirige le regard de la recherche non seulement vers l'international, mais encourage une forme de surenchère en recherche au détriment des autres aspects des mandats de la recherche – souvent l'enseignement – ou encore de la publication dans des revues ou des journaux locaux ou non spécialisés.

3.2.2 Le problème de la nouvelle lingua franca

La dynamique de recherche, influencée entre autres par la prévalence croissante accordée aux indices de performance, encourage ainsi la publication à l'international, ce qui implique la plupart du temps de publier en anglais. L'anglais, annoncé comme la nouvelle langue d'usage dans le milieu scientifique universitaire, représente simplement, dans une majorité des cas, que la langue de publication diffère de la langue d'usage dans la société dans laquelle l'université (et les chercheuses et chercheurs) s'inscrit. Comme le souligne justement Vincent Larivière :

²⁷⁹ Louis Imbeau et Mathieu Ouimet, « Langue de publication et performance en recherche : publier en français a-t-il un impact sur les performances bibliométriques des chercheurs francophones en science politique ? », *Politique et Sociétés* 31, n° 3 (2012): 44, <https://doi.org/10.7202/1014959ar>.

²⁸⁰ Il faut souligner que les statistiques au sujet de la performance des chercheuses et des chercheurs démontrent que les femmes publient moins et sont moins citées que les hommes (Imbeau et Ouimet, 53-57.). À cet égard, il faut considérer l'effet Matilda, développé par Margaret Rossiter, biais suivant lequel les découvertes réalisées par des femmes ont tendance à être attribuées à leurs collègues masculins (Larivière, « Le français, langue seconde ? », 358.) et souligner le nombre de facteurs influençant la performance en recherche sont nombreux et variés bien qu'invisibilisés. À titre d'exemple, outre le genre, des facteurs aussi diversifiés que le dégageant suffisant pour les activités de recherche, la région géographique des autrices et des auteurs, la taille du département ou encore le rang universitaire ont une influence (Imbeau et Ouimet, « Langue de publication et performance en recherche », 41-42.). Bien qu'ils se présentent en mesures objectives, les indicateurs bibliométriques en disent très peu et induisent une pression individuelle sur les chercheuses en particulier, alors que la majorité des conditions et des outils nécessaires pour performer ne dépendent pas d'elles.

L'internationalisation croissante de la recherche en sciences sociales – telle que mesurée par l'anglicisation des articles et la publication dans les revues étrangères [suivant l'effet des indices de citations biaisés en faveur des revues internationales qui sont dans les faits généralement anglo-américaines] – est susceptible d'orienter les travaux des chercheurs en sciences sociales dans une direction qui n'est peut-être pas celle souhaitée²⁸¹.

Contrairement à un modeste déplacement des lieux de la recherche, le changement de langue module les sujets de recherche : il existe en effet une forte corrélation entre la langue de recherche et la nature des objets d'étude²⁸². Ainsi, les SHS, d'après l'aspect plus national de leurs recherches, avaient tendance à publier davantage dans les revues nationales et, de manière cohérente, dans la langue d'usage dans la société. À cet égard, Yves Gingras souligne que ce sont les revues francophones et les objets de recherche locaux qui « sortiront perdantes de ces dérives de l'évaluation²⁸³ ». En effet, le classement des revues permet de constater que les revues nationales arrivent toujours derrière les revues étrangères et de langue anglaise, « classées A », ce qui encourage les chercheuses et les chercheurs à délaisser certains objets de recherche par peur de ne pas pouvoir être publiés dans les revues académiques reconnues²⁸⁴. La conclusion de Louis M. Imbeau et de Mathieu Ouimet, tirée d'après une analyse en sciences politiques, est sans ambiguïté : « La langue de publication est associée de façon systématique aux mesures de performance des chercheurs²⁸⁵ », alors que « les chercheurs qui publient surtout en français publient moins et sont moins cités que les autres[, les] chercheurs les plus performants [publiant] plutôt en anglais²⁸⁶ ». Vincent Larivière souligne la « perception collective – *l'illusio* – que la littérature anglaise est plus importante que celle publiée dans d'autres langues²⁸⁷ », alors même que, de manière plutôt paradoxale, ce sont les revues nationales qui sont généralement les plus consultées par les chercheuses et les chercheurs²⁸⁸, certainement dans le cas du milieu universitaire québécois²⁸⁹.

²⁸¹ Larivière, « Le français, langue seconde ? », 358.

²⁸² Larivière, 354-55.

²⁸³ Gingras, « Dérives et effets pervers de l'évaluation quantitative de la recherche : sur les mauvais usages de la bibliométrie », 77.

²⁸⁴ Gingras, 77.

²⁸⁵ Imbeau et Ouimet, « Langue de publication et performance en recherche », 64.

²⁸⁶ Imbeau et Ouimet, 60.

²⁸⁷ Larivière, « Le français, langue seconde ? », 357.

²⁸⁸ Larivière, 358.

²⁸⁹ Vincent Larivière, « De l'importance des revues de recherche nationales », Magazine, Acfas, 15 septembre 2014, <https://www.acfas.ca/publications/magazine/2014/09/1-importance-revues-recherche-nationales>.

Davantage, cette tendance occulte les autres fonctions intellectuelles des revues savantes²⁹⁰. Bien qu'ils soient plutôt favorables à l'anglicisation de la recherche académique suivant le constat que leurs travaux seront « diffusés au plus grand nombre »²⁹¹, Imbeau et Ouimet, à la question « faut-il alors cesser de publier en français ? », répondent toutefois : « Non, sans doute. Car il faut assurer la diffusion des travaux importants auprès du grand public. Nous voulons aussi initier les étudiants de premier cycle universitaire à la recherche en science politique »²⁹².

De cette manière apparaît au moins trois fonctions intellectuelles des revues savantes : (1) publier les travaux des membres de la communauté intellectuelle universitaire pour faire avancer la recherche ; (2) initier des futures chercheuses et futurs chercheurs aux champs de recherche d'une discipline ; et (3) offrir un accès à la connaissance scientifique au grand public. Ainsi, il semble que la question de la langue – je prends ici le français, étant donné que c'est la langue dans laquelle est rédigée ce mémoire – se décline d'au moins deux manières : d'une part se dessine le défi d'une revalorisation des revues, objets et langues nationales dans le milieu académique en tant qu'interlocutrices sérieuses et intéressantes et, d'autre part, le pari de l'importance de ces dernières pour assurer une accessibilité et une transmission du savoir acquis grâce à la recherche universitaire, mais plus généralement, par le travail scientifique et intellectuel.

