

Université de Montréal

*Gignitio imaginis : physique et noétique chez Maître Eckhart*

Par  
Pierre-Luc Desjardins

Département de Philosophie, Faculté des Arts et des Sciences

Thèse présentée en vue de l'obtention du grade de Docteur en Philosophie

Octobre 2021

© Pierre-Luc Desjardins, 2021

Université de Montréal  
Département de Philosophie, Faculté des Arts et des Sciences

Cette thèse intitulée

*Gignitio imaginis : physique et noétique chez Maître Eckhart*

Présentée par  
Pierre-Luc Desjardins

A été évaluée par un jury composé des personnes suivantes

**Jean Grondin**  
Président-rapporteur

**David Piché**  
Directeur de recherche

**Antoine Côté**  
Membre du jury

**Laurent Cesalli**  
Examineur externe

# Résumé

La présente thèse se donne pour fin d'interroger la notion d'être-en-Dieu telle qu'elle constitue le fondement de la pensée « mystique » du dominicain Maître Eckhart de Hochheim, connu pour ses sermons en langue vernaculaire prêchant le détachement (*abegescheidenheit*) et l'union déifiante de l'homme à son créateur. Se déployant doublement, l'être-en-Dieu concerne à la fois l'ordre de la réalité créée, temporelle, et celui de l'être inchangeant et atemporel. La pensée eckhartienne pense l'être-en-Dieu de l'homme comme débutant avec la création, qui fait être tout existant à titre d'idée dans l'intellect divin, et culminant dans le motif conceptuel de la Naissance du Fils dans l'âme – motif théologico-philosophique qui, en plus de constituer l'accomplissement de l'existence humaine, constitue la clé de voûte de la nature elle-même. La Naissance du Fils, simultanément descente de Dieu en l'homme et ascension de celui-ci en celui-là, devient pensable chez Maître Eckhart grâce à un appareillage conceptuel qui emprunte une part importante de ses axiomes les plus fondateurs à un certain aristotélisme dont la lecture, croisée avec celle de la Bible, fait de la divinisation de l'homme un concept rationnellement compréhensible.

Il s'agit donc ici de démontrer que dans son effort pour expliquer « par les raisons naturelles des philosophes les propositions de l'un et l'autre Testament » de la révélation biblique, Maître Eckhart constitue un discours épistémologique s'appuyant sur une bipartition des discours scientifiques correspondant à celle des livres de la Bible. Induisant une tension fondatrice entre discours physique, portant sur l'être en mouvement, et discours métaphysique, portant sur l'être parfait, cette épistémologie comprend la totalité de l'existant comme marquée par la tension entre l'être mobile et l'être immobile – deux pans de la réalité qui sont opposés dans leur indivisible unité. À travers ce cadre herméneutique, il faut comprendre la nature elle-même comme cette tension vers l'être absolu et immobile qui constitue sa perfection.

La mise en lumière de la construction épistémologique eckhartienne et de son fondement ontologique doit avoir pour fonction de permettre une nouvelle compréhension des motifs conceptuels les plus connus de la « mystique » de Maître Eckhart. Réinterprétés à l'aune de ce cadre épistémologique et ontologique, des notions telles que le détachement et la divinisation de l'homme apparaissent respectivement comme l'application la plus pure de la loi christique et le

résultat nécessaire de cette application. La loi christique elle-même, commandant d'aimer toutes choses également, doit ainsi apparaître comme l'accomplissement du mouvement naturel, comme la re-création à laquelle toute existence créée est ordonnée.

Cette étude se donne donc pour objectif de présenter au lecteur un Eckhart qui, loin d'être le symbole de dissidence religieuse (un hérétique) ou épistémique (un mystique rejetant les outils et les objectifs de la raison philosophique) qu'on a parfois voulu voir en lui, œuvre au sein d'une compréhension profonde de l'Écriture et avec les outils de la science philosophique pour initier son public à une vérité intérieure.

### **Mots clés**

Maître Eckhart; métaphysique médiévale; aristotélisme médiéval; Métaphysique du Verbe; noétique; *generatio*; *abegescheidenheit*; image; abstraction; mystique rhénane

# Abstract

The following dissertation aims to question the notion of being-in-God, as it provides its foundation to the “mystical” thought of the Dominican theologian Meister Eckhart of Hochheim (widely known for his vernacular predication centered around the ideas of detachment (*abegescheidenheit*) and of a deifying union of man and God). Constituting a twofold notion, being-in-God as conceptualized by Eckhart pertains both to creation – the world of temporal and changing being – and God himself, who is unchanging and atemporal; for Eckhart, Man’s being-in-God starts with creation, an act through which every existing thing is grounded in being by having a corresponding *idea* in God’s intellect; it culminates in the concept of the birth of God’s Word in Man’s soul – a theological-philosophical concept that is both the *telos* of human life and the seal that unifies nature itself. The birth of the Word, understood both as descent of God in Man and ascension of Man into God, is the centerpiece of a conceptual construct which, borrowing heavily from both Aristotelianism and the Bible, presents the divinization of Man as a rational notion, one that can be adequately understood by using the tools of philosophy.

Our objective is to demonstrate that, in his efforts to explain Revelation through the “natural arguments” (*rationes naturales*) of the philosophers, Meister Eckhart builds an epistemological discourse that rests upon the twofold unity of sciences which reflects that of the Bible – itself a reflection of the twofold unity of being. Founded on the complementary opposition of physical and metaphysical discourse – of discourse on imperfect, mobile being, and discourse on absolute, perfect and immobile being – Eckhart epistemology understands being as a whole as marked by a constitutive tension between these two complementary aspects that remain inalienably one through their opposition. Through this hermeneutical framework, we will understand nature itself as tension towards the *esse absolute*, its perfection.

By shining light on the role this epistemology (and the ontology on which it rests) plays as the very scaffolding of Eckhart’s thought, we aim to provide a new understanding of the better known notions of his theology. Interpreted through our hermeneutical framework, the notions of detachment and of divinization of Man must appear respectively as the most accomplished application of the *lex nova*, and as the necessary result of this application. The *lex nova* itself, understood as the commandment to love everything equally in God, will present itself as the

abolition of natural movement, as the re-creation towards which every being that is subjected to change is moved.

This dissertation aims to paint a new portrait of Meister Eckhart as a thinker – as a theologian and a “philosopher of Christianity” – and to challenge the classical reading that sees in him a heretic and a mystic, rejecting church doctrine (or announcing the Protestant Reformation) and earthly knowledge itself – both its tools and its goals. The Meister Eckhart we will present here uses the tools of philosophy to provide his public with a rational explanation of Revelation that might put them on the way to the inner contemplation of Truth itself in God.

### **Keywords**

Meister Eckhart; mediaeval metaphysics; medieval Aristotelianism; Metaphysics of the Word; noetics; *generatio*; *abegeshiedenheit*; image; abstraction; german mysticism

# Table des matières

<b>0. <u>INTRODUCTION</u></b>	<b>14</b>
0.1. L'être en Dieu	23
0.2. Métaphysique et théologie	24
0.3. Incarnation et <i>generatio</i>	30
<b>1. <u>ÉPISTÉMOLOGIE BIBLIQUE</u></b>	<b>35</b>
1.1. Physique et prédication	36
1.2. <i>Lex vetus, lex nova</i> : le serviteur et le fils	51
1.3. Morale et mouvement	69
1.4. L'axiomatique eckhartienne	79
1.4.1. Le réseau de la <i>creatio</i>	86
1.4.2. Le réseau de la <i>generatio</i>	88
<b>2. <u>SERVUS : ÉTIOLOGIE ET ONTOLOGIE</u></b>	<b>93</b>
2.1. « Ex ipso, per ipsum et in ipso sunt omnia » : la trinité des causes	96
2.1.1. Ex ipso	99
2.1.1.1. Création en Dieu	109
2.1.1.2. Instantanéité de la causalité divine	111
2.1.2. <i>Per ipsum</i> : la forme en toute chose	121
2.1.2.1. <i>Per deum</i> : être formel et création	123
2.1.3. <i>In ipso</i> : créer pour l'être	129
2.1.3.1. « Propter » deum : l'impossibilité d'une préposition	130
2.1.3.2. Le telos de la nature	135
2.2. La nature, l'être et la préservation	137
2.2.1. L'étant entre deux contradictoires	140
2.2.2. La raison du créable	144
<b>3. <u>SERVUS – DÉSIR ET REPOS</u></b>	<b>150</b>
3.1. Le mouvement vers la forme	151
3.1.1. L'univers comme totalité de l'actif et du passif : « hylémorphisme » cosmique	152
3.1.2. Le supérieur et l'inférieur	158

3.1.3. L'agent et le patient	162
3.2. Désir et mouvement	168
3.3. Le repos divin et le repos en Dieu	174
3.3.1. Action et repos de Dieu	175
3.3.2. Dieu terme du mouvement et lieu du mû	182
<b>4. <u>FILIUS : DÉTACHEMENT ET LEX AMORIS</u></b>	<b>202</b>
4.1. Le détachement	204
4.2. Lex nova, lex amoris	217
4.3. L'homme noble : les étapes de la <i>conversio</i>	229
<b>5. <u>FILIUS : EXPRESSION ET SUJÉTION</u></b>	<b>241</b>
5.1. L'image	245
5.1.1. Définition	246
5.1.2. <i>Expressio formalis</i> : la causalité essentielle	250
5.1.3. Trinité objet-image-puissance	252
5.1.3.1. Obiectum	255
5.1.3.2. Relation	261
5.1.4. L'image humaine	264
5.2. La béatitude, unité « dynamico-énergique »	275
5.2.1. La passion de la pensée	282
<b>6. <u>FILIUS : LA GÉNÉRATION DE L'IMAGE</u></b>	<b>290</b>
6.1. Altération et génération	292
6.1.1. Préparation	296
6.1.2. Altération	303
6.1.3. Génération absolue, génération <i>secundum quid</i> et <i>transformatio</i>	319
6.2. ACTION ET MOUVEMENT	325
<b>7. <u>CONCLUSION</u></b>	<b>338</b>
7.1. Raison et foi	342
<b>8. <u>BIBLIOGRAPHIE</u></b>	<b>349</b>
8.1. Auteurs anciens	349



<b>8.2. Auteurs modernes</b>	<b>352</b>
<b>9. <u>ANNEXE</u></b>	<b>364</b>
<b>9.1. Les noces de Cana</b>	<b>365</b>
<b>9.2. Le serviteur et le Fils - I</b>	<b>374</b>
<b>9.3. Le serviteur et le Fils - II</b>	<b>376</b>
<b>9.4. Le maître et le Seigneur</b>	<b>390</b>
<b>9.5. Lex amoris – I</b>	<b>392</b>
<b>9.6. Lex amoris – II</b>	<b>398</b>
<b>9.7. Lex amoris – III</b>	<b>402</b>
<b>9.8. Être et devenir</b>	<b>408</b>
<b>9.9. Génération et souffrance</b>	<b>410</b>

# Abréviations

*BA* : collection « Bibliothèque augustinienne »

*BGT* : le *Livre de la consolation divine* de Maître Eckhart

*CG* : la *Summa contra gentiles* de Thomas d'Aquin

*Conf.* : les *Confessions* d'Augustin

*DA* : le traité *De l'âme* d'Aristote

*DGC* : le traité *De la génération et de la corruption* d'Aristote

*DT* : le traité de *La trinité* d'Augustin

*DW* (*Die deutschen Werke*) : édition critique de l'œuvre allemande de Maître Eckhart publiée chez W. Kohlhammer

*ÉN* : l'*Éthique à Nicomaque* d'Aristote

*In Eccli.* : les *Sermones et lectiones super Ecclesiastici* de Maître Eckhart

*In Ex.* : l'*Expositio libri Exodi* de Maître Eckhart

*In. Gen. I* : l'*Expositio libri Genesis* de Maître Eckhart

*In. Gen. II* : l'*Expositio libri parabolarum Genesis* de Maître Eckhart

*In Ioh.* : l'*Expositio sancti Evangelii secundum Iohannem* de Maître Eckhart

*In Sap.* : l'*Expositio libri Sapientiae* de Maître Eckhart

*LW* (*Die lateinischen Werke*) : édition critique de l'œuvre latine de Maître Eckhart publiée chez W. Kohlhammer

*Mét.* : la *Métaphysique* d'Aristote

*OLME 1* : la traduction française du Commentaire du Livre de la Genèse de Maître Eckhart

*OLME 6* : la traduction française du *Commentaire sur le Prologue de Jan*

*Phys.* : la *Physique* d'Aristote

*Pr.* : les sermons allemands tels qu'ils apparaissent dans l'édition critique de l'œuvre allemande de Maître Eckhart

*Proc. Col. I & II* : les différentes pièces liées au procès colonais et à la défense de Maître Eckhart telles qu'elles apparaissent dans le volume V des *Lateinischen Werke*

*Prol. Op. Exp. I* : le premier *Prologus in Opus Expositionum* de Maître Eckhart

*Prol. Op. Exp. II* : le second *Prologus in Opus Expositionum* de Maître Eckhart

*Prol. Gen.* : le *Prologus Generalis in Opus Tripartitum* de Maître Eckhart

*Prol. Op. Prop.* : le *Prologus in Opus Propositionum* de Maître Eckhart

*QP I* : la question *Utrum in deo sit idem esse et intelligere* de Maître Eckhart

*QP II* : la question *Utrum intelligere angeli ut dicit actionem sit suum esse* de Maître Eckhart

*QP III* : les *rationes equardi* colligées par la question *Utrum laus dei in patria sit nobilior eius dilectio in via* telles qu'elles apparaissent dans le volume V des *Lateinischen Werke*

*QP IV* : la question *Utrum aliquem motum esse sine termino implicet contradictionem* de Maître Eckhart

*QP V* : la question *Utrum in corpore Christi morientis in cruce remanserint formae elementorum* de Maître Eckhart

*ST* : la *Summa theologiae* de Thomas d'Aquin

*VA* : traité *Du détachement* de Maître Eckhart

*VEM* : traité-sermon *De l'homme noble* de Maître Eckhart

*À Marlène. Sans son indéfectible soutien, cette thèse n'eût jamais vu le jour.*

## **Remerciements**

Cette thèse a été rendue possible par une bourse du Conseil de Recherche en Sciences Humaines du Canada (CRSH), de même que par le soutien financier du Département de Philosophie de l'Université de Montréal.

Merci à David Piché pour son soutien au cours de ces longues années, de même que pour ses conseils, commentaires et corrections.

Merci à Jean-Baptiste Brenet pour ses notes et critiques qui ont joué un rôle majeur dans le développement de la perspective du présent travail.

Merci également à Julie Casteigt pour sa relecture et ses conseils.

Merci, enfin, à mes amis. À Matthias Cléry, Daniel Larose et Baptiste Roux pour leur relecture critique. À Émilie Allard, Simon-Pierre Chevarie-Cossette, Thiago Hutter, Thomas Mekhaël et Marc-André Perron pour leurs encouragements et pour le précieux soutien moral que fut toujours leur amitié.

# 0. Introduction

*Les explications mystiques passent pour profondes ; la vérité est qu'elles ne sont même pas superficielles.*  
Nietzsche, *Le gai savoir*

Le 7 mars 1277, l'évêque de Paris Étienne Tempier publie un acte de condamnation dans lequel 219 thèses sont frappées d'interdit – des thèses principalement associées à l'enseignement universitaire de la philosophie, et manifestant certaines velléités d'une « réelle autonomie théorique pour la philosophie<sup>1</sup> » vis-à-vis de la théologie, dont l'institution la veut la servante. Les maîtres ès arts de Paris, au premier rang desquels on compte les noms bien connus que sont Siger de Brabant<sup>2</sup> et Boèce de Dacie, se voient reprocher l'enseignement d'« erreurs manifestes et exécrables<sup>3</sup> » – thèses sur l'éternité du monde, la double vérité et l'unicité de l'intellect, dont les nuances se sont perdues sous la plume du censeur lorsqu'elles ne sont pas de pures fabrications, fruits d'un contresens (intentionnel ou non<sup>4</sup>).

Lorsque la « créativité » de l'acte de censure a été mise en lumière<sup>5</sup>, c'est toute une dimension de sa performativité qui a pu ressortir au grand jour : son caractère d'« opérateur historique ». De fait, le censeur n'a pas seulement le pouvoir d'empêcher la propagation de ce qu'il condamne – peut-être, tout compte fait, n'a-t-il pas du tout ce pouvoir ; son pouvoir réel est peut-être plutôt celui de créer, à son propre sujet et au sujet de ce qu'il condamne, un discours historiquement déterminant. Dans le cas de la grande condamnation parisienne, on verra tout de suite en quoi

---

<sup>1</sup> *La condamnation parisienne de 1277. Texte latin, traduction, introduction et commentaire par D. Piché avec la collaboration de C. Lafleur*, Paris, Vrin, 1999, p.183

<sup>2</sup> F.-X. PUTALLAZ & R. IMBACH, *Profession : philosophe. Siger de Brabant*, Paris Cerf, 1997, pp.169-173

<sup>3</sup> *La condamnation parisienne de 1277...*, p.73

<sup>4</sup> *Ibid.*, pp.210 *sqq.*

<sup>5</sup> LIBERA, A. (de), *Penser au Moyen Âge*, Paris, Seuil, 1991, pp.193 *sqq.* ; *La condamnation parisienne de 1277...* pp.176 *sqq.*

l'objet « averroïsme » qu'elle a pu contribuer à construire<sup>6</sup>, a su exercer son influence autant dans l'histoire de la philosophie<sup>7</sup> que dans l'histoire de l'histoire de la philosophie<sup>8</sup>.

Plus de cinquante ans plus tard, le 27 mars 1329, une autre condamnation frappe cette fois l'œuvre d'un important maître dominicain – le deuxième allemand à avoir enseigné deux fois à Paris, ancien prieur au couvent d'Erfurt et provincial de Teutonie : Maître Eckhart de Hochheim. Ce nouvel acte de condamnation – le fait d'un pape aussi zélé dans sa condamnation de l'hérésie<sup>9</sup> que politiquement controversé<sup>10</sup> – s'abat non pas sur un « philosophe<sup>11</sup> » mais sur un théologien et prédicateur prééminent dont l'orthodoxie n'a été questionnée que tardivement<sup>12</sup> (alors que celui-ci a déjà plus de soixante ans) et dans des circonstances que le lecteur contemporain aurait tous les droits de chercher à questionner<sup>13</sup>. La bulle *In agro dominico* reproche à Maître Eckhart d'avoir

---

<sup>6</sup> *La condamnation parisienne...*, pp.160-161 ; p.166 note 1 ; également : BRENET, J.-B., *Transferts du sujet. La noétique d'Averroès selon Jean de Jandun*, Paris, Vrin, 2003, p.19 note 1

<sup>7</sup> LEIBNIZ, G.W., *Discours de la conformité de la foi avec la raison* §7 : « Un peu avant ces changements, et avant la grande scission avec l'Occident, qui dure encore, il y avait en Italie une secte de philosophes qui combattait cette conformité de la foi avec la raison que nous soutenons. On les nommait *averroïstes*, parce qu'ils s'attachaient à un auteur arabe célèbre, qu'on appelait le commentateur par excellence, et qui paraissait être le mieux entré dans le sens d'Aristote parmi ceux de sa nation. Ce commentateur, poussant ce que des interprètes grecs avaient déjà enseigné, prétendait que, suivant Aristote et même suivant la raison (ce qu'on prenait presque alors pour la même chose), l'immortalité de l'âme ne pouvait subsister. » (Paris, GF-Flammarion, p.54-55).

<sup>8</sup> « Dans *Averroès et l'averroïsme*, l'approche de Renan est à la fois historique et idéologique. En historien de la philosophie, Renan juge les commentaires d'Aristote par Averroès caduques, dépourvus d'intérêt pour l'interprétation d'Aristote au XIX<sup>e</sup> siècle – autant lire Racine « dans une traduction turque ou chinoise ». L'étude de l'averroïsme doit donc s'entreprendre, selon Renan, d'un point de vue purement documentaire et historique. La méthode historique revendiquée par Renan n'exclut cependant pas les qualifications raciales et les évaluations [...] » (KÖNIG-PRALONG, C., *Médiévisme philosophique et raison moderne. De Pierre Bayle à Ernest Renan*, Paris, Vrin, 2016, p.89) ; HAYOUN M.R. & LIBERA A. (de), *Averroès et l'averroïsme*, Paris, PUF, 1991

<sup>9</sup> RUH, K., *Initiation à Maître Eckhart. Théologien, prédicateur, mystique*, Paris/Fribourg, Cerf/Éditions Universitaires Fribourg, 1997, pp.284 sqq.

<sup>10</sup> LIBERA, A. (de), *Maître Eckhart et ses disciples*, Montrouge, Bayard, 2020, p.13

<sup>11</sup> Il n'est pas question ici d'opposer deux statuts que l'on voudrait réellement distincts : « Le maître de Thuringe ne se veut pas philosophe contre le théologien. Les philosophes sont pour lui ce qu'ils sont pour Albert le Grand : les représentants d'une science qui, pour être païenne dans son origine, n'est pas la « science du dehors ». Cette *proximité* de la philosophie ne tient pas à son statut d'instrument nécessaire, ni même au fait que, toute vérité étant revendicable par un chrétien, l'antique sagesse des philosophes serait encore, en sa part de vrai, intrinsèquement assimilable. Elle tient à la place qu'elle occupe à côté de *tout* savoir, et, plus largement, au sein même de tout ce qui est, d'un mot : à son *insertio* dans un ordre universel où la même Loi articule et organise le parallélisme de la nature, de l'« art » et du divin. » (LIBERA, A. (de), « L'un ou la trinité ? L'héritage dionysien de Maître Eckhart. Sur un aspect trop connu de la théologie eckhartienne » in J. CASTEIGT (dir.), *Maître Eckhart*, Paris, Éditions du Cerf, 2012, p.42) ; « Inutile donc de se demander si Eckhart mérite ou non le qualificatif d'auteur « mystique » : c'est la parole prêchée, c'est le sermon lui-même qui est mystique. » (Alain de Libera, « Introduction » in Maître Eckhart, *Traité et sermons*, trad. de Libera, Paris, GF-Flammarion, 1993, p.21) ; LIBERA, A. (de), *La mystique rhénane*, Paris, Seuil, 1994, pp.235 sqq.

<sup>12</sup> RUH, K., *Initiation à Maître Eckhart. Théologien, prédicateur, mystique*, pp.259 sqq. ; ANCELET-HUSTACHE, J., *Maître Eckhart et la mystique rhénane*, Paris, Seuil, 2000, pp.109 sqq.

<sup>13</sup> « Ce verdict pontifical ne peut être qualifié que de perfide. Non seulement il remet précisément en question ce dont personne ne pouvait douter, pas même les commissaires de Cologne et d'Avignon, à savoir la bonne foi subjective du

« voulu en savoir plus qu’il ne convenait<sup>14</sup> » et d’avoir « détourné son oreille de la vérité<sup>15</sup> », attaquant un ensemble de vingt-huit propositions – dix-sept seulement d’entre lesquelles font l’objet de la condamnation pour hérésie *proprie loquendo*, les autres étant présentées comme seulement « suspectes d’hérésie<sup>16</sup> ». Ces vingt-huit propositions peuvent être sommairement regroupées en cinq grandes catégories :

1. Celles portant sur l’éternité du monde (prop. 1-3<sup>17</sup>) : ces trois propositions affirment que le monde n’aurait pas pu être créé plus tôt qu’il ne l’a été : il a été produit en même temps que Dieu a engendré en lui-même son Fils ; Eckhart concède qu’en un certain sens, le monde peut être dit être *ab aeterno*.
2. Celles portant sur l’irréductibilité du bien divin dans l’action humaine (prop. 4-6<sup>18</sup>; 14-15<sup>19</sup>) : de manière générale, ces propositions ont en commun de défendre que l’action humaine (y compris les cas extrêmes que constituent le péché et le blasphème) constitue toujours une certaine louange de Dieu et un certain accord avec la volonté divine.
3. Celles portant sur le caractère extrinsèque du bien créé (prop. 7-9<sup>20</sup>; 16-19<sup>21</sup>; 28<sup>22</sup>) : ces propositions rejettent l’attribution à Dieu du qualificatif « bon » et refusent l’idée selon laquelle les biens que l’on peut demander dans la prière ou, de manière générale, recevoir de Dieu, constituent réellement des biens

---

prédicateur et du théologien, mais il la transforme en une volonté manifeste de propager intentionnellement des théories hérétiques. » (RUH, K., *Op.cit.*, p.286) ; DAVIES, O., « Why were Eckhart’s propositions condemned ? », *New Blackfriars*, Vol. 71, N° 842 (Octobre 1990) ; VANNIER, M.-A., « Eckhart, un précurseur », *Recherche de Science Religieuse*, 2012/2, Tome 100, p.209

<sup>14</sup> Maître Eckhart, *Traité et sermons*, Trad. de Libera, p. 407

<sup>15</sup> *Loc.cit.*

<sup>16</sup> « Et finalement, tant sur le rapport desdits docteurs que d’après notre propre examen, nous avons constaté que les quinze premiers articles mentionnés et aussi les deux derniers tant par les termes employés que par l’enchaînement de leurs idées, contiennent des erreurs ou sont entachés d’hérésie ; mais les onze autres [...], nous les avons trouvés tout à fait malsonnants, très téméraires et suspects d’hérésie, bien que, moyennant force explications et compléments, ils puissent prendre ou avoir un sens catholique [...] Nous, sur le conseil de nos frères susdits, condamnons et réprouvons expressément comme hérétiques les quinze premiers articles et les deux derniers, et comme malsonnants, téméraires et suspects d’hérésie les onze autres articles précités, et pareillement tous les livres ou opuscules du même Eckhart contenant lesdits articles ou quelqu’un d’entre eux. » (*Ibid.*, pp.414-415)

<sup>17</sup> *Ibid.*, p.408

<sup>18</sup> *Ibid.*, pp.408-409

<sup>19</sup> *Ibid.* p.411

<sup>20</sup> *Ibid.*, pp.409-410

<sup>21</sup> *Ibid.*, pp.411-412

<sup>22</sup> *Ibid.*, p.414



4. Celles portant sur l'univocité de la filiation dans le Fils et dans l'Homme (prop.10-13<sup>23</sup>; 20-22<sup>24</sup>; 27<sup>25</sup>) : ces propositions placent l'homme sur un pied d'égalité avec le Fils (affirmant, essentiellement, ce que lit Eckhart en Jn 1,12 : *Quotquot autem receperunt eum, dedit eis potestatem filios Dei fieri, his qui credunt in nomine ejus*). L'homme, envisagé selon ce qu'il a d'incrédé, est égal au Fils.
5. Celles portant sur l'absolue unité et indistinction de Dieu en tant qu'il est l'être (prop. 23-26<sup>26</sup>) : le créé, en tant qu'il se distingue de Dieu lui-même par sa détermination, n'est rien; l'être divin est l'un, l'être absolu qui surpasse toute multiplicité.

Ces cinq catégories ont en commun une certaine approche de la divinité et de la création – ainsi que de la place qui est, au sein de cette totalité, dévolue à l'homme. Le divin est l'être absolu, précédant (et surpassant) toute division et multiplicité; tout étant créé possède l'être dans la seule mesure où il dépend de Dieu lui-même, source de tout être; le bien, envisagé d'une certaine manière qui a partie liée aux bien du monde, n'exprime pas l'être divin, qui le surpasse et qui surpasse même le mal, le péché et le blasphème; l'homme possède en lui quelque chose qui l'élève par-delà la création et fait de lui l'égal du Fils. Si l'on peut concéder que le monde est éternel, c'est au sens où l'absolue simplicité de l'être divin empêche de penser qu'il ait pu d'abord engendrer son Fils, puis créer le monde dans une succession temporelle, ou qu'il ait pu créer le monde ailleurs que dans son être propre ; pour cette raison, la fondation du monde se trouve dans l'éternité même.