Lorsque c'est la question du grand public qui est considérée, au Québec, dans la situation particulière du bilinguisme canadien²⁹³, alors que 60% des articles québécois en SHS étaient écrits en anglais en 1973, les statistiques compilées en 2015 montraient que la proportion avait grimpé à

²⁹⁰ Yves Gingras et Sébastien Mosbah-Natanson, « Les sciences sociales françaises entre ancrage local et visibilité internationale », *European Journal of Sociology/ Archives Européennes de Sociologie/ Europäische Archiv für Soziologie*, When Ideas Meet Markets, 51, n° 2 (2010): 320.

²⁹¹ Il n'est pas clair que ce soit une prémisse convaincante. En effet, comme le rapporte Aude Bandini, Susanne Siegel a fait valoir la prépondérance démographique des locuteurs espagnols – Bandini suggère que les locuteurs mandarins forment également un exemple probant – pour remettre en question l'hégémonie de la production intellectuelle anglophone en philosophie : « Les locuteurs de l'espagnol étant incontestablement plus nombreux que ceux dont la langue maternelle est l'anglais, pourquoi les premiers devraient-ils s'imposer cette langue étrangère dans le cadre de leurs activités académiques ? ». Susanna Siegel, « Reflections on the use of English and Spanish in analytic philosophy », éd. par Francisco Moreno-Fernández, Clara González Tosat, et Sara Steinmetz, *Informes del Observatorio / Observatorio Reports*, décembre 2014, 4, <https://doi.org/10.15427/OR006-12/2014EN>. dans Bandini, « Dialogue et l'épineuse question du bilinguisme », 367.

²⁹² Imbeau et Ouimet, « Langue de publication et performance en recherche », 63.

²⁹³ Fait intéressant dans ce contexte : alors que les anglophones sollicitent une littérature exclusivement anglophone, les francophones recourent de manière plus équilibrée à la production scientifique anglophone et francophone. Marcoux, « Deux solitudes ou One and a half ? ».

plus de 95%²⁹⁴. Suivant les plus récentes statistiques du gouvernement du Canada sur les langues officielles, c'est pourtant 85,4% de la population québécoise qui parle le français et 44,5% qui est bilingue²⁹⁵. De cette manière, la recherche reste inaccessible à la majorité de la population simplement en raison de la langue dans laquelle elle est publiée, sans compter les difficultés pragmatiques pour accéder aux articles publiés.

Enfin, s'il s'agit d'une situation problématique en elle-même, elle démontre son acuité lorsqu'elle met en danger les membres d'une société donnée, ce qui paraît davantage dans d'autres disciplines que les SHS. À titre d'exemple, lors de la pandémie de coronavirus qui s'est déclenchée en mars 2020, le Centre chinois de contrôle et de prévention des maladies a envoyé un groupe d'expert sur les lieux du foyer d'éclosion du virus afin de collecter des données à son sujet. Or, les experts ont ensuite pris deux semaines pour rédiger des articles qu'ils ont soumis au *New England Journal of Medicine* et à la revue *The Lancet* plutôt que de communiquer leurs résultats à la population et aux praticiens de Wuhan. À ce moment, leurs résultats étaient cruciaux pour la survie de la population : ils permettaient d'établir la transmission du virus par contact humain, alors qu'on croyait qu'elle se faisait seulement d'animal à humain à ce moment²⁹⁶.

En bref, en suivant les changements de langue et de public opérés par Eckhart, il apparaît rapidement qu'il s'agit encore d'un enjeu important lorsque les problèmes d'accessibilité, de transmission et de circulation du savoir universitaire sont considérés dans une perspective contemporaine. En effet, les dynamiques à l'œuvre dans le milieu académique en recherche introduisent des biais langagiers qui, loin d'être nécessaires, apportent leur lot d'effets néfastes dans une homogénéisation de la recherche, qui se révèle, dans les cas les plus saillants, délétère pour la société.

3.2.3 La solution eckhartienne : réussites et limites

Comme je l'ai suggéré plus avant, la solution d'Eckhart réside dans la traduction, autant de la forme que du fond, de sa pensée fructifiant par l'enrichissement réciproque des milieux socio-

²⁹⁴ Larivière, « Le français, langue seconde ? », 348. Il est question ici de la langue des articles écrits, mais des statistiques importantes révèlent l'anglicisation des revues et de la création des nouvelles revues. Larivière, 345-47; Gingras et Mosbah-Natanson, « Les sciences sociales françaises entre ancrage local et visibilité internationale ».

²⁹⁵ Gouvernement du Canada, Patrimoine canadien, « Statistiques sur les langues officielles au Canada », 2016, <https://www.canada.ca/fr/patrimoine-canadien/services/langues-officielles-bilinguisme/publications/statistique.html>.

²⁹⁶ Larivière, Shu, et Sugimoto, « Coronavirus et édition savante ».

intellectuels desquels il s'est retrouvé partie prenante. À première vue, la traduction se présente en solution viable, minimalement en partie, à la manière dont le problème s'actualise dans ses institutions du savoir. En effet, il est raisonnable de penser que les membres de la communauté universitaire s'engageraient sur une piste de solution s'ils se faisaient un point d'honneur de rédiger leur production intellectuelle dans la langue d'usage de leur institution d'attache, permettant ainsi d'assurer la disponibilité de la recherche à la collectivité, la traduction étant toujours possible pour une publication à l'étranger, sans compter les revues plurilingues²⁹⁷.

Si un *modus operandi* pareil ne s'attaque pas aux dynamiques de la recherche – il reste sans effet sur le capital symbolique octroyé à la publication en anglais ou au prestige des revues –, son intérêt réside dans le développement de l'accessibilité de la recherche pour les étudiantes et les étudiants, de même que pour le grand public ne partageant pas, minimalement le bilinguisme, mais plus généralement le multilinguisme universitaire. Offrir une production intellectuelle située dans les institutions du savoir desquelles elle provient par le partage d'une langue commune permettrait de valoriser des pratiques de recherche et de rédaction qui, à terme, pourraient influencer la langue dans laquelle de nouvelles revues sont créées, par exemple, ou offrir aux chercheuses et aux chercheurs, minimalement de manière informelle, une meilleure idée des savoirs qui se développent dans leur institution d'attache, tous domaines confondus. La façon dont la traduction est considérée ici s'inscrit dans une logique de *propriété* intellectuelle plutôt que d'*appropriation*²⁹⁸.

Davantage, à la suite de la réalisation eckhartienne, c'est la perspective d'un dialogue entre les membres d'une collectivité partagée qui s'ouvrirait. À titre d'exemple, on peut penser qu'une agronome, au cours de son parcours professionnel, sera confrontée à des problèmes sur le terrain auxquels elle ne possède pas de solution à partir du bagage de connaissances qu'elle a acquis

²⁹⁷ Outre l'encouragement à la diversité des sujets traités dans les revues, c'est la piste de solution préconisée par Gingras et Mosbah-Natanson : « Si une politique doit être définie pour répondre aux exigences de l'heure, il nous semble que la piste la plus appropriée et la plus réaliste, et à moindre coût, serait la promotion de revues plurilingues de sciences sociales – comme il en existe d'ailleurs déjà – qui acceptent les articles dans leur langue d'origine. » Gingras et Mosbah-Natanson, « Les sciences sociales françaises entre ancrage local et visibilité internationale », 319.

²⁹⁸ Cette distinction entre propriété et appropriation n'est pas vraiment pertinente lorsque l'on tente de réfléchir la pensée et la pratique d'Eckhart. À cet égard, le problème se présente plus sous l'aspect d'une circulation déficiente du savoir dans la société que par un problème de patrimoine, par exemple. Le rôle de la traduction dans l'appropriation des savoirs est abordé par Yves Gingras et Sébastien Mosbah-Natanson dans le contexte où des gouvernements ont parfois entrepris de traduire les travaux étrangers jugés importants pour se les approprier. Gingras et Mosbah-Natanson, 317-18.

jusqu'à présent, bien qu'elle soit forte d'une formation universitaire. Si la recherche universitaire lui était accessible, non seulement elle pourrait accéder à des connaissances cruciales pour le travail qu'elle doit accomplir, mais, dans le cas d'un manque de littérature, elle pourrait réfléchir à la possibilité soit de soumettre le problème auquel elle est confrontée à une chercheuse universitaire, soit de s'insérer elle-même dans le milieu de la recherche pour l'explorer. Les institutions supérieures de recherche et d'enseignement rempliraient moins, dans ce cas, leur fonction de formation : elles offriraient une porte d'entrée spécifique à l'accroissement des connaissances pour la société dans laquelle elles s'inscrivent et de laquelle elles peuvent tirer, si ce n'est du prestige, minimalement une fierté.

Néanmoins, la traduction possède des limites qui n'en font pas une solution aussi simple qu'elle en paraît, surtout dans le champ des SHS. D'une part, suivant l'étude de Gingras et Mosbah-Natanson, la traduction systématique, c'est-à-dire la publication rigoureuse d'une réplique d'un article publié en français en anglais par exemple, semble accentuer les tendances qu'elle cherche à contrer :

Il y a fort à parier que la traduction systématique des articles rendra non seulement redondante (et donc coûteuse) la version française, mais surtout risquera fort de faire déplacer le centre d'intérêt des chercheurs vers des objets qui circuleront plus facilement hors des frontières, c'est-à-dire plus intéressants pour les revues dominantes du champ, reléguant ainsi aux oubliettes les objets locaux, pour lesquels les revues nationales avaient justement été créées²⁹⁹.

Autrement dit, l'unilinguisme des revues nationales est une donnée importante pour la pérennité de la recherche locale, dans laquelle œuvrent davantage les SHS. Bien que la proposition de traduction exposée plus tôt ne soit pas identique aux cas analysés par Gingras et Mosbah-Natanson, il n'en reste pas moins que la traduction systématique accentue les tendances déjà présentes que sont l'uniformisation de la recherche universitaire, d'une part, et la possibilité d'un système à deux vitesses – dans le cas des SHS de la francophonie, la recherche scientifique et académique, en anglais, et la recherche grand public, en français.

D'autre part, le sociologue Jean-Philippe Warren a quant à lui analysé les tentatives de traduction des ouvrages de « haute vulgarisation », « c'est-à-dire une littérature destinée en priorité aux étudiants de premier cycle ou des cycles supérieurs, de même que, plus largement, au public

²⁹⁹ Gingras et Mosbah-Natanson, 319.

cultivé »³⁰⁰, dans les dynamiques du bilinguisme canadien. La deuxième moitié du XX^e siècle a vu les tentatives d'aide à la traduction – notamment par le Programme d'aide à l'édition savante (PAES) – des ouvrages canadiens importants en SHS dans les deux langues officielles se multiplier dans l'idée de favoriser l'unité nationale et de permettre aux chercheuses et aux chercheurs de prendre connaissance des travaux réalisés par leurs homologues francophones ou anglophones³⁰¹.

Or, les difficultés sont nombreuses et il est ardu de ne pas considérer les résultats en échec. Analogie au travail réalisé par Eckhart, la traduction des ouvrages en SHS demande non seulement à la traductrice de comprendre la technicité, la rigueur scientifique et les référents implicites du texte, mais elle lui demande également d'adapter le discours au nouveau lectorat, de façon à inscrire les référents d'une société donnée dans l'idiome d'une autre, ne possédant pas les mêmes³⁰². Sans compter le coût et le temps nécessaires pour de telles traductions, Warren note que « la traduction d'un auteur ne suffit pas à faire connaître une œuvre. Celle-ci a besoin, projetée hors de son contexte originel de production qui lui donne son sens premier, d'être soutenue par des réseaux institutionnels qui en facilitent la réception³⁰³ ». D'une part, un facteur d'échec de la réception en milieu académique provient de l'absence de référence aux recherches réalisées dans les réseaux scientifiques nationaux : l'absence de débat avec les actrices et les acteurs du milieu fait en sorte qu'il est difficile de prendre l'auteur de l'ouvrage traduit en interlocutrice³⁰⁴.