La condamnation d'Eckhart reflète le primat accordé par sa pensée à l'unité et au dépassement du monde – conçu autant comme source du bien et du mal tels que nous les définissons quotidiennement (d'une part comme « honneurs » (*honores*), « agrément » (*utilitas*) ou « récompense<sup>27</sup> » (*praemium*), et d'autre part comme péché et blasphème) que comme domaine de la détermination et de la multiplicité. Si le lecteur de la bulle *In agro dominico* n'a pas sous les yeux dans ce texte la totalité des pièces constitutives de la pensée eckharianne, il a néanmoins accès dans ces vingt-huit propositions à l'expression *per speculum in aenigmate* de composantes fondamentales de celle-ci. À la lecture de la bulle qui le condamne, c'est un certain portrait

---

<sup>23</sup> *Ibid.*, pp.410-411

<sup>24</sup> *Ibid.*, p.412

<sup>25</sup> *Ibid.*, p.414

<sup>26</sup> *Ibid.*, pp.412-413

<sup>27</sup> *Ibid.*, p.409

d'Eckhart que pourrait être tenté de dresser le lecteur contemporain – le lecteur qui a le bonheur ou le malheur de découvrir l'œuvre du Thuringien après Hegel, Schopenhauer<sup>28</sup> et Heidegger : le portrait d'un panthéiste<sup>29</sup>, d'un penseur de l'absolu « annonciateur de Hegel<sup>30</sup> », d'un penseur du détachement et du laisser-être<sup>31</sup>, de l'abolition du soi<sup>32</sup> – bouddhiste inavoué<sup>33</sup> ? – et de l'indicible<sup>34</sup>; en un mot, le portrait d'un mystique<sup>35</sup> ou d'un fou<sup>36</sup>.

Ce portrait, qui s'est développé dans le cadre de la redécouverte romantique et idéaliste du corpus eckhartien allemand, s'est certainement nourri à la fois du contexte historique et doctrinal de la condamnation<sup>37</sup> et de l'évènement historique que fut la bulle *In agro dominico* elle-même : si cet acte de censure semble moins créatif que celui de 1277, il produit pourtant l'image d'un Eckhart qui, non content d'enseigner des thèses controversées, à l'orthodoxie contestable, le fait « devant

---

<sup>28</sup> BONCOUR, É., *Maître Eckhart*, Paris, PUF, « Que sais-je ? », 2021, pp.113 sq.

<sup>29</sup> Pour une courte histoire de la lecture panthéiste de Maître Eckhart : KÖNIG-PRALONG, C., *Le bon usage des savoirs. Scolastique, philosophie et politique culturelle*, Paris, Vrin, 2011, pp.224 sq. ; Pour une critique d'une certaine lecture panthéiste : Brunner, « Mysticisme spéculatif », p.3 sqq

<sup>30</sup> BRUNNER, F., « Maître Eckhart et le mysticisme spéculatif », p.2 ; KNAEBEL, S., « Maître Eckhart, précurseur de la dialectique hégélienne ? » in *Revue des Sciences Religieuses*, Tome 76, 2002, pp.14-32

<sup>31</sup> HEIDEGGER, M., « Sérénité », Trad. Préau in *Questions III*, Paris, Gallimard, pp.133-148 ; *Le principe de raison*, trad. Préau, Paris, Gallimard, 1962; HEIDEGGER, M., *Phénoménologie de la vie religieuse*, trad. Greisch, Paris, Gallimard, 2012

<sup>32</sup> SCHOPENHAUER, A., *Le monde comme volonté et représentation I*, Paris, Gallimard, 2009, pp.703 sqq.

<sup>33</sup> HAAS, A.M., « Correspondance entre Maître Eckhart et les religions orientales » in É. ZUM BRUNN (éd.), *Voici Maître Eckhart*, Jérôme Millon, Grenoble, 1998, pp.373-383 ; UEDA, S., « Le bouddhisme zen et Maître Eckhart » in J. Casteigt (dir.), *Maître Eckhart*, Paris, Cerf, 2012, pp.343-361

<sup>34</sup> « Les choses à demeure autour du chemin, dans leur ampleur et leur plénitude, donnent le monde. Comme le dit le vieux Maître Eckhart, auprès de qui nous apprenons à lire et à vivre, c'est seulement dans ce que leur langage ne dit pas que Dieu est vraiment Dieu. » Heidegger, « Le chemin de campagne » in *Questions III*, trad. Préau, Paris, Gallimard, 1966, p.13

<sup>35</sup> Il importe de souligner ici que nous traiterons le concept de mystique non comme correspondant à expérience réelle mais comme une simple catégorie historiographique. De fait, il nous semble essentiel, dans le cadre du travail qui est le nôtre, de pratiquer une certaine *epochè*, de mettre entre parenthèses les deux « problèmes conceptuels majeurs » de la connaissance mystique soulevés par F. Nef : « D'une part ce qui touche à la nature de la perception dans l'expérience mystique et son autorité, d'autre part l'évaluation de l'authenticité et du statut cognitif de ce que l'on nomme les « phénomènes physiques du mysticisme » [...] » (*La connaissance mystique. Émergences et frontières*, Paris, Cerf, pp.36-37) Il importe donc que le lecteur sache d'emblée que nous ne chercherons pas ici à nous positionner quant à l'ancrage de la pensée eckhartienne dans une expérience « réelle », une « *cognitio dei experimentalis* » (VANNIER, M.-A., « Eckhart, un précurseur », *Recherche de science religieuse*, 2012/2 (Tome 100), p.211) personnellement atteinte par le *Lebemeister* – une expérience vécue procurant son fondement à sa prédication et son exégèse. À cet égard, notre perspective se veut strictement historique puisque, en définitive, le matériau de notre travail n'est pas « le monde de la vie » mais celui des textes ; nous ne croyons pas disposer des outils nécessaires pour nous livrer à un travail échappant selon nous aux frontières disciplinaires de l'histoire de la pensée : comment, en effet, déterminer la réalité ou la non-réalité de l'expérience mystique eckhartienne? En définitive, si nous décidions de traiter la « mystique » comme autre chose qu'un construit historiographique, il nous faudrait présumer ou bien de la vérité ou bien de la fausseté d'une telle expérience.

<sup>36</sup> « Nous possédons les déclarations d'Occam à l'endroit d'Eckhart ; elles sont bien peu aimables : Eckhart serait un fou plutôt qu'un hérétique. » (FLASCH, K., *Introduction à la philosophie médiévale*, Paris, Champs Flammarion, 1992, p.193)

<sup>37</sup> *Maître Eckhart et ses disciples*, pp.14-35 ; *Maître Eckhart et la mystique rhénane*, pp.109 sqq.

le vulgaire crédule<sup>38</sup> ». En définitive, l'acte de condamnation inscrit pour la postérité la prédication eckhartienne dans la continuité de courants religieux hérétiques ou suspects d'hérésie, des courants marquant une rupture avec l'image que l'on peut se faire du savoir(-pouvoir) institutionnel du christianisme médiéval – on pense notamment à Marguerite Porète et aux béguines de manière générale<sup>39</sup>, que les pontificats de Clément V et Jean XXII voient exclues de l'orthodoxie, ou à l'« hérésie du Libre Esprit<sup>40</sup> »

Pour la postérité – notamment pour les romantiques<sup>41</sup> et idéalistes<sup>42</sup> allemands qui le redécouvrirent, et même pour la « pop philosophie » managériale de certains auteurs de *self help* contemporains<sup>43</sup> –, la figure de Maître Eckhart le « mystique » opposant sa spiritualité subjectiviste à l'institution hiérarchisée et corrompue fera l'objet d'appropriations toujours nouvelles à partir du XIX<sup>e</sup> siècle.

Ce portrait fut souvent renforcé par une certaine lecture faisant des sermons allemands le point focal de l'œuvre eckhartienne – lecture qui, dans sa forme la moins nuancée, oppose mystique et philosophie ou mystique et scolastique – et mettant l'accent sur le néant de la créature (et, de manière générale, sur la question de l'être<sup>44</sup>), le langage compris comme le médium imparfait, à

---

<sup>38</sup> *Traité et sermons*, trad. de Libera, p.408

<sup>39</sup> MCGINN, B. (ed.), *Meister Eckhart and the beguine mystics*, New York, Continuum Publishing Company, 1994; WEGENER, L., « Eckhart and the world of women's spirituality in the context of the « Free Spirit » and Marguerite Porete » in J.M. HACKETT (ed.), *A Companion to Meister Eckhart*, Leiden/Boston, Brill, 2013, pp.415-443; MARLER, J.C., « *The mirror of simple souls : the ethics of Marguerite Porete* » in *A Companion to Meister Eckhart*, pp.445-469

<sup>40</sup> *Maître Eckhart et ses disciples*, pp.14-37 ; *Maître Eckhart et la mystique rhénane*, pp.7-19

<sup>41</sup> ANCELET-HUSTACHE, J., *Maître Eckhart et la mystique rhénane*, pp.152 sqq.

<sup>42</sup> BEYER DE RYKE, B., *Maître Eckhart. Une mystique du détachement*, Bruxelles, OUSIA, 2000, p.120

<sup>43</sup> « Cette prise de conscience étrange me frappa tellement que mon esprit cessa de fonctionner. J'étais totalement conscient, mais il n'y avait plus aucune pensée dans ma tête [...] Bien entendu, je savais que quelque chose de profondément significatif m'était arrivé, sans toutefois comprendre de quoi il s'agissait. Ce ne fut que plusieurs années plus tard, après avoir lu des textes sur la spiritualité et passé du temps avec des maîtres spirituels, que je compris qu'il m'était arrivé, à moi, tout ce que le monde cherchait. Je compris que l'intense oppression occasionnée par la souffrance cette nuit-là devait avoir forcé ma conscience à se désengager de son identification au moi malheureux et plein de peur profonde, qui en fin de compte n'était que fiction. Ce désengagement avait dû être si total que ce faux moi souffrant s'effondra immédiatement, comme un ballon qui se dégonfle quand on enlève le bouchon. Tout ce qui restait, c'était ma véritable nature, l'éternel *je suis*, la conscience dans son état vierge avant l'identification à la forme. Plus tard, j'appris également à retourner en moi, dans ce royaume intemporel et immortel que j'avais au début perçu comme un vide, tout en restant conscient. Je connus des états de béatitude et de grâce tels qu'il est difficile de les décrire et qu'ils éclipsent même la première expérience que je viens de décrire. » (Eckhart Tolle, *Le pouvoir du moment présent*, Paris, J'ai Lu, 2020, pp.20-21) Si Maître Eckhart n'est pas explicité dans l'extrait ici rapporté, l'appropriation de son vocabulaire ne fera aucun doute pour le lecteur averti.

<sup>44</sup> *Maître Eckhart à Paris : une critique médiévale de l'ontothéologie*. Études, textes et traductions par É. ZUM BRUNN, Z. KALUZA, A. de LIBERA, P. VIGNAUX, É. WÉBER, Paris, PUF, 1984 ; LIBERA, A. (de), « Le problème de l'être chez Maître Eckhart. Logique et métaphysique de l'analogie », Cahiers de la revue de théologie et

purifier, de l'expression de l'expérience intérieure<sup>45</sup>, l'anéantissement complet de soi<sup>46</sup> et l'union à Dieu<sup>47</sup> par le biais de son image en l'homme<sup>48</sup>, prêchés par le Thuringien en langue vernaculaire – ces éléments du programme de sa prédication qu'il décrit lui-même dans le sermon allemand 74 :

Quand je prêche, j'ai coutume de parler du détachement et de dire que l'homme doit être dégagé de lui-même et de toutes choses. En deuxième lieu, que l'on doit être réintroduit dans le Bien simple qui est Dieu. En troisième lieu, que l'on se souvienne de la grande noblesse que Dieu a mise dans l'âme afin que l'homme parvienne ainsi merveilleusement jusqu'à Dieu. En quatrième lieu, je parle de la pureté de la nature divine – de quelle clarté est la nature divine, c'est inexprimable. Dieu est une Parole, une parole inexprimée<sup>49</sup>.