Or, d'autre part, la publication scientifique semble moins intéressante pour des initiatives de traduction, car le cadre d'une publication de haute vulgarisation influence le type de livre qui aura une réception favorable et qui sera donc considéré intéressant par les maisons d'édition³⁰⁵. À cet égard, Warren note que la visibilité obtenue par la capacité à s'inscrire dans des controverses – sans compter le capital symbolique associé entre autres à la titularisation d'une chaire de recherche³⁰⁶ – influence la réception d'un livre traduit³⁰⁷. Ainsi, les paramètres se présentent nombreux pour

³⁰⁰ Jean-Philippe Warren, « La traduction en sciences humaines et sociales au Canada. Dynamiques générales et impacts du PAES », *Recherches sociographiques* 59, n° 3 (2018): 394, <https://doi.org/10.7202/1058720ar>.

³⁰¹ Warren, 387-90.

³⁰² Warren, 391.

³⁰³ Warren, 404.

³⁰⁴ Warren, 398.

³⁰⁵ La tension entre le local, associé à la production francophone au Canada, et l'international, davantage abordé par les auteurs canadiens de langue anglaise, se maintient, malgré l'ambition de permettre un meilleur dialogue entre les deux communautés linguistiques : les articles extraduits du français touchent des sujets internationaux, alors que les articles extraduits de l'anglais abordent des enjeux locaux, surtout québécois. Warren, 397.

³⁰⁶ Warren, 399.

³⁰⁷ Warren, 400.

qu'une traduction soit candidate au succès, qu'il soit universitaire ou social, dans la recherche en SHS, ce qui diminue l'attrait d'investir les importantes ressources nécessaires à sa réalisation.

Bref, la solution apportée par Eckhart est certes intéressante – et elle fut couronnée de succès dans son cas, comme sa condamnation l'atteste – mais elle pose de nombreux défis au regard des problématiques actuelles. En effet, si dans sa situation, Eckhart était le seul à assumer le travail d'érudition, de compréhension, de traduction et d'adaptation, il semble qu'une telle solution fait aujourd'hui intervenir des questions de justice, notamment linguistique³⁰⁸. En effet, dans la situation actuelle, le coût d'appropriation des savoirs³⁰⁹ est relégué à une responsabilité individuelle. De fait, il apparaît que nos institutions du savoir fonctionnent d'une telle manière qu'elles demandent à celles et à ceux qui s'intéressent à ce qui se passe entre ses murs d'apprendre une autre langue que celle d'usage dans leur société pour avoir accès à la recherche, mais davantage encore pour pouvoir se saisir d'opportunités dans le milieu de la recherche.

³⁰⁸ À cet égard, Philippe Van Parijs défend d'ailleurs qu'un des principaux soucis de l'anglicisation du milieu de la recherche se retrouve dans un manque de justice et d'équité sous trois aspects distincts : « Firstly, the adoption of one natural language as the lingua franca implies that its native speakers are getting a free ride by benefiting costlessly from the learning effort of others. Secondly, they gain greater opportunities as a result of competence in their native language becoming a more valuable asset. And thirdly the privilege systematically given to one language fails to show equal respect for the various languages with which different portions of the population concerned identify. » Philippe Van Parijs, *Linguistic Justice for Europe and for the World, Linguistic Justice for Europe and for the World* (Oxford University Press, s. d.), <https://oxford.universitypressscholarship.com/view/10.1093/acprof:osobl/9780199208876.001.0001/acprof-9780199208876>.

³⁰⁹ Gingras et Mosbah-Natanson, « Les sciences sociales françaises entre ancrage local et visibilité internationale », 318.

CONCLUSION

Le fil d'Ariane sur lequel s'est construit ce mémoire est d'abord un problème qui soulève la difficulté manifeste de transmettre le savoir universitaire à celles et ceux qui évoluent à l'extérieur du milieu académique, soulevant du même coup des considérations d'accessibilité et de circulation du savoir dans la perspective de sa démocratisation. C'est un problème qui s'est vu apparaître au Moyen Âge, alors qu'Eckhart de Hochheim, un scolastique, s'est retrouvé sous les feux de la rampe pour avoir amorcé, des milieux savants aux milieux populaires, un canal de communication, de transmission et de dialogue. C'est à partir des tensions dans les textes primaires et dans la tradition interprétative que j'en suis venue à vouloir élucider ce qu'il en était réellement de l'enseignement eckhartien et des positions philosophiques le sous-tendant.

Pour atteindre cet objectif, j'ai d'abord dû m'atteler à des précisions historiques et linguistiques, ce qui a constitué le premier chapitre. En effet, j'ai mis à profit la méthodologie historique, requise par l'ambition explicative dont j'ai doté ce mémoire, pour mettre au clair la signification de l'étiquette de « mystique » que la postérité a associée au nom d'Eckhart. En effet, cette étiquette représentait un obstacle de taille aux objectifs de recherche que je nourrissais. D'une part, et de façon primordiale, elle est parfois utilisée pour invalider la pertinence philosophique d'Eckhart : si elle le permettait véritablement, alors ce mémoire n'aurait servi à rien. C'est pourquoi j'ai pris soin de dégager et de différencier les acceptions du terme, pour parvenir à la conclusion qu'elle n'est pas définitive pour classer la pensée eckhartienne, encore d'aucune manière pour le rejeter à l'extérieur du champ philosophique. D'autre part, et de façon concourante, elle suggérait une dualité radicale de pensée et de posture marquée par les langues des deux corpus hérités d'Eckhart. Or, si tel était vraiment le cas, le point d'intérêt principal de ma recherche aurait été caduc : le savoir universitaire ne serait pas passé à l'extérieur de ses murs. C'est ainsi que je me suis ancrée dans le *Prologue* de l'*Opus tripartitum* et dans la bulle papale *In agro dominico* (1329) de Jean XXII pour clarifier les ambitions exprimées par Eckhart au sujet de sa propre entreprise et la manière dont elle avait été reçue ou perçue par ses contemporains. Au terme de mon analyse, je suis parvenue à la conclusion que la pensée d'Eckhart méritait d'être explorée dans son ensemble, corpus latin et allemand compris, d'après une perspective philosophique.

C'est dans cette perspective que le deuxième chapitre a été le théâtre de ma méthodologie dans son versant analytique, s'inscrivant toujours dans la fonction explicative conférée à ce mémoire, alors que j'ai sollicité deux textes de source première provenant des différents corpus, le traité *De l'homme noble* et le *Prologue au Commentaire de l'Évangile selon Jean*, pour explorer le modèle gnoséologique eckhartien. Autrement dit, j'ai mis au défi l'unité des corpus en examinant le concept de *connaissance* et ses modalités d'accès dans l'un comme dans l'autre afin de relever les contradictions apparentes et voir s'il était possible de les résoudre en recourant aux outils conceptuels mis à disposition par Eckhart lui-même. En développant donc le modèle gnoséologique eckhartien, qui est davantage saisi par l'appellation *onto-gnoséologique*, les justifications philosophiques à la transmission du savoir se sont déployées : loin d'un hasard ou d'une aberration, la pensée eckhartienne de la connaissance comporte tous les éléments nécessaires pour soutenir la pratique philosophique qu'il a réalisée.

À la fin de l'enquête menée, j'ai pu conclure tout d'abord que (1) le *Commentaire de l'Évangile selon Jean* offre la réciproque du traité *De l'homme noble* : le premier développe la nature et les implications de la création de l'homme par Dieu, alors que le second convie à la génération de Dieu en l'homme. Dans le même ordre d'idées, il est devenu évident que (2) l'homme devenu noble se devait d'être la manifestation de Dieu, ce qui l'obligeait à être actif auprès de ses semblables et à enseigner son savoir. Or, cette passation (i) n'est pas réservée à l'élite lettrée, bien que le travail intellectuel soit une manifestation unique et saillante de la parcelle divine laissée en l'homme et qu'elle puisse être ainsi saisie dans davantage de subtilités. En effet, (ii) tous les êtres humains possèdent un accès indifférencié en principe aux capacités intellectives nécessaires à leur béatitude : Dieu a donné à l'ensemble des êtres humains la lumière, la vie et l'intellect, ce qui leur octroie de droit un accès à la connaissance dont Eckhart se présente porteur. Enfin, (iii) moins que la compréhension strictement rationnelle ou intellectuelle, c'est une connaissance pratique, un *mode d'être*, qui représente l'accomplissement vers lequel tendre, ce qui lève les barrières de l'érudition académique pour parvenir à la vérité et au point culminant grâce auquel on peut arriver à une connaissance certaine pour les acquérir toutes.

En dernière analyse, j'ai voulu relever *pourquoi* les corpus apparaissaient tellement différents qu'ils pouvaient sembler contradictoires, voire étrangers : j'ai décidé de m'atteler proprement alors à l'aspect de la *transmission* ; dans le langage contemporain, j'ai cherché à identifier et à décortiquer les convictions pédagogiques et éducatives d'Eckhart. C'est de cette

manière que j'en suis parvenue à examiner les aspects langagiers de la réalisation de sa pensée, le changement de langue et de langage ayant été nécessité par le changement d'auditoire. J'ai été en mesure de révéler les assises herméneutiques sur lesquelles Eckhart se basait pour s'offrir la liberté d'une *traduction*, au sens fort du terme, pour offrir un accès à l'érudition universitaire parisienne aux membres de la société allemande. Pour ce faire, après avoir exposé plus en détail le travail linguistique réalisé par Eckhart, j'ai exploré les sources arabes et juives à la pensée eckhartienne. J'ai relevé trois traits qu'Eckhart hérite de Maïmonide : (A) l'importance accordée à l'intertextualité, sous-tendue par l'unité du contenu des textes ; (B) l'adoption de l'herméneutique philosophique pour réaliser l'exégèse des textes sacrés, dont le procédé rhétorique de la parabole se fait une expression saillante ; et enfin, (C) l'inscription du rôle du philosophe dans son rapport à la collectivité.

Ce travail sur la forme que doit prendre l'enseignement, mis en jeu par les dynamiques des langues et des langages, ouvre des perspectives sur la place et le rôle des philosophes dans la société. C'est ainsi qu'est intervenue l'ambition argumentative annoncée pour ce mémoire d'après une méthodologie dialogique dont la tâche est d'établir la façon dont le problème auquel Eckhart est confronté se manifeste aujourd'hui et d'évaluer sa pertinence dans le contexte actuel. Par l'humilité de cette contribution et son caractère de piste de réflexion, je me suis concentrée sur des problématiques qui se rencontrent dans le monde académique de la recherche au Québec dans le domaine des sciences humaines et sociales. C'est dans cette perspective que j'ai présenté les paramètres qui me semblent impliqués dans la composition d'un problème d'accessibilité, de transmission et de circulation du savoir universitaire dans la société. Partant des travaux de recherche les plus récents, j'ai été en mesure d'établir que le problème se présentait aujourd'hui suivant (a) l'augmentation de la compétitivité entre les disciplines et les chercheuses pour investir les lieux de prestige à cause de l'introduction des indices de performance en recherche et de tous les avantages auxquels un bon score permet d'accéder. Ces nouvelles dynamiques ont favorisé (b) l'adoption d'une langue de prédilection, l'anglais, pour la rédaction scientifique. Or, ce changement de langue influe sur le choix de sujets de recherche : les enjeux locaux ou nationaux sont délaissés au profit de sujets à caractère plus international. L'attention de la communauté universitaire est ainsi dirigée vers des lieux distants et dans une langue différente de la société à laquelle les institutions universitaires appartiennent, ce qui se réalise au détriment de la diffusion, et encore plus de la démocratisation, du savoir qui y est développé dans la collectivité. Enfin, j'ai

tenté d'offrir une voix à la solution proposée par Eckhart à son époque au problème analogue auquel il était confronté. De cette manière, j'en suis venue à analyser (c) les réussites et les échecs d'une entreprise de traduction systématique dans un registre de « haute vulgarisation » en SHS dans le contexte particulier du bilinguisme canadien, alors qu'on pourrait être porté à penser que ce dernier pourrait être un facilitateur aux entreprises de traduction. Les conclusions auxquelles je suis parvenue mettent en lumière l'existence d'un *coût d'appropriation des savoirs*, qui est assumé individuellement et qui pose dès lors des questions de justice linguistique.