Ce que dessine cette lecture de l'œuvre principalement allemande de Maître Eckhart, c'est l'image d'un penseur résolument « allemand », auteur d'une profonde spéculation métaphysique et s'inscrivant en rupture avec les préoccupations de la théologie scolaire – c'est l'image d'une pensée s'étant libérée du carcan de l'institution universitaire, de ses formes, de ses contraintes argumentatives et linguistiques et, en définitive, hiérarchiques; c'est le sens qui a été donné par

---

de philosophie 4, Genève Lausanne Neuchâtel, 1980 ; « L'être et le bien : Exode 3,14 dans la théologie rhénane » in *Celui qui est. Interprétations juives et chrétiennes d'Exode 3,14*, Paris, Cerf, 1986, pp.127-162 ; « Non-être et Néant chez Maître Eckhart » in *Voici Maître Eckhart*, pp.301-317 ; LOSSKY, V. *Théologie négative et connaissance de Dieu chez Maître Eckhart*, Paris, Vrin, 1998 ; É. ZUMM BRUNN & A. de LIBERA, *Maître Eckhart : métaphysique du verbe et théologie négative*, Paris, Beauchesne, 1984

<sup>45</sup> LIBERA, A. (de), « Langage négatif et négativité chez Maître Eckhart » in T. SHIMIZU & C. BURNETT (éd), *The word in medieval logic, theology and psychology*, Turnhout, Brepols, 2009, pp.403-427 ; MANGIN, É., *La nuit de l'âme. L'intellect et ses actes chez Maître Eckhart*, Paris, Vrin, 2017 ; MICHEL, A., « La rhétorique de Maître Eckhart : une rhétorique de l'être » in *Voici Maître Eckhart*, pp.163-173 ; BREMER-BUONO, D., « Le langage de la mystique dans l'œuvre allemande de Maître Eckhart » in *Voici Maître Eckhart*, pp.243-267 ; MCGINN, B., « Mystical language in Meister Eckhart and his disciples » in *Medieval Mystical Theology*, 2012, pp.214-232

<sup>46</sup> LIBERA, A. (de), *La mystique rhénane. D'Albert le Grand à Maître Eckhart*, Paris, Seuil, 1994, pp.231-316 ; BOULNOIS, O., « Le moi et Dieu selon Maître Eckhart », *Théologiques*, vol.16, n°2, 2008, pp.49-66 ; BOULNOIS, O., « Sans qualités. Le moi pauvre selon Augustin, Bernard, Eckhart » ; MANGIN, É., « Maître Eckhart et l'expérience du détachement. Dire l'intime indicible », *Études*, 2009/7, Tome 411, pp.65-76 ; B. MOJSISCH & V. RIANANT « « Ce moi » la conception du moi de Maître Eckhart. Contribution aux « Lumières » du Moyen Âge », *Revue des sciences religieuses*, Tome 70, Fascicule 1, 1996, pp.18-30

<sup>47</sup> MCGINN, B. *Meister Eckhart the man from whom God hid nothing*, New York, Crossroad Publishing Company, 2001 ; « Meister Eckhart's conception of union with God », *The Harvard theological review*, Vol. 71, n°3/4, 1978, pp.203-225 ; G. JARCZYK & P.-J. LABARRIÈRE, *Maître Eckhart ou l'empreinte du désert*, Paris, Albin Michel, 1995

<sup>48</sup> WACKERNAGEL, W., *Ymagine denudari. Éthique de l'image et métaphysique de l'abstraction chez Maître Eckhart*, Paris, Vrin, 1991 ; BOULNOIS, O., « La mystique ou l'image transparente » in *Au-delà de l'image. Une archéologie du visuel au Moyen Âge : V<sup>e</sup>-XV<sup>e</sup> siècle*, Paris, Seuil, 2008, pp.289-330

<sup>49</sup> « Swenne ich predige, sô pflige ich ze sprechene von abegescheidenheit und daz der mensche ledic werde sîn selbes und aller dinge. Ze dem andern mâle, daz man wider ingebildet werde in daz einvaltige guot, daz got ist. Ze dem dritten mâle, daz man gedenke der grôzen edelkeit, die got an die sêle hât geleet, daz der mensche dâ mite kome in ein wunder ze gote. Ze dem vierden mâle von götlicher natüre lûterkeit – waz klârheit an götlicher natüre sî, daz ist unsprechelich. Got ist ein wort, ein ungesprochen wort. » (Meister Eckhart, *Predigt 53, DW II*, pp.528-529) ; Maître Eckhart, *Sermons, traités, poème. Les écrits allemands*, trad. Ancelet-Hustache & Mangin, Paris, Seuil, 2015, p.459 (pour la traduction)

certain à cette prédication vernaculaire et à l'insistance eckhartienne sur l'intériorité : celui d'une révolution (proto-)copernicienne ramenant Dieu dans l'intime du sujet et abolissant la nécessité des intermédiaires, qu'ils fussent cosmiques ou ecclésiastiques, entre l'âme et Dieu.

Et de fait, on comprendra en quoi une œuvre comme le sermon allemand 108, par exemple, peut donner l'impression de rejeter l'image que nous nous faisons de ce que devrait défendre un penseur « scolastique » du tournant du XIV<sup>e</sup> siècle :

Or nous disons que Dieu, en tant qu'il est « Dieu<sup>50</sup> », n'est pas la fin suprême de la créature, car pour autant qu'elle est en Dieu, la moindre créature a la même richesse que lui. Et s'il était possible qu'une mouche possède un intellect et soit capable de chercher intellectuellement l'abîme éternel de l'être divin d'où elle est issue, nous dirions que Dieu, avec tout ce qu'il est en tant que « Dieu », ne pourrait pas donner à cette mouche plénitude et satisfaction. C'est pourquoi nous prions Dieu d'être dépris de « Dieu » et d'accueillir la vérité et d'en jouir éternellement là où les anges les plus élevés et la mouche et l'âme son égaux, là où je me tenais, où je voulais ce que j'étais et étais ce que je voulais<sup>51</sup>.

C'est pourquoi je prie Dieu qu'il me libère de « Dieu », car mon être essentiel est au-dessus de Dieu en tant que nous saisissons Dieu comme principe des créatures. Dans ce même être de Dieu où Dieu est au-dessus de l'être et au-dessus de la distinction, j'étais moi-même, je me voulais moi-même, je me connaissais moi-même pour faire cet homme que je suis. C'est pourquoi je suis cause de moi-même selon mon être qui est éternel, et non pas selon mon devenir qui est temporel<sup>52</sup>.

Un seul coup d'œil au langage du sermon suffit pour comprendre que sa conceptualité se construit dans le déploiement de la contradiction : je prie Dieu qu'il me libère de Dieu puisqu'il est, en tant que principe des créatures, institué comme Dieu par les créatures qu'il crée. Comprendre Dieu

---

<sup>50</sup> Nous suivons ici fidèlement la traduction Mangin (et l'édition critique du second tome des *DW*) bien que le choix d'ajouter des guillemets pour encadrer certaines occurrences du mot *Dieu* nous semble questionnable : de fait, le texte eckhartien joue volontairement sur l'apparente identité de Dieu et « Dieu » : c'est tout un travail sur le langage, un travail de négation, qui permet l'accès au concept de Dieu ici proposé par Eckhart. Marquer d'emblée visuellement pour le lecteur les occurrences du terme qui doivent désigner le Dieu qu'il faut nier (le créateur, celui qui est « principe des créatures ») nous semble aller à l'encontre de la logique du texte. C'est un effort de la langue – du *logos* – et donc de la pensée, qui est attendu de l'auditeur (et, incidemment, du lecteur) du sermon ; cet effort se trouve neutralisé par l'annonce anticipée de la distinction conceptuelle qui devrait au contraire être conquise de chaude lutte.

<sup>51</sup> « Nû sprechen wir, daz got nâch dem, als er, « got » ist, sô enist er niht ei volmachtet ende der créatûre; alsô grôze rîcheit hât diu minste créatûre in gote. Unde wære daz sache, daz ein vliege vernunft hæte und möhte vernünftlicliche suochen den êwigen abgrunt götlîches wesens, ûz dem si kômen si kômen ist, sô sprâchen wir, daz got mit allem dem, daz et « got » ist, sô enmôhte er niht ervûllen noch genuoc tuon der vliëgen. Her umbe sô biten wir got, daz wir gotes ledic werden und daz wir nemen die wârheit und gebrûchen der êwicliche, dâ die obersten engel und diu vliege und diu sêle glich sint in dem, dâ ich stuont und wolte, daz ich was, und was, daz ich wolte. » (*DW* II, pp.493-494) ; trad. Ancelet-Hustache & Mangin, p.648

<sup>52</sup> « Her umbe sô bite ich got, daz er mich ledic mache gotes, wan mîn wesenlich wesen ist obe gote, alsô als wir got nemen begin der créatûren; wan in dem selben wesene gotes, dâ got ist obe wesene und ob underscheide, dâ was ich selbe, dâ wolte ich mich selben bekante mich selben ze machenne disen menschen. Her umbe sô bin ich mîn selbes sache nâch mînem wesene, daz êwic ist, und niht nâch mînem gewerdene, daz zîtlich ist. » (*DW* II, pp.502-503) ; trad. Ancelet-Hustache & Mangin, p.651

adéquatement, c'est le comprendre en Dieu, c'est parvenir à surmonter toute la création et toute conception de Dieu qui le lie à celle-ci. Je dois nier Dieu pour trouver Dieu, à même titre que je dois me nier pour me trouver, trouver ce « je » qui n'est plus « moi ». La méthode apophasique qui guide la réflexion eckhartienne – méthode héritée des différents (néo-)platonismes (christianisés ou non<sup>53</sup>) et d'un certain thomisme<sup>54</sup>, qui constituent une part si importante de son arrière-plan intellectuel – cette méthode, donc, mène l'homme, par la négation de ce qu'il est, jusqu'en Dieu, lui-même conçu comme *negatio negationis* ; c'est là le point de départ d'un grand nombre de discussions de la pensée eckhartienne, mais il s'agit d'un point de départ qui mérite lui-même d'être interrogé. Si le lecteur peut avoir une idée intuitive de ce que peut avoir de « mystique » l'expérience personnelle de « l'union transcendante du fond de l'âme avec le fond divin<sup>55</sup> » – union noétique divinisante (*cognitio dei experimentalis*<sup>56?</sup>) de l'homme réduit au vide du *grund*<sup>57</sup> de son âme, avec l'essence indicible de Dieu –, cette lecture reconduit ultimement Eckhart à une certaine représentation de ses influences rhénanes<sup>58</sup> ou grecques (lire : néoplatoniciennes et patristiques<sup>59</sup>) et ne nous semble pas aller de soi, ou du moins ne nous semble pas épuiser le sens de son œuvre.

---

<sup>53</sup> « Héritière de Parménide et de Platon, de Proclus et de Denys, de Maïmonide et d'Averroès, de saint Augustin et de saint Thomas, la pensée du Thuringien exprime l'unité d'inspiration métaphysique qui anime continûment la pensée humaine par-delà les vicissitudes de son histoire. Ainsi, toute son œuvre se structure à partir d'une idée fondamentale, à savoir que le Principe sans principe est l'Un pur et sans l'être. » (PASQUA, H., *Maître Eckhart. Le procès de l'Un*, Paris, Éditions du Cerf, 2006, p.23)

<sup>54</sup> CG I,14 : « Est autem via remotionis utendum praecipue in consideratione divinae substantiae. Nam divina substantia omnem formam quam intellectus noster attingit, sua immensitate excedit: et sic ipsam apprehendere non possumus cognoscendo quid est. Sed aliqualem eius habemus notitiam cognoscendo quid non est. »

<sup>55</sup> BONCOUR, É., *Maître Eckhart*, p.81

<sup>56</sup> A.-M. HAAS & M. TSCHABOLD, « La mystique comme théologie », *Revue des sciences religieuses*, Tome 72, Fascicule 3, 1998, p.265

<sup>57</sup> PEKTAS, V., *Mystique et philosophie : Grund, Abgrund et Ungrund chez Maître Eckhart et Jacob Böhme*, New York/Amsterdam, B.R. Grüner, 2006

<sup>58</sup> BEYER DE RYKE, B., *Maître Eckhart : une mystique du détachement*, pp.48-62; B. MCGINN (dir.), *Meister Eckhart and the beguine mystics*; BONCOUR, É., *Maître Eckhart*, p.78; RUH, K., *Initiation à Maître Eckhart...*, pp.291-305; MCGINN, B., *Meister Eckhart, the man from whom God hid nothing*, p.47

<sup>59</sup> BONCOUR, É., *Maître Eckhart lecteur d'Origène : sources, exégèse, anthropologie, théogénésie*, Paris, Vrin, 2020, pp.19-20; É. ZUM BRUNN & A. de LIBERA, *Maître Eckhart. Métaphysique du Verbe et théologie négative*, Paris, Beauchesne, 1984, pp.60-61; LIBERA, A. (de), « Introduction » in *Traité et sermons*, p.25 ; RAHNER, H., « Die Gottesgeburt. Die Lehre der Kirchenväter von der Geburt Christi im Herzen des Gläubigen », *Zeitschrift für katholische Theologie*, 1935, pp.333-418; VANNIER, M.-A., *Maître Eckhart, lecteur des Pères Grecs*, Paris, Beauchesne, 2020; PASQUA, H., *Maître Eckhart : le procès de l'Un*, Paris, Cerf, 2006, p.24; LIBERA, A. (de), *La mystique rhénane...*, pp.25-37 et pp.53-56 ; ANCELET-HUSTACHE, J., *Maître Eckhart et la mystique rhénane*, pp.10-11

## 0.1. L'être en Dieu

Qu'est-ce, que d'être en Dieu – de parvenir en Dieu, dans son « fond sans fond », par la pratique du détachement ? Que signifie que l'homme existe dans sa cause et que signifie, pour lui, de retourner dans sa cause par la négation de son être créé ? Faut-il concevoir le motif de l'être-en-Dieu comme un motif conceptuel « mystique » ?

Le premier livre des *Confessions* s'ouvre sur une louange qui est l'occasion de nombreuses interrogations sur la nature de l'être divin et de son rapport à la création. Ce qui est posé dans ces quelques lignes de texte précédant le récit autobiographique augustinien, c'est un paradoxe : celui qui émerge du double constat de la transcendance et de l'immanence de Dieu vis-à-vis de sa création. Dieu pénètre la totalité de sa création, lui donnant l'être, mais n'est pas en retour englobé par elle, son être n'est pas « épuisé » par celui de la création de sorte qu'il y ait adéquation parfaite entre l'être de Dieu et celui du monde ; bien au contraire, il la surpasse entièrement. Ainsi, dans la mesure où il existe, l'homme est bien quelque chose de Dieu, mais une différence ontologique le sépare – lui, la créature indigente – de son créateur. Ce constat pose le problème, hautement métaphysique, de la distinction : en quel sens la créature est-elle « autre chose » que son créateur ?

Le problème posé par Augustin se retrouve, près d'un millénaire plus tard, dans la pensée eckhartienne, laquelle apparaît comme traversée de part en part par la tension entre la mêmeté et l'altérité simultanées de l'être divin et de l'étant créaturel. Cette tension, cause de souffrance pour la créature qui, engagée dans son existence temporelle est éloignée de Dieu – cette tension ne peut être abolie dans la création : elle doit trouver dans le dépassement de cette dernière sa résolution. Entre la créature et son Dieu se met en place une « dialectique du moi et du non-moi », laquelle doit se résoudre, pour Eckhart (comme pour Augustin<sup>60</sup>), par l'apaisement de l'âme en Dieu. Cet apaisement est rendu possible par une assimilation supra-essentielle complète du moi et du non-moi dans ce « je » dont parle de sermon allemand 108 – ce *sum qui sum* désignant la pureté et l'identité à soi absolues de l'essence pure<sup>61</sup>. C'est, comme nous le verrons, la théologie trinitaire qui procure son arrière-plan à ladite résolution : l'opposition entre créature et créateur doit se sursumer dans la relation d'engendrement, relation Père-Fils qui s'instaure entre l'homme et Dieu dans l'union.

---

<sup>60</sup> *Confessions* I.1 : « [...] fecisti nos ad te et inquietum est cor nostrum donec requiescat in te. » (BA 13, p.272)

<sup>61</sup> *In Ex.* n.14, LW II, p.20

Julie Casteigt a déjà exposé de quelle manière la doctrine eckhartienne de la vérité supposait l'existence *dans* la vérité<sup>62</sup> de celui qui la connaît. De même, le juste ne peut exister, en tant que tel, que *dans* la Justice : « [...] le juste en tant que tel est dans la Justice même. En effet, de quelle manière serait-il juste s'il était distinct de la Justice et se tenait au-dehors d'elle<sup>63</sup> ? » Ce que nous chercherons à montrer, c'est que l'être-en-Dieu doit être compris précisément comme un concept découlant directement de l'appareillage métaphysique eckhartien – autant des notions métaphysiques qu'il construit et déploie que d'une certaine représentation de la métaphysique elle-même et de son objet – découlant directement, par extension, d'une certaine idée de science et de raison. Plus précisément, nous défendrons que l'être-en-Dieu eckhartien repose sur le théologoumène de la Naissance du Fils dans l'âme et sur la notion d'identité en acte du connaissant et du connu – « fondement ontologique du lien entre l'union en acte et la naissance<sup>64</sup> » – principe hérité du *De anima*, et lui procurant une part importante de ses assises théoriques. À cet égard, le concept d'être-en-Dieu doit être interprété comme s'inscrivant au sein d'un cadre théologique rationnel pour lequel le mystère même devient explicable<sup>65</sup> à l'aide d'une conceptualité que la philosophie contribue à forger et que la Révélation exprime de plusieurs manières.

## 0.2. Métaphysique et théologie

Placer la Naissance du Fils au centre de la pensée eckhartienne consiste à faire de l'achèvement de l'homme la fin ultime de toute la pensée – scolaire ou non – de notre auteur. Souvent défendue<sup>66</sup>, cette approche présente selon nous l'avantage d'ordonner à la venue du Fils dans l'âme toute la conceptualité développée autant dans le cadre des débats universitaires que dans une œuvre aussi spirituelle et personnelle que le *Buoch der goetlichen troestunge* – ce qui confère au corpus

---

<sup>62</sup> *Connaissance et vérité chez Maître Eckhart*, Paris, Vrin, 2008, pp.68 sqq.

<sup>63</sup> *In Ioh.* §14 : « [...] iustus ut sic est in ipsa iustitia. Quomodo enim iustus esset, si extra iustitiam esset, divisus a iustitia foris staret ? » (*LW III*, p.13)

<sup>64</sup> *Connaissance et vérité chez Maître Eckhart*, p.21.

<sup>65</sup> FLASH, K., *Maître Eckhart : philosophe du christianisme*, Paris, Vrin, 2011, p.202 sq.

<sup>66</sup> « Dans les pages qui suivent, nous n'essaierons pas d'arbitrer entre les interprétations, car toutes sont partielles, à l'exception de celle qui, avec Kurt Flasch [dans son *Introduction à la philosophie médiévale*], met le problème de la filiation divine au cœur de la philosophie eckhartienne » (LIBERA, A. (de), *Maître Eckhart et ses disciples*, p.41) ; VANNIER, M.-A., *Maître Eckhart. Prédicateur*, Paris, Beauchesne, 2018 p.521 ; M.-A. VANNIER (dir.), *La naissance de Dieu dans l'âme chez Eckhart et Nicolas de Cues*, Paris, Cerf, 2006 ; BONCOUR, É., *Maître Eckhart lecteur d'Origène*.



eckhartien pris comme totalité une unité et une cohérence presque systématique<sup>67</sup> qui n'apparaît pas forcément de prime abord au lecteur.

De fait, l'œuvre du Thuringien est marquée par quantité de contradictions apparentes que l'on pourrait être tenté d'expliquer, notamment, en théorisant une certaine évolution de sa pensée<sup>68</sup>. Si une telle position nous semble sérieuse et difficile à réfuter, les affirmations explicites nous donnant des clés herméneutiques (nous informant sur les intentions de l'auteur<sup>69</sup> ou sur sa perception de son œuvre<sup>70</sup>) ou méthodologiques importantes (nous livrant les conseils de l'auteur sur la manière dont il convient d'aborder sa pensée<sup>71</sup>) paraissent également témoigner de l'unité de la pensée qui se déploie dans l'œuvre du Thuringien.

Au demeurant, le corpus, latin ou allemand, présente au moins cette unité fondamentale qui est celle de la vérité elle-même, à laquelle il a au moins la prétention de participer. Ces considérations nous forcent à croire que, bien que notre auteur ait pu, comme tout penseur, connaître une évolution,

---

<sup>67</sup> AERTSEN, J.A., « Der « Systematiker » Eckhart » in A. SPEER & L. WEGENER, *Meister Eckhart in Erfurt*, Berlin/New York, 2005, De Gruyter, p.189-230. Aertsen, s'autorisant de Kant, n'hésite pas à employer ce terme pour désigner une pensée ordonnée à un fondement unique la guidant.

<sup>68</sup> ZUM BRUNN É. & HÉRIQUE A., « Dieu comme non-être d'après Maître Eckhart », *Revue des sciences religieuses*, Tome 67, Fascicule 4, 1993, pp.13

<sup>69</sup> On évoquera ici le célèbre §2 du commentaire de Jean : « In cuius verbi expositione et aliorum quae sequuntur, intentio est auctoris, sicut et in omnibus suis editionibus, ea quae sacra asserit fides christiana et utriusque testamenti scriptura exponere per rationes naturales philosophorum. » (*LW III*, p.4), qui jouera un rôle important pour la construction de notre grille de lecture de la pensée eckhartienne : suivant K. Flasch (*Maître Eckhart. Philosophe du christianisme*, p.200 sqq), il nous semble important de prendre cet énoncé d'intention au pied de la lettre et de voir en quoi il permet d'expliquer le cadre de la pensée du Thuringien.

<sup>70</sup> On renverra le lecteur au sermon allemand 74 (*Pr.* 53) cité plus haut (note 48) et au programme qui y est exposé.

<sup>71</sup> Eckhart affirme au §5 du second prologue de l'*opus expositionum* (et réitère au §285 du commentaire de la Genèse (*In Gen.* I, p.420) expliquer de plusieurs manières les autorités bibliques principales afin que le lecteur puisse choisir l'exposition qui lui convient dans sa lecture : « Il faut savoir que les autorités principales, pour la plupart, sont exposées de plusieurs manières, de telle sorte que celui qui les lit reçoive ici l'une, ici l'autre, une ou plusieurs, dans la mesure où il le jugera profitable. » (« Notandum quod auctoritates principales plerumque multis modis exponuntur, ut qui legit, nunc istam rationem, nunc aliam, unam vel plures accipiat, prout iudicaverit expedire. » (*LW I*, p.184)) Pour B. Mojsisch, cette affirmation atteste de la non systématisme de la pensée eckhartienne » (*Meister Eckhart. Analogy, Unity, Univocity*, trad. Summerell, B.R. Grüner, Amsterdam/Philadelphia, 2001, p.3) ou du moins de ce que le Thuringien concevait son œuvre comme une « pensée en mouvement (*Ibid.*, p.5). Pour nous, le souci explicite de permettre au lecteur de lire et méditer les commentaires à sa guise doit moins révéler l'absence d'unité fondamentale du projet eckhartien que son ancrage dans l'unicité de la vérité. Il nous semble que si les autorités les plus importantes sont expliquées de manières variées, qui s'éloignent parfois du contexte littéral et immédiat de l'autorité en question (*Prol. Op. Exp.* II §3, *LW I*, p.184), c'est parce que pour notre auteur « tout sens vrai est un sens littéral » (*In Gen.* II §2 : « [...] omnis sensus qui verus est sensus literalis est. » (*LW I*, p.449)) et, surtout parce que la pluralité des arguments ne nuit pas à l'unité du vrai (*In Ioh.* §443), ce qui signifie que dans chaque exposition se trouve communiquée la vérité une (et totale parce que *une*) que tente d'exprimer la réflexion eckhartienne. En définitive, si Eckhart affirme que le lecteur peut, à sa guise, lire telle ou telle partie de son œuvre, c'est, nous semble-t-il, qu'il doit concevoir chaque parcelle de cette dernière comme suffisante pour l'explication de la vérité. Est-ce là pour autant une pensée systématique au sens d'un « système fermé » ? Cela ne semble pas évident mais il est néanmoins certain que le fondement de la pensée eckhartienne est unique et présent partout, à l'image de Dieu lui-même.

il est improbable que ses écrits consignent une telle évolution – du moins s’il faut définir celle-ci un comme changement radical, comme le passage – par exemple – d’un « ontologisme » thomiste à un néoplatonisme construit autour de la quête de l’unité indicible et supra-essentielle – presque néantielle – de Dieu<sup>72</sup> ; ou le passage d’une conception de Dieu comme non-étant à une conception de Dieu comme être<sup>73</sup> ; ou celui d’une pensée de l’humilité<sup>74</sup> à une pensée du détachement<sup>75</sup>. Au demeurant, il semble cohérent de considérer que Maître Eckhart ne limite pas son syncrétisme à ses sources<sup>76</sup> mais l’étend à la conceptualité employée : en définitive, si les mots sont multiples

---

<sup>72</sup> *Sermon allemand 66* : « Un maître dit : celui qui parle de Dieu par quelque comparaison parle improprement de lui, mais celui qui s’exprime sur Dieu au moyen du néant parle convenablement de lui. Quand l’âme parvient dans l’Un et y pénètre en un total rejet d’elle-même, elle trouve Dieu comme dans un néant. » (trad. Ancelet-Hustache & Mangin, p.419) ; « Ein meister sprichet : swer von gote redet, der redet eigenliche von im. Swenne diu sêle kumet in ein und si dâ inne tritet in ein lûter verworfenheit ir selber, dâ vindet si got als in einem nihte. » (*DWIII*, p.224)

<sup>73</sup> C’est ce que semble suggérer le clivage apparent entre les premières questions parisiennes d’Eckhart – lesquelles, datées de son premier magistère, semblent constituer ce qui a été appelé une « critique médiévale de l’onto-théologie » – et, par exemple, l’*Opus Propositionum*, qui s’ouvre sur une proposition – *esse est deus* – présentée comme synonyme ou du moins « solidaire » du verset Gn. 1,1 (*Prol. Op. Prop.* §12-19, *LW I*, pp.164). La rupture semble évidente entre l’assimilation de Dieu à l’être d’une part, et les questions parisiennes I et II et les *rationes equardi* (rapportées par la question *Utrum laus dei in patria sit nobilior eius dilectione in via* du franciscain Gonsalve d’Espagne), d’autre part, qui présentent une conception de l’être comme formellement déterminé et, en cela, opposé à l’intellect et à sa négativité essentielle. Pourtant, dès la question parisienne I, Eckhart concède que la simplicité absolue de son Dieu conçu comme *puritas essendi* peut être appelée « être » en un certain sens.

<sup>74</sup> VANNIER, M.-A., *Maître Eckhart. Prédicateur*, p.521

<sup>75</sup> MANGIN, É. « Maître Eckhart et l’expérience du détachement. Dire l’intime indicible », *Études*, Vol.2009/7, Tome 411, p.66. De fait, le traité *Du détachement* confronte l’un à l’autre l’humilité et le détachement, donnant l’ascendant au détachement – ce qui peut sembler étrange autant au vu de l’importance accordée à l’humilité par l’œuvre latine (notamment le chapitre 3 du commentaire de Jean) et l’œuvre allemande (notamment les sermons allemands 12 et 114), qu’au vu de la conception eckhartienne de l’amour comme chapeautant toutes les vertus, à la fois comme leur cause et leur récompense : « L’amour de la vertu est une fleur et un ornement, une mère de toutes les vertus, de toute perfection et de toute béatitude ; car il est Dieu ; Dieu étant le fruit des vertus, Dieu féconde toutes les vertus et est un fruit des vertus, et ce fruit demeure à l’homme. » (*Sermon allemand 73*, trad. Ancelet-Hustache & Mangin, p.454 ; *Pr.* 28 : « » (*DW I*)). Comme nous le verrons, pour nous, détachement et humilité, en tant qu’ils permettent tous deux l’« abnégation » prescrite en Matthieu 16,24 (*Tunc Jesus dixit discipulis suis: Si quis vult post me venire, abneget semetipsum, et tollat crucem suam, et sequatur me*) sont des noms de l’amour – de la *lex amoris* – loi d’égalité qui commande le rejet de la distinction, du « propre ».