Bref, j'ai tenté d'ouvrir la réflexion sur un problème qui s'est présenté à l'époque médiévale et auquel Eckhart s'est attelé à répondre très sérieusement, comme l'examen de sa pensée par les textes qui sont parvenus jusqu'à nous l'atteste. Le dialogue qu'il a entamé et entretenu avec ses contemporains, hommes et femmes, lettrés et illettrés, m'apparaissait d'une importance suffisante pour lui consacrer une étude thématique et pour tenter d'en mesurer les implications et l'héritage.

BIBLIOGRAPHIE

- Aubry, Gwenaëlle. « L'impératif mystique : notes sur le détachement de soi chez Plotin et Maître Eckhart ». Dans *Maître Eckhart*, édité par Julie Casteigt, 185-208. Les Cahiers d'Histoire de la Philosophie. Paris: Cerf, 2012.
- Bandini, Aude. « Dialogue et l'épineuse question du bilinguisme ». *Dialogue* 59, n° 3 (septembre 2020): 363-69. <https://doi.org/10.1017/S0012217320000293>.
- Beauchamp, Jacques. « 50 ans de l'Université du Québec : la première université publique québécoise ». *Aujourd'hui l'histoire*. Radio-Canada ICI Première, 26 novembre 2018. <https://ici.radio-canada.ca/premiere/emissions/aujourd-hui-l-histoire/segments/entrevue/96537/universite-du-quebec-uqam-uqtr-uqac-uqo-histoire-fondation>.
- Bianchi, Luca. *Censure et liberté intellectuelle à l'Université de Paris : XIIIe-XIVe siècles*. Âne d'or 9. Paris: Les Belles lettres, 1999.
- Boulter, Stephen. *Why Medieval Philosophy Matters*. Bloomsbury Publishing Plc, 2019. <https://doi.org/10.5040/9781350094192>.
- Bremer Bueno, Donatella. « Le langage de la mystique dans l'œuvre allemande de Maître Eckhart ». Dans *Voici Maître Eckhart*, édité par Emilie Zum Brunn, 243-68. Grenoble: Éditions Jérôme Millon, 1994.
- Brunner, Fernand. « Eckhart ou le goût des positions extrêmes ». Dans *Voici Maître Eckhart*, édité par Emilie Zum Brunn, 209-30. Grenoble: Éditions Jérôme Millon, 1994.
- Casteigt, Julie. « “Sous l'écorce de la lettre”. De la parabola, comme procédé rhétorique et herméneutique hérité de Maïmonide, à l'opérateur métaphysique qu'est l'imgo dans le Livre des paraboles de la Genèse de Maître Eckhart ». Dans *Maître Eckhart*, édité par Julie Casteigt, 257-97. Les Cahiers d'Histoire de la Philosophie. Paris: Cerf, 2012.
- . *Connaissance et vérité chez maître Eckhart: seul le juste connaît la justice*. Études de philosophie médiévale 91. Paris: Vrin, 2006.
- Charle, Christophe, et Jacques Verger. *Histoire des universités: XII^e-XXI^e siècle*. 1^{re} éd. Quadrige manuels. Paris: Presses Universitaires de France, 2012.
- Commission royale d'enquête sur l'enseignement dans la province de Québec, et Alphonse-Marie Parent. « Rapport de la Commission royale d'enquête sur l'enseignement dans la province de Québec ». Mémoires. Québec, 1966-1963. https://www.bibliotheque.assnat.qc.ca/DepotNumerique_v2/AffichageNotice.aspx?idn=2710.
- Dallmayr, Fred. « Modes of Religious Spirituality: Some Christian and Islamic Legacies ». Dans *Spiritual Guides*, 95-118. Pathfinders in the Desert. University of Notre Dame Press, 2017. <https://doi.org/10.2307/j.ctvpj743b.9>.
- Devriendt, Jean. « Le Libre Esprit, l'évêque de Strasbourg et Maître Eckhart ». Dans *Meister Eckhart in Paris and Strasbourg*, édité par Dietmar Mieth, Marie-Anne Vannier, Markus Vinzent, et Christopher M. Wojtulewicz, 475-99. Eckhart : Text and Studies, volume 4. Leuven: Peeters, 2017.

- Dispersyn, Éléonore. « L'héritage problématique de la mystique eckhartienne dans l'idéalisme allemand ». Dans *Maître Eckhart*, édité par Julie Casteigt, 299-325. Les Cahiers d'Histoire de la Philosophie. Paris: Cerf, 2012.
- Eckhart. « De l'homme noble ». Dans *Traité et sermons*, traduit par Alain de Libera, 173-83. Paris: Flammarion, 1995.
- . *Du détachement et autres textes*. Traduit par Caroline Jarczyk et Pierre-Jean Labarrière. Paris: Payot & Rivages, 1995.
- . *Le Commentaire de la Genèse ; Précédé des Prologues*. Traduit par Fernand Brunner et Alain de Libera. Vol. 1. L'Œuvre latine de maître Eckhart. Paris: Cerf, 1984.
- . *Le Commentaire de l'Évangile selon Jean. Le Prologue (chap. 1, 1-18)*. Traduit par Alain de Libera, Edouard-Henri Wéber, et Emilie Zum Brunn. 6 vol. L'Œuvre latine de Maître Eckhart. Paris: Éditions du Cerf, 2011.
- . *Les Sermons*. Traduit par Gwendoline Jarczyk et Pierre-Jean Labarrière. Spiritualités vivantes. Paris: Albin Michel, s. d.
- . *L'œuvre des sermons Erfurt, Paris, Strasbourg, Cologne*. Édité par Marie-Anne Vannier. Traduit par Jean Devriendt. Paris: Les Éd. du Cerf, 2010.
- . *Œuvres de Maître Eckhart : Sermons-traités*. Traduit par Paul Petit. Paris: Gallimard, 1942.
- . *Parisian Questions and Prologues*. Traduit par Armand A. Maurer. Books Collection. Toronto: Pontifical Institute of Mediaeval Studies, 1974. <http://www.deslibris.ca/ID/420550>.
- . *Sermons*. Traduit par Jeanne Ancelet-Hustache. Paris: Seuil, 2003.
- . *Traité et sermons*. Traduit par Alain de Libera. Paris: Flammarion, 1995.
- Field, Sean L., Robert E. Lerner, et Sylvain Piron, éd. *Marguerite Porete et le Miroir des simples âmes. Perspectives historiques, philosophiques et littéraires*. Études de philosophie médiévale 102. Paris: Vrin, 2013.
- Flasch, Kurt. *D'Averroès à Maître Eckhart: la naissance de la « mystique » allemande de l'esprit de la philosophie arabe ; suivi de Pourquoi étudions-nous la philosophie médiévale?* Traduit par Jacob Schmutz. Conférences Pierre Abélard. Paris: Vrin, 2008.
- . *Maître Eckhart: philosophe du christianisme*. Traduit par Catherine König-Pralong. Bibliothèque des philosophies. Paris: Vrin, 2011.
- Gingras, Yves. « Dérives et effets pervers de l'évaluation quantitative de la recherche : sur les mauvais usages de la bibliométrie ». *Recherche en soins infirmiers* 2, n° 121 (2015): 72-78.
- Gingras, Yves, et Sébastien Mosbah-Natanson. « Les sciences sociales françaises entre ancrage local et visibilité internationale ». *European Journal of Sociology/ Archives Européennes de Sociologie/ Europäische Archiv für Soziologie*, When Ideas Meet Markets, 51, n° 2 (2010): 305-21.
- Gorochoy, Nathalie. *Naissance de l'université. Les écoles de Paris d'Innocent III à Thomas d'Aquin (v. 1200-v. 1245)*. Paris: Honoré Champion, 2012.