<sup>76</sup> *In Gen.* II §138 : « Or, une fois de plus, de même que dans les réalités coporelles, dans la génération, on trouve sous une même espèce deux <principes>, à savoir la forme et la matière, l’actif et le passif, de même <la faculté> intellectuelle en nous est divisée en supérieure et inférieure, qu’Avicenne appelle les deux faces de l’âme. Augustin, en revanche, les appelle raison supérieure et raison inférieure. » (« Rursus autem, sicut in corporalibus in generatione sub eadem specie est invenire duo, scilicet formam et materiam, activum et passivum, sic intellectualem in nobis distinguitur in superius et inferius, quae Avicenna vocat duas facies animae. Augustinus vero vocat ista rationem superiorem et rationem inferiorem. » (*LW I*, p.605)) Par-delà ce qu’il affirme explicitement ce passage – qui assimile les autorités d’Aristote (*DA III,5*, qui se trouve ici paraphrasé), d’Augustin et d’Avicenne au propos de Gn. 3,1 (*Sed et serpens erat calidior cunctis animantibus terrae*), qui est ici commenté –, le lecteur remarquera en plusieurs lieux textuels un usage conjoint de sources philosophiques, théologiques et bibliques, qui suggère que Maître Eckhart leur trouvait sinon la synonymie que nous chercherons à défendre, au moins une « consonance » ; c’est de cette dernière qu’É. Boncour interprète les considérations épistémologiques du §185 du commentaire de Jean : « Entre le discours philosophique et l’Écriture sainte, il n’y a pas assimilation mais concordance, symphonie, consonance [...] La véracité de l’Écriture comme celle de la philosophie provient de l’unique fondement divin. Mais ce n’est pas dire que leur rationalité est identique : leur contenu l’est – elles enseignent « la même chose » – mais les moyens (*modi*) pour

pour décrire ce qu'il cherche à décrire, la réalité qu'ils expriment demeure une et identique, qu'elle soit appelée un, être ou intellect et que la voie pour y parvenir soit appelée détachement, humilité ou amour. La multiplicité des « sens » n'entame en rien l'unité de leur « dénotation », *etiam si mille essent*<sup>77</sup> : *phosphorus* est à *hesperus* ce que l'intellect-un est à l'être.

On pourrait également être tenté de voir dans les contradictions du corpus d'Eckhart l'effet du déploiement dialectique de la pensée mystique et du langage qui lui est propre – un langage qui, ayant à se purifier, pose en chemin vers l'union avec Dieu l'« équivalence des contraires » comme moyen de dépasser toute distinction; le sermon allemand 66, par exemple, semble déployer un tel jeu sur la langue, employant le terme « néant » ou « rien » (*niht*) pour désigner quatre choses différentes, dont deux qui semblent se contredire :

Cette parole que j'ai prononcée en latin est écrite par saint Luc *in actibus* au sujet de saint Paul et signifie : *Paul se releva de terre et, les yeux ouverts, il vit le néant*. Il me semble que ce petit mot a quatre significations. L'une d'elles est : quand il se releva de terre, les yeux ouverts, il vit le néant et ce néant était Dieu, car lorsqu'il vit Dieu, il le nomme un néant. La seconde signification : lorsqu'il se releva, il ne vit rien que Dieu. La troisième : en toutes choses il ne vit rien que Dieu. La quatrième : quand il vit Dieu, il vit toutes choses comme un néant<sup>78</sup>.

Et jouant de la contradiction :

*Paul se releva de terre et, les yeux ouverts, il vit le néant*. Je ne peux pas voir ce qui est un. Il vit le néant, c'était Dieu. Dieu est néant et Dieu est un quelque chose. Ce qui est quelque chose est aussi néant. Ce que Dieu est, il l'est absolument. Quand il écrit sur Dieu, le lumineux Denys

---

l'enseigner diffère, diversifiant la vérité en des rationalités plurielles. » (*Maître Eckhart lecteur d'Origène...*, pp.85-86)). Pour nous, si les rationalités philosophique et biblique peuvent « consoner », au sens que donne Boncour à ce terme, c'est-à-dire si elles peuvent exprimer de manières différentes une seule et même vérité, c'est que le propos des philosophes et de la Bible, lorsqu'ils sont cités conjointement, est un seul et même propos. Ainsi, l'autorité d'Aristote et celle de la Bible doivent ici être traitées comme unies par un rapport de synonymie, leur « essence », à trouver dans l'unité de ce qu'ils expriment, étant la même. Les différentes autorités synonymes entre elles, souvent citées conjointement, peuvent constituer ainsi des réseaux conceptuels permettant d'unifier la pensée eckhartienne par un système de renvois ; nous y reviendrons.

<sup>77</sup> *In Ex.* §65 : « [...] tout ce qui échoit au sujet et dans le sujet possède un être un avec le sujet et l'être même du sujet, même s'il y avait mille accidents. » (« [...] omne accidens subiecto et in subiecto habet unum esse cum subiecto et ipsum esse subiecti, etiam si mille essent accidentia. » (*LW* II, p.69)). S'il est question ici du rapport de la substance à ses accidents, le propos nous semble applicable au sujet qui nous intéresse. De fait, à travers la question de la substance et de l'accident, c'est celle de la multiplicité et de l'être-un auquel elle se rapporte, que traite le Thuringien. Toute multiplicité, n'existant qu'en tant qu'elle plonge ses racines dans l'unité fondamentale de l'être, est attribuée de manière extrinsèque à cet être-un. Ainsi, tout discours sur Dieu, ne serait-ce qu'en tant que, s'exprimant, il s'ancre dans la matérialité du son ou celle de l'écrit, est teinté de la multiplicité du monde et, ainsi, tombe en-deçà de la pure unité qui n'est réellement exprimée qu'intérieurement, dans l'intellect.

<sup>78</sup> « Diz wort, daz ich gesprochen hân in der latîne, daz schribet sant Lukas *in actibus* von sant Paulô und sprichet alsô : « Paulus stuont ûf von der erden, und mit offenen ougen ensach er niht ». Mich dünket, daz diz wörtelîn vief sinne habe. Ein sin ist: dô er ûfstuont vond der erden, mit offenen ougen sach er niht, und daz niht was got; wan, dô er got sach, daz heizet er ein niht. Der ander sin: dô er ûfstuont, dô ensach er niht wan got. Der dritte: in allen dingen ensach er niht wan got. Der vierde: dô er got sach, dô sach er alliu dinc als ein niht. » (*Pr.* 71, *DW* III, pp.211-212); *Sermon* 66, trad. Ancelet-Hustache & Mangin, pp.414-415

dit : « Il est au-dessus de l'être, il est au-dessus de la vie, il est au-dessus de la lumière; il ne lui attribue ni ceci ni cela et il veut dire qu'il est on ne sait quoi, très loin au-dessus. Si quelqu'un voit quelque chose ou si quelque chose entre dans ta connaissance, ce n'est pas Dieu pour la raison qu'il n'est ni ceci ni cela<sup>79</sup>. »

La polysémie du terme *niht* ne semble pourtant pas constituer une réelle contradiction ni même une authentique tension dialectique telle que nous pourrions la concevoir, comme source d'un dynamisme de la pensée permettant de nier d'une chose ce qu'elle n'est pas pour en atteindre une meilleure compréhension. Les première et quatrième significations ici octroyées au terme *niht* – à savoir (1) qu'il est Dieu et (4) qu'il est la création – ne sont que superficiellement contradictoires l'une vis-à-vis de l'autre. La première interprétation du verset cité repose sur l'idée selon laquelle le néant est ce qui ne possède pas un être déterminé ; tandis que la quatrième interprétation repose sur l'idée selon laquelle le néant est ce qui n'est pas ontologiquement autarcique. Dieu peut donc simultanément être et ne pas être, de même que la création peut simultanément être et ne pas être. Pour Dieu, « ne pas être » signifie être la négation de la détermination, exister selon un mode d'être absolu, qui nie toute finitude : exister en tant que *negatio negationis*<sup>80</sup>, à titre de Dieu unique<sup>81</sup> et selon un mode qui surpasse l'être tel que le conçoit celui qui définit l'être en rapport avec la création. Pour la création, « ne pas être » signifie « ne pas être pleinement » : ne posséder aucune autonomie ontologique, ce qui, comme nous le verrons, découle naturellement pour Eckhart de l'idée de *creatio ex nihilo*<sup>82</sup> et de Jn 1,3 (*Omnia per ipsum facta sunt et sine ipso factum est nihil, quod factum est*).

---

<sup>79</sup> *Ibid.*, p.418 ; « « Paulus stuont ûf von der erden, und mit offenen ougen ensach er niht ». Ich enmac niht gesehen, daz ein ist. Er sach niht, daz was got. Got ist ein niht, und got ist ein iht. Swaz iht ist, daz ist ouch niht. Swaz got ist, daz ist er alzemâle. Dâ von sprichet der liechte Dionysius, wâ er von gote schribet, dâ sprichet er: er ist über wesen, er ist über leben, er ist über licht; et engibet im noch diz noch daz, und et meinet, daz er sî neizwaz, daz gar verre dar über sî. Der iht sihet oder vellet iht in dîn bekennen, daz enist got niht; dâ von niht, wan er noch diz noch daz enist. » (DWIII, p.222-223)

<sup>80</sup> *Prologus in opus propositionum* §6: « De plus, l'un est la négation de la négation. C'est pourquoi il ne correspond qu'au seul être premier et plein qu'est Dieu, dont rien ne peut être nié, en ce qu'il précontient et inclut simultanément tout être. » (Praeterea li unum est negatio negationis. Propter quod soli primo et pleno esse, quale est deus, competit, de quo nihil negari potest, eo quod omne esse simul praehabeat et includat. (LW I, p.169))

<sup>81</sup> « Premièrement: *tu n'auras pas d'autres dieux*, au pluriel. En effet, avoir et dire qu'il y a plusieurs dieux implique une contradiction et est une *oppositio in adiecto*. En effet, s'il y a plusieurs dieux, aucun n'est Dieu. » (« Primo : *non habebis deos alienos* in plurali. Habere enim et dicere esse plures deos implicat contradictionem et est oppositum in adiecto. Nam si plures sunt dii, nullus est deus. » (LW II, p.103))

<sup>82</sup> *Proc. Col.* II §79-80 : « Le trentième article dit ainsi : « Toutes les creatures sont un pur néant. Il n'y a aucune creature qui soit quelque chose ». Il faut dire que cela est vrai, comme cela a été exposé plus haut, et selon ce verset : « toutes choses ont été faites par lui, et sans lui rien n'a été fait. » » (« Tricesimus articulus sic habet : « Omnes creatures sunt unum purum nihil. Nulla creatura est quae aliquid sit » Dicendum quod hoc verum est, ut supra expositum est, secundum illud : « omnia per ipsum facta sunt, et sine ipsum factum est nihil. » » (LW V, p.338))

Les contradictions du corpus eckhartien nous semblent donc avant toute analyse approfondie pouvoir être expliquées par la recontextualisation de passages en apparence contradictoires au sein du cadre plus global de l'œuvre, autant allemande que latine – une recontextualisation qui exige que nous nous affranchissions des catégories historiographiques (mystique, scolastique, thomisme, néoplatonisme) qui pourraient *a priori* informer notre lecture.

Pour nous, donc, faire de la Naissance le cœur de la pensée eckhartienne signifie respecter ce que nous dit le texte : la vérité est une puisque « tout ce qui est vrai l'est de par la vérité même, est inclus en elle, dérive d'elle et tend vers elle<sup>83</sup> » ; la vérité elle-même – le Christ<sup>84</sup> – est source unique de tout ce qui est vrai :

Ainsi, il en ressort, comme il est souvent dit dans nos commentaires, que c'est d'un même canal que s'écoule la vérité et l'enseignement de la théologie, de la philosophie naturelle, morale, de l'art des choses qui peuvent produites et de celles qui peuvent être contemplées, et aussi du droit positif, selon ce passage du Psaume : « de ton visage procède mon jugement<sup>85</sup> ».

En tant qu'expression de la parole du Christ, Verbe de Dieu, l'Évangile est pour les hommes source de l'entrée dans la vérité.

Nous chercherons donc à approcher le corpus textuel qui est le nôtre indépendamment de toute tentative de catégorisation *a priori* pour y découvrir un travail syncrétique exprimant la vérité unique, celle que professe le Christ, et qui doit permettre « à tous ceux qui la reçoivent de devenir fils de Dieu<sup>86</sup> » ; dans les termes du sermon allemand 9 : « Que cette naissance se produise toujours mais qu'elle ne se produise pas en moi, en quoi cela peut-il bien m'aider? En revanche, qu'elle se produise en moi, cela a beaucoup d'importance<sup>87</sup>. »

---

<sup>83</sup> *In Gen.* II §2 : « [...] *omne verum ab ipsa veritate est, in ipsa includitur, ab ipsa derivatur et intenditur.* », *LW I*, p.449

<sup>84</sup> *In Gen.* II §2 : « Le Christ, la vérité même, dans les saints évangiles, informe de manière parabolique des moeurs, et à ceux-là, qui ont des oreilles pour entendre, porte les racines générales de vérités profondes, cachées. » (« *Christus, veritas ipsa, in sanctis evangelis parabolice et mores instruit et his, qui habent « aures audiendi », radices generales tradit veritatum profundarum, abditarum.* » (*Ibid.*, p.452))

<sup>85</sup> *In Ioh.* §444 : « Patet ergo, sicut frequenter in nostris expositionibus dicitur, quod ex eadem vena descendit veritas et doctrina theologiae, philosophiae naturalis, moralis, artis factibilium et speculabilium et etiam iuris positivi, secundum illud Psalmi: « de vultu tuo iudicium meum prodeat. » » (*LW III*, pp.380-381); *In Ioh.* §184: « [...] principalement puisque c'est d'une source et d'une racine que procède de la vérité tout ce qui est vrai [...] » (« [...] *praesertim cum ex uno fonte et una radice procedat veritatis omne quod verum est [...]* » (*LW III*, p.154-155))

<sup>86</sup> *Jn 1,12* : « *Quotquot autem receperunt eum, dedit eis potestatem filios Dei fieri, his qui credunt in nomine ejus* »

<sup>87</sup> Trad. Ancelet-Hustache & Mangin, p.95; « [...] *daz disiu geburt iemer geschehe und aber in mir niht engeschihet, waz hilfet mich daz? Aber daz si in mir geschehe, dâ liget ez allez ane.* » (*DW IV*, p.336)

Nous voulons donc placer au centre de la pensée eckhartienne cette vérité éternelle d'une grande importance. Plus fondamentalement, nous voulons montrer de quelle manière cette vérité chapeaute chez Eckhart un système de la nature dont elle constitue l'accomplissement au double niveau macro et microcosmique. D'une part, au niveau macrocosmique, la création est ordonnée à la recréation<sup>88</sup> qui constitue son accomplissement ; d'autre part, au niveau microcosmique, l'homme est ordonné à sa propre perfection, à l'achèvement de son être en Christ.

### 0.3. Incarnation et *generatio*

Si la *trans-formatio* de l'homme en l'image de Dieu (annoncée en 2 Corinthiens 3,18<sup>89</sup>) s'inscrit dans un cadre théologique évident, et si le motif de la théogénésie fait d'Eckhart l'héritier de la patristique grecque<sup>90</sup>, l'ancrage de sa « métaphysique de Noël<sup>91</sup> » dans une certaine tradition philosophique et, plus précisément, aristotélicienne<sup>92</sup>, semble à toutes fins pratiques exclu des discussions récentes.

Peu traité en rapport avec son ancrage physique<sup>93</sup>, le concept de *generatio* (forgé pour penser autant l'engendrement du Fils au sein de la vie trinitaire que sa venue dans l'âme<sup>94</sup>) joue un rôle fondamental dans la pensée eckhartienne : il permet de conceptualiser la manière dont l'Incarnation

---

<sup>88</sup> *Proc. Col.* II §62 : « Hinc est quod opus creationis naturae ordinatur ad opus recreationis et gratiae, materiale ad formale, materia ad formam, passivum ad activum, mulier ad virum, Cor. 11 : « non es tcreatus vir propter mulierem, sed mulier propter virum. » » (*LW V*, p.332)

<sup>89</sup> *Nos vero omnes, revelata facie gloriam Domini speculantes, in eandem imaginem transformamur a claritate in claritatem, tamquam a Domini Spiritu.*

<sup>90</sup> BONCOUR, É., *Maître Eckhart lecteur d'Origène...*, p.20 ; M.-A. VANNIER (dir.), *Maître Eckhart lecteur des Pères Grecs*

<sup>91</sup> L'expression est de F. Brunner (cf. LIBERA, A. (de), « Langage négatif et négativité chez Maître Eckhart », p.404).

<sup>92</sup> Nous définirons plus clairement au premier chapitre le contenu de cette catégorie d'« aristotélisme » que nous entendons utiliser ; qu'il suffise pour l'instant de spécifier qu'il ne s'agit pas d'un système fermé : pour nous, l'aristotélisme eckhartien se compose d'un ensemble d'autorités qui prennent tout leur sens lorsqu'elles sont conjuguées à des autorités bibliques jugées synonymes.

<sup>93</sup> On trouve notamment dans le collectif *Voici Maître Eckhart* l'article de Marco Vannini, « La justice et la génération du logos dans le commentaire eckhartien à l'Évangile selon Jean », qui propose une analyse de ce concept, mais cette étude, faisant de la *generatio* « [rien d']autre que la présence de l'Esprit, son être-là » (p.148), procède par certains côtés à une hégélianisation de l'œuvre du Thuringien. Surtout, cet article rapporte la *generatio* à la Naissance sans poser la question de la relation entre ce dernier motif théologique et le sens physique de la *generatio*. Plusieurs travaux importants, de fait, analysent la notion de Naissance et son importance chez Eckhart, mais c'est presque invariablement à titre de motif théologique qu'elle est étudiée. On pensera ainsi au collectif *La naissance de Dieu dans l'âme chez Eckhart et Nicolas de Cues*, paru en 2006 sous la direction de M.-A. Vannier, et qui n'aborde pas cette dimension de la Naissance ; de même, l'ouvrage d'I. Raviolo *L'incrété* (Cerf, 2011) analyse la Naissance en termes christologiques et trinitaires. Si nous pensons que ces analyses sont d'une pertinence indiscutable, il nous semble qu'une approche plus strictement ancrée dans l'histoire de la philosophie – comprise comme histoire des textes et autorités attribués à des penseurs reconnus comme philosophes par notre auteur – nous permettrait de faire ressortir des aspects jusqu'ici négligés du corpus à l'étude.

<sup>94</sup> Notamment : *In Ioh.* §8, *LW III*, pp.8-9; *In Sap.* §19-40, *LW II*, pp.339-362

se réalise pour l'homme, d'expliquer l'union de Dieu et de l'homme grâce à une conceptualité proprement philosophique – ou mobilisant la philosophie pour parvenir à des fins échappant au domaine d'objet et aux compétences épistémiques de la philosophie<sup>95</sup>.

De fait, lorsque le Thuringien décrit la Naissance en termes de *generatio*, il ne faut pas seulement traduire ce terme latin par « engendrement » (au sens trinitaire de l'engendrement éternel de la personne du Fils par celle du Père), mais également par « génération », terme investi d'un sens physique, qui inscrit les développements sur la *generatio* dans la continuation directe de discussions sur la réception de la forme dans la matière, sur le rapport entre être et mouvement<sup>96</sup>. La *generatio* constitue à la fois le vis-à-vis de l'*alteratio*, ordre du changement temporel préparatoire qui dispose une matière à recevoir sa forme ; et le vis-à-vis de la *creatio*, se positionnant face à elle comme son achèvement atemporel. C'est ce qu'Alain de Libera et Émilie Zum Brunn avaient déjà mis en relief en 1984<sup>97</sup>, et ce que les traducteurs du tome 6 de l'*OLME* ont réitéré en 2011, parlant d'une « physique de la grâce<sup>98</sup> » pour désigner la tension entre *alteratio* et *generatio*, entre mouvement et accomplissement, que sous-tend la conception eckhartienne de la béatitude : une tension qui doit se résoudre, pour l'homme, dans l'abolition – le dépassement par négation – de son être imparfait ; c'est cette abolition qui permet la génération du Fils dans son âme.

Pour nous, la tension qui s'ancre dans l'opposition complémentaire de la *lex nova* et de la *lex vetus* constitue l'échafaudage d'une pensée unifiée, procurant sa pierre de touche à la doctrine de la Naissance, qui doit être comprise comme *trans-formatio* de l'homme : comme quête du remplacement de la forme substantielle humaine dans l'individu par la forme christique, qui élève l'âme jusqu'en Dieu lui-même. Ce que nous voudrions donc faire ressortir est l'articulation de l'ordre microcosmique humain et de l'ordre macrocosmique, qui ordonne la nature à la surnature parachevant son être. Cette articulation donne tout son – ses – sens à l'idée d'une existence de

---

<sup>95</sup> Comme nous le verrons, la notion de *generatio* est au carrefour de la physique et de la métaphysique, de l'Ancien et du Nouveau Testament, et de la philosophie – discours d'ordre probable, crédible – et de la Révélation – discours vrai et démonstratif.

<sup>96</sup> Voir : CERAMI, C., *Génération et substance : Aristote et Averroès entre physique et métaphysique*, De Gruyter, 2015

<sup>97</sup> « Métaphysique de l'instant et physique du changement » in *Maître Eckhart : métaphysique du Verbe et théologie négative*, pp.104-126

<sup>98</sup> Maître Eckhart, *Commentaire sur le Prologue de Jean*, Texte latin, avant-propos, traduction et notes par A. de Libera, É. Wéber, É. Zum Brunn, Paris, Cerf, pp.365-371

l'homme « en Dieu », et c'est à travers le cadre conceptuel qu'elle permet que nous interprèterons cette existence.

Se faisant le reflet de l'œuvre syncrétique que nous nous proposons d'étudier, notre approche se veut résolument holiste : les extraits soumis à notre analyse n'auront pour nous de sens qu'eu égard à une œuvre se présentant comme une totalité unifiée. Les textes que nous considérerons seront ainsi étudiés en rapport avec des réseaux conceptuels au sein desquels ils s'inscrivent et qui permettent selon nous la re-contextualisation essentielle à leur compréhension la plus pleine.

Ainsi, nous ne chercherons pas à faire jouer le corpus allemand contre le corpus latin : pour nous, eu égard à leur propos, leur fonction, ainsi qu'aux autorités implicites ou explicites qui informent leur pensée, ces deux corpus n'en forment qu'un seul. Si nous ne rejetons pas l'idée selon laquelle différents destinataires engendrent différentes modalités d'expression, il nous semble que les traités et sermons allemands s'ancrent explicitement dans le même arrière-plan intellectuel que l'œuvre latine – ce que met bien en lumière le travail d'Éric Mangin qui, dans sa traduction (parue en 2015) des sermons et des traités allemands, de même que dans sa traduction, (parue en 2009) des sermons latins, fait ressortir à la fois les lieux parallèles entre corpus allemand et corpus latin, et les sources intellectuelles (souvent philosophiques) du corpus allemand.

Pour nous – et bien que l'accent doive être mis sur le corpus latin en raison de ce que le genre du commentaire biblique se prête tout particulièrement à la méthode de lecture que nous entendons proposer – pour nous, donc, le corpus eckhartien sera abordé dans sa totalité et dans son unité ; l'être, après tout, est « le propre du tout et non de la partie<sup>99</sup> ».

Le matériau de base textuel de notre travail sera donc l'œuvre rendue disponible par l'impressionnante édition critique parue chez Kohlhammer – édition double dans son unité, des *Deutsche Werke* (5 volumes), d'une part, et des *Lateinische Werke* (5 volumes), d'autre part. Tous les textes de l'œuvre latine ici étudiés ont été traduits par nos soins en adoptant une méthode respectant le « principe de littéralité » consistant en « une volonté constante, présente à chaque motion du geste de traduction, de se maintenir dans une disposition de fidélité optimale au texte latin<sup>100</sup> ». Cette volonté doit parfois s'exprimer dans une approche reproduisant de la manière la plus fidèle possible en français la structure de la phrase latine eckhartienne, employant le lexique

---

<sup>99</sup> *Utrum in corpore Christi morientis in cruce remanserint formae elementorum* §2: « esse est totius et non partis » (LWV, p.78)

<sup>100</sup> *La condamnation parisienne de 1277...*, p.63



français le plus conforme possible autant à l'esprit qu'à la lettre de l'œuvre eckhartienne; et parfois par certaines libertés – *traduttore, traditore* – qui, si elles s'éloignent de la lettre que nous cherchons par ailleurs à préserver, permettent de proposer un équivalent français plausible à certains jeux sur la langue qu'un littéralisme absolu ne saurait espérer rendre adéquatement. Le lecteur, de fait, aura l'occasion de découvrir chez Eckhart une sensibilité « littéraire » peu négligeable, qui est souvent mise au service de l'exégèse et de la conceptualisation philosophique – sensibilité qui s'exprime notamment par la construction d'arguments étymologiques et de jeux sur des termes polysémiques.

Bien que nous proposons ici un travail de traduction qui se veut inédit, celui-ci se juche néanmoins sur les épaules de géants, s'aidant souvent – surtout en ce qui a trait à l'étude des textes moyen-haut allemands<sup>101</sup> – de quelques traductions (complètes<sup>102</sup> ou partielles<sup>103</sup>) déjà existantes. Toutes ces traductions, vis-à-vis desquelles il nous arrivera de nous positionner de manière respectueusement critique, ont pour intérêt commun de proposer une étude conséquente des sources de la pensée eckhartienne, devant nous aider dans la construction de notre propre lecture.

Nous déploierons nos analyse en trois moments principaux.

---

<sup>101</sup> On notera que la numérotation des sermons allemands diffère entre les traductions de Mangin et de Sturlese d'une part – lesquelles numérotent les sermons en suivant non pas « l'ordre dans lequel les textes ont été authentifiés, mais à partir du cycle liturgique qui leur a donné naissance. » (« Introduction » in *Sermons, traités, poème. Les écrits allemands*, trad. Ancelet-Hustache & Mangin, Paris, Seuil, 2015, p.37 sq.) – et celles d'Alain de Libera qui, comme la traduction précédente d'Ancelet-Hustache, suit la numérotation de l'édition critique de Quint et Steer. Nous emploierons la numérotation de Sturlese et Magin pour désigner le texte français des sermons allemands que nous citerons, les désignant comme « sermon allemand », suivi du numéro qui leur revient au sein de cette numérotation ; lorsqu'il sera fait référence au texte allemand et à l'édition critique, les textes seront désignés selon leur numérotation traditionnelle, précédée de l'abréviation *Pr.* (*Predigt*).

<sup>102</sup> Pour l'œuvre allemande : la traduction Ancelet-Hustache et Mangin des sermons, des traités et du poème. Pour l'œuvre latine : la traduction Brunner des *Sermons et leçons sur l'Écclésiastique* (Ad Solem, 2002); le premier volume de l'*OLME*, présentant le commentaire eckhartien au livre de la Genèse, de même que les prologues à l'*Opus tripartitum*; celle d'Éric Mangin des sermons latins (*La mesure de l'amour*, Seuil, 2009); celle de l'*Expositio libri Sapientiae* par J.-C. Lagarrigue et J. Devriendt (Belles Lettres, 2015) et du *Liber parabolarum Genesis* par J.-C. Lagarrigue (Belles Lettres, 2016).

<sup>103</sup> En ce qui concerne l'œuvre allemande, il s'agit bien sûr de la traduction des *Traité et sermons* proposée par Alain de Libera (GF-Flammarion, 1993); nous ferons également référence à la traduction des sermons sur la Naissance du Verbe – traduction proposée par Gérard Pfister (Arfuyen, 2004), de même qu'à la traduction italienne de Loris Sturlese (Bompiani, 2014). En ce qui concerne l'œuvre latine, la seule traduction française « partielle » est celle parue en 2011 aux Éditions du Cerf et constituant le volume 6 de l'*OLME* – une traduction du commentaire eckhartien des versets de Jn 1,1-18 (correspondant aux 198 premiers paragraphes de l'*expositio*); également, celle des deux premières questions parisiennes et des *rationes equardi* rapportées par Gonzalve d'Espagne, présentée dans le volume *Maître Eckhart à Paris : une critique médiévale de l'ontothéologie* (PUF, 1984) et celle de la première question parisienne proposée par J. Casteigt à l'occasion du chapitre sur Maître Eckhart dans le volume *Le néant. Contribution à l'histoire du non-être dans la philosophie occidentale*, dirigé par J. Laurent et C. Romano (PUF, 2010).