- Gouvernement du Canada, et Patrimoine canadien. « Statistiques sur les langues officielles au Canada », 2016. <https://www.canada.ca/fr/patrimoine-canadien/services/langues-officielles-bilinguisme/publications/statistique.html>.
- Grundmann, Herbert, Steven Rowan, et Robert E. Lerner. « German Mysticism, Beguines, and the Heresy of the “Free Spirit” ». Dans *Religious Movements in the Middle Ages*, 237-46. University of Notre Dame Press, 1995. <https://www.jstor.org/stable/j.ctvpj7dp4.18>.
- Haquin, André. « Maître Eckhart, L’Œuvre des Sermons. Erfurt-Paris-Strasbourg-Cologne. Introduction, traduction et annotations par Jean Devriendt. Préface par Marie-Anne Vannier (coll. Sagesses chrétiennes). 2010 ». *Revue Théologique de Louvain* 41, n° 4 (2010): 586-586.
- Imbeau, Louis, et Mathieu Ouimet. « Langue de publication et performance en recherche : publier en français a-t-il un impact sur les performances bibliométriques des chercheurs francophones en science politique ? » *Politique et Sociétés* 31, n° 3 (2012): 39-65. <https://doi.org/10.7202/1014959ar>.
- Jantzen, Grace M. « Feminists, Philosophers, and Mystics ». *Hypatia* 9, n° 4 (1994): 186-206.
- Jarczyk, Gwendoline, et Pierre-Jean Labarrière. *Le vocabulaire de Maître Eckhart*, 2016.
- Larivière, Vincent. « De l’importance des revues de recherche nationales ». Magazine. Acfas, 15 septembre 2014. <https://www.acfas.ca/publications/magazine/2014/09/l-importance-revues-recherche-nationales>.
- . « Le français, langue seconde ? De l’évolution des lieux et langues de publication des chercheurs au Québec, en France et en Allemagne ». *Recherches sociographiques* 59, n° 3 (2018): 339-63. <https://doi.org/10.7202/1058718ar>.
- Larivière, Vincent, Fei Shu, et Cassidy R. Sugimoto. « Coronavirus et édition savante : une question de transmission ». Magazine. Acfas, 13 février 2020. <https://www.acfas.ca/publications/magazine/2020/02/coronavirus-edition-savante-question-transmission>.
- Larivière, Vincent, et Cassidy R Sugimoto. *Mesurer la science*. Traduit par Sophie Chisogne. Les Presses de l’Université de Montréal. Libre Accès, 2018. <https://www.pum.umontreal.ca/catalogue/mesurer-la-science>.
- Libera, Alain de. « Albert le Grand et Maître Eckhart : les raisons d’une « mystique » ». *Communio* 2-3, n° XVII (1992): 83-98.
- . *La mystique rhénane : D’Albert le Grand à Maître Eckhart*. Paris: Seuil, 1994.
- . *La philosophie médiévale*. Paris: PUF, 2014.
- . « L’Un ou la Trinité ? L’héritage dyonisien de Maître Eckhart. Sur un aspect trop connu de la théologie eckhartienne ». Dans *Maître Eckhart*, édité par Julie Casteigt, 41-62. Les Cahiers d’Histoire de la Philosophie. Paris: Cerf, 2012.
- . *Maître Eckhart et la mystique rhénane*. Initiations au Moyen Âge. Paris: Cerf, 1999.
- . « Mystique et philosophie : Maître Eckhart ». Dans *Voici Maître Eckhart*, 319-40. Grenoble: Éditions Jérôme Millon, 1994.
- . *Penser au Moyen Âge*. Chemins de pensée. Paris: Seuil, 1991.

- . « Sermo mysticus. La transposition du vocabulaire scolastique dans la mystique allemande du XIVe siècle ». *Rue Descartes*, n° 14 (1995): 41-73.
- Lossky, Vladimir. *Théologie négative et connaissance de Dieu chez Maître Eckhart*. Paris: Vrin, 1998.
- Marcoux, Richard. « Deux solitudes ou *One and a half?* La langue des articles cités en bibliographie comme illustration des pratiques scientifiques en sciences humaines au Canada et au Québec ». *Recherches sociographiques* 59, n° 3 (2018): 435-49. <https://doi.org/10.7202/1058722ar>.
- Maurière, Maxime. « La *Compilatio mystica* ou le doux miel de la mystique rhénane ». *Revue de l'histoire des religions*, n° 4 (1 décembre 2013): 485-507. <https://doi.org/10.4000/rhr.8173>.
- Meyer-Baer, Kathi. « The Fifteenth-Century Mystics ». Dans *Music of the Spheres and the Dance of Death: Studies in Musical Iconology*, 313-19. Princeton University Press, 1970. <https://doi.org/10.2307/j.ctt13x14b4.22>.
- Panaccio, Claude. « Précis de Récit et reconstruction ». *Philosophiques* 46, n° 2 (2019): 375-80. <https://doi.org/10.7202/1066776ar>.
- . *Récit et reconstruction: les fondements de la méthode en histoire de la philosophie*. Analyse et philosophie. Paris: Vrin, 2019.
- . « Réponses à mes critiques ». *Philosophiques* 46, n° 2 (2019): 419-30. <https://doi.org/10.7202/1066780ar>.
- Parijs, Philippe Van. *Linguistic Justice for Europe and for the World. Linguistic Justice for Europe and for the World*. Oxford University Press, s. d. <https://oxford.universitypressscholarship.com/view/10.1093/acprof:osobl/9780199208876.001.0001/acprof-9780199208876>.
- Pasqua, Hervé. « Maître Eckhart, L'Œuvre des Sermons. Erfurt-Paris-Strasbourg-Cologne. Traduction, introduction et notes par Jean Devriendt. Préface par Marie-Anne Vannier ». *Revue Philosophique de Louvain* 108, n° 2 (2010): 377-81.
- Plourde, Jimmy. « Histoire de la philosophie, historiographie et philosophie : réflexions critiques au sujet de la portée de la thèse de la pertinence philosophique de l'histoire de la philosophie ». *Philosophiques* 46, n° 2 (2019): 381-93. <https://doi.org/10.7202/1066777ar>.
- Rosenberg, Alfred. *Le mythe du XXe siècle. Bilan des combats culturels et spirituels de notre temps*. Traduit par Alder von Scholle. Paris: Avalon, 1986.
- Ruh, Kurt. *Initiation à Maître Eckhart: théologien, prédicateur, mystique*. Vestigia (Fribourg, Suisse) 23. Fribourg, Suisse : Paris: Éditions universitaires ; Éditions du Cerf, 1997.
- Schwartz, Yossef. « Maître Eckhart et Moïse Maïmonide. Du rationalisme judéo-arabe à la théologie vernaculaire chrétienne ». Dans *Maître Eckhart*, édité par Julie Casteigt, 229-55. Les Cahiers d'Histoire de la Philosophie. Paris: Cerf, 2012.
- Siegel, Susanna. « Reflections on the use of English and Spanish in analytic philosophy ». Édité par Francisco Moreno-Fernández, Clara González Tosat, et Sara Steinmetz. *Informes del Observatorio / Observatorio Reports*, décembre 2014. <https://doi.org/10.15427/OR006-12/2014EN>.

- Solère, Jean-Luc. « L'ordre axiomatique comme modèle d'écriture philosophique dans l'Antiquité et au Moyen Âge ». *Revue d'histoire des sciences* 56, n° 2 (2003): 323-45.
- Sturlese, Loris. « Observations sur la prédication d'Eckhart ». *Revue des sciences philosophiques et théologiques* 98, n° 3 (2014): 443-55.
- . « Y a-t-il eu un corpus de sermons allemands de Maître Eckhart ? Observations liturgiques au sujet de questions d'actualité en histoire de la philosophie ». Dans *Maître Eckhart*, édité par Julie Casteigt, 79-103. Les Cahiers d'Histoire de la Philosophie. Paris: Les Éditions du Cerf, 2012.
- Ueda, Shizuteru. « Le bouddhisme zen et Maître Eckhart ». Dans *Maître Eckhart*, édité par Julie Casteigt, 343-61. Les Cahiers d'Histoire de la Philosophie. Paris: Cerf, 2012.
- Van Reeth, Adèle, et Nathalie Gorochov. « Lumière sur le Moyen Âge. L'Université des philosophes ». Les chemins de la philosophie. Consulté le 27 janvier 2019. <https://www.franceculture.fr/emissions/les-chemins-de-la-philosophie/lumiere-sur-le-moyen-age-14-luniversite-des-philosophes>.
- Vannier, Marie-Anne. « L'homme noble, figure de l'œuvre d'Eckhart à Strasbourg ». *Revue des Sciences Religieuses* 70, n° 1 (1996): 73-89. <https://doi.org/10.3406/rscir.1996.3347>.
- . « Maître Eckhart à Strasbourg (1313-1323/1324) ». Dans *Voici Maître Eckhart*, édité par Emilie Zum Brunn, 341-53. Grenoble: Éditions Jérôme Millon, 1994.
- Vannini, Marco. « La justice et la génération du logos dans le Commentaire eckhartien à l'Évangile selon saint Jean ». Dans *Voici Maître Eckhart*, édité par Emilie Zum Brunn, 143-62. Grenoble: Éditions Jérôme Millon, 1994.
- Vinzent, Markus. « Eckhart's Early Teaching and Preaching in Paris ». Dans *Meister Eckhart in Paris and Strasbourg*, édité par Dietmar Mieth, Marie-Anne Vannier, Markus Vinzent, et Christopher M Wojtulewicz, 209-65, 2017.
- . « “Questions on the Attributes (of God) ” : Four Rediscovered “Parisian Questions” of Meister Eckhart ». *The Journal of Theological Studies* 63, n° 1 (2012): 156-86.
- Wackernagel, Wolfgang. *Ymagine denudari: éthique de l'image et métaphysique de l'abstraction chez maître Eckhart*. Paris: J. Vrin, 1991.
- Warren, Jean-Philippe. « La traduction en sciences humaines et sociales au Canada. Dynamiques générales et impacts du PAES ». *Recherches sociographiques* 59, n° 3 (2018): 385-409. <https://doi.org/10.7202/1058720ar>.
- Zum Brunn, Emilie. « Le néoplatonisme et les trois vérités juive, chrétienne, musulmane ». *Les Études philosophiques*, n° 4 (1982): 443-54.
- Zum Brunn, Emilie, et Alain de Libera. *Maître Eckhart. Métaphysique du verbe et théologie négative*. Paris: Beauchesne, 1984.