Dans un premier temps (chapitre I), il sera question de forger une grille de lecture permettant de faire ressortir le caractère constitutif de la tension susmentionnée entre mouvement et achèvement, pour la pensée de notre auteur. Cette grille doit reposer sur la synonymie de plusieurs autorités essentiellement bibliques et aristotéliennes et doit permettre de constituer celles-ci en réseaux conceptuels. Dans un second temps (chapitres II et III), il sera question d'interroger, à la lumière de la tension entre mouvement et achèvement, la doctrine eckhartienne de la création et de l'être afin de faire ressortir la manière dont l'être créé, être imparfait et par conséquent mobile, est ordonné à sa fin, à l'être absolu qui le fait être, constituant à la fois son intériorité la plus propre et son *telos* le plus extérieur. Dans un troisième et dernier temps (chapitres IV-VI), il s'agira de détailler la manière dont l'ordre microcosmique de l'homme accomplit la tension naturelle vers l'être dans l'atteinte de sa propre perfection, permise par la pratique d'une éthique du détachement identifiée à la *lex nova*. Cette éthique, abolissant toute distinction, élève l'homme jusqu'en Dieu et engendre – génère – dans son âme dés-individuée la forme christique.

# 1. Épistémologie biblique

La lecture que nous entendons ici proposer de l'être-en-Dieu repose sur l'opposition entre, d'une part, le mouvement, qui marque l'existence temporelle, créée, de l'homme, et, d'autre part, son achèvement, le repos atemporel en Dieu évoqué au premier livre des *Confessions*<sup>1</sup>. Cette opposition se développe dans un double réseau conceptuel qui traverse la totalité de l'œuvre eckhartienne et trouve son point d'ancrage dans les deux sources épistémiques du Thuringien : la Bible, d'une part, et Aristote – ou plutôt l'aristotélisme – de l'autre<sup>2</sup>.

La grille d'analyse que nous construirons au cours des pages qui viennent peut être appelée « (méta-)physicaliste », dans la mesure où elle interprètera toute proposition à la lumière de cette tension observée entre mouvement et achèvement, trouble et repos – en un mot, pour Eckhart : entre physique et métaphysique. Comme l'a souligné Kurt Flasch<sup>3</sup>, le peu d'importance généralement attribué par les commentateurs au rapport qu'entretient Eckhart à la physique s'inscrit en porte-à-faux vis-à-vis d'affirmations explicites du Thuringien, faisant d'une certaine

---

<sup>1</sup> *Conf.* I,1 : « [...] fecisti nos ad te et inquietum est cor nostrum donec requiescat in te. » (BA 13, p.272)

<sup>2</sup> Comme nous aurons l'occasion de le voir, l'augustinisme d'Eckhart ne se distingue pas réellement de son aristotélisme : à la suite de Dietrich de Freiberg (« C'est cela même que nous trouvons, <exprimé> en d'autres termes mais ne différant pas selon l'opinion, chez les philosophes, qui distinguent dans notre intellect l'intellect agent de l'intellect possible, de telle sorte que l'intellect agent chez les philosophes est la même chose que le <fond> caché de la pensée chez Augustin; et l'intellect possible chez les philosophes est la même chose que la cogitative extérieure chez Augustin. Il ressort de cela que tout ce qu'a dit le Philosophe au sujet de l'intellect agent et <de l'intellect> possible, se vérifie totalement du fond caché de l'âme et de la cogitative extérieure selon Augustin; et inversement. » (« Istud est, quod quamvis verbis aliis, non tamen in sententia discrepans invenimus apud philosophos, qui distinguunt in intellectuali nostro intellectum agentem ab intellectu possibili, ut idem sit intellectus agens apud philosophos, quod abditum mentis apud Augustinum, et intellectus possibilis apud philosophos idem, quod exterius cogitativum secundum Augustinum. Quod ex eo patet, quod, quidquid umquam Philosophus tractavit de intellectu agente et possibili, totum verificatur de abdito mentis et extreriore cogitativa secundum Augustinum et e converso. ») (*De visione beatifica*, « Prooemium » §5 in *Opera omnia I : Schriften zur Intellekttheorie*, Felix Meiner, Hamburg, 1977, p.14)), Eckhart voit dans les noétiques aristotélicienne et augustinienne deux formulations d'une même vérité. Plus encore, plusieurs affirmations augustinienne sont éclairées d'autorités aristotéliciennes qui les investissent d'un sens nouveau – notamment en ce qui a trait aux images et au caractère relationnel de la connaissance : « Solution. J'ai dit cela même que dit Augustin dans le livre de *La trinité*, au livre IX, chapitre 12, <à savoir> qu'entre la chose connue et le connaissant est générée une progéniture commune à l'un et l'autre. Semblablement, entre le cogité et le cogitant, entre l'amant et l'aimé. » (« Solutio. Dixi hoc quod Augustinus dicit libro *De trinitate* IX c.12 quod inter rem cognitam et cognoscentem generatur proles communis utique. Similiter inter cogitatum et cogitantem, inter amantem et amatum. ») (*Proc. Col.* II §88, *LW V*, p.339)) Comme nous aurons l'occasion de le voir, se joue dans un extrait comme celui-ci une certaine aristotélisation de l'autorité augustinienne derrière laquelle nous sommes ici invités à lire le principe d'identité en acte du connaissant et du connu.

<sup>3</sup> *Maître Eckhart : Philosophe du christianisme*, Paris, Vrin, 2012, pp.200 sqq

perspective physicaliste le socle épistémique de son œuvre autant de commentateur que de prédicateur (pour peu qu'une différence entre ces deux fonctions existe réellement dans son esprit<sup>4</sup>).

## 1.1. Physique et prédication

Plusieurs lieux textuels importants – certains issus de l'œuvre allemande, d'autres issus de l'œuvre latine – nous informent de l'intention de notre auteur, de présenter une lecture que l'on appellera physicaliste des propositions de la foi chrétienne :

Je veux vous démontrer ce discours par des propositions naturelles, afin que vous puissiez saisir par vous-mêmes que cela est ainsi, bien que je croie plus l'Écriture que moi-même. Mais cela vous convient davantage et mieux à partir de propositions démontrables<sup>5</sup>.

Ainsi, selon ce <qui vient d'être dit>, c'est de manière tout à fait appropriée que l'on explique l'écriture sainte de telle sorte que s'accordent avec elle ces choses que les philosophes ont écrites au sujet des choses de la nature et de leurs propriétés, précisément parce que d'une source une et d'une racine une procède de la vérité tout ce qui est vrai, ou bien dans l'être, ou bien dans le connaître, dans l'écriture et dans la nature<sup>6</sup>.

Dans l'explication de ces paroles, et des autres qui suivent, l'intention de l'auteur est, comme dans toutes ses explications, d'expliquer à l'aide des raisons naturelles des philosophes ces vérités qu'affirme la foi chrétienne et l'Écriture de l'un et l'autre des Testaments [...] De plus, l'intention de cette œuvre est de montrer de quelle manière la vérité des principes et des conclusions, et des propriétés des choses de la nature sont clairement indiquées – « qu'entende celui qui a des oreilles pour entendre ! » – dans ces mots de l'écriture sainte, que l'on explique par ces raisons naturelles. Par ailleurs, on posera également certaines explications d'ordre moral<sup>7</sup>.

---

<sup>4</sup> De fait, on rappellera que l'*Opus sermonum* était pour lui une partie de l'*Opus expositionum* : « La troisième œuvre, à savoir celle des expositions, est divisée en deux parties. Puisque l'auteur a médité et expliqué de manière particulièrement détaillée certaines autorités de l'un et l'autre testament dans ses sermons, il lui a plu d'en expliquer d'autres séparément et d'appeler cela *Œuvre des sermons*. De plus, l'œuvre des expositions se divise selon le nombre et l'ordre des livres de l'Ancien et du Nouveau Testament, dont les autorités sont expliquées. » (« Opus vero tertium, scilicet expositionum, in duo dividitur. Quia enim nonnullas auctoritates utriusque testamenti in sermonibus specialiter diffusius auctor pertractavit et exposuit, placuit ipsi alias seorsum exponere et hoc opus sermonum nominari. Adhuc autem opus expositionum subdividitur numero et ordine librorum veteris et novi testamenti, quorum auctoritates in ipso exponuntur. » (*Prol. Gen.* §6, *LW I*, p.151). Plusieurs sermons allemands, également, se présentent comme des commentaires des autorités mobilisées, adoptant un style certes plus personnel, plus oral, adapté au public de la prédication vernaculaire, mais généralement tout aussi ancré dans les sources philosophiques et théologiques que maniait Eckhart dans son travail universitaire.

<sup>5</sup> Maître Eckhart, *Pr.* 101 : « Ich wil iu dise rede bewaeren mit natiurlîchen reden, das ir ez selber möhet grîfen, daz ez alsô ist, wie ich doch der schrift mê gloube dan mir selber. Aber ez gât iu mê in baz von bewaerter rede. » (*DW IV*, p.342) Maître Eckhart, *Sermon allemand* 9 (Trad. Mangin, pp.96-97)

<sup>6</sup> *In Ioh.* §185 : « Secundum hoc ergo convenienter valde scriptura sacra sic exponitur, ut in ipsa sint consona, quae philosophi de rerum naturis et ipsarum proprietatibus scripserunt, praesertim cum ex uno fonte et una radice procedat veritatis omne quod verum est, sive essendo sive cognoscendo, in scriptura et in natura. » (*LW III*, pp.154-155)

<sup>7</sup> *In Ioh.* §2-3 : « In cuius verbi expositione et aliorum quae sequuntur, intentio est auctoris, sicut et in omnibus suis expositionibus, ea quae sacre asserit fides christiana et utriusque testamentis scriptura, exponere per rationes naturales philosophorum [...] Rursus intentio operis est ostendere, quomodo veritates principiorum et conclusionum et

Le premier passage est extrait du sermon allemand 9 ; il présente le choix de démontrer par des propositions physiques le discours sur la Naissance comme un choix d'ordre rhétorique, avançant qu'il est préférable à son auditoire de comprendre ces vérités de manière physique (philosophique) puisque ces propositions sont démontrables et donc, lui semble-t-il, plus accessibles. Pour l'essentiel, le sermon s'intéresse au fonctionnement de l'âme, de ses puissances et des images qu'elle accueille en elle, et au lien existant entre image(s) et béatitude. On soulignera ici que, s'il ne semble pas évident au lecteur contemporain que la psychologie puisse être chez Eckhart – comme elle l'était chez Averroès<sup>8</sup> – une « discipline » relevant de la physique, il ne fait pourtant aucun doute pour le Thuringien que l'âme, principe d'acte dans le composé humain, est fermement inscrite dans la nature. L'âme est avant tout principe de vie – vie intérieure, pour sa partie la plus élevée, vie extérieure, pour ses puissances. L'âme fait partie de la nature et cela même – c'est ce que nous chercherons à démontrer – lorsqu'elle transcende une certaine nature.

Le second passage, issu du §185 du commentaire de Jean, défend l'unité indivisible de la vérité et donc l'origine absolument unique de toute vérité, quelle que soit la formulation qu'elle trouve. La pensée des philosophes, nous dit Eckhart, doit être interprétée de manière à ce que ressorte son ancrage dans cette vérité primordiale.

Le troisième passage, extrait du *Prooemium* du commentaire de Jean, adopte une perspective moins rhétorique qu'épistémologique; il nous dit 1. Que les vérités des deux testaments sont démontrables par les « raisons naturelles des philosophes »; 2. Que les principes, conclusions et propriétés des choses naturelles sont indiquées dans la Bible; et 3. Que dans tous ses commentaires, son objectif est de procéder à une explication naturaliste de la vérité de la foi chrétienne. S'il n'est pas exclu que le choix de cette méthode pour l'explication des propositions de foi soit conditionné par des soucis d'ordre principalement rhétorique, ce souci n'intervient certainement pas, dans l'esprit d'Eckhart au détriment de la vérité elle-même : il ne serait pas question pour lui de présenter de manière naturaliste la foi chrétienne pour le profit d'un certain auditoire, là où une telle présentation ferait en quelque manière violence à la vérité révélée. Plutôt,

---

proprietatum naturalium innuuntur luculenter – « qui habet aures audiendi! » – in ipsis verbis sacrae scripturae, quae per illa naturalia exponuntur. Interdum etiam ponuntur expositiones aliquae morales. » (*LW* III, p.4)

<sup>8</sup> *DA* III comm. 17 : « [...] consideratio de anima est consideratio naturalis, quia anima est unum entium naturalium [...] » (Averroes, *Commentarium magnum in aristotelis de anima libros*, ed. Crawford, Cambridge, 1953, p.436)

la vérité elle-même autorise à lire la Bible à travers le prisme des arguments et propositions naturelles des philosophes.

Pour Eckhart, la Bible, exprimant la parole divine, est la source unique de toute vérité, et par conséquent de tout savoir. Cette conception de la révélation en fait la science suprême – une science qui, la vérité étant une, n’entre pas en conflit avec la science aristotélicienne mais l’inclut plutôt en son sein. Leur compatibilité est telle que la pensée du Thuringien rend l’aristotélisme difficile à différencier du christianisme.

Il développe ainsi une épistémologie qui lie l’une à l’autre la science aristotélicienne et la révélation biblique : c’est par cette dernière que sont compréhensibles à titre de phénomènes naturels les différents types de relations existant entre la créature et le créateur. La Bible en effet présente par l’unité de la *lex vetus* et la *lex nova* une vérité *une* portant sur le monde naturel et la *recreatio* à laquelle il est ordonné<sup>9</sup> ; elle présente une théorie du mouvement et de son achèvement, une (méta-)physique.

D’une part, on y trouve le récit de la création, conçue comme une mise en mouvement, causalité efficiente : le monde est mouvement (acte inachevé, imparfait) et inquiétude, et l’étant y est jeté par l’acte créateur. La création projette hors de Dieu ce qui est créé – « hors » de Dieu et donc dans la multiplicité, le nombre, et dans le temps, ce « nombre du mouvement<sup>10</sup> » *quod vetus facit*<sup>11</sup>. La créature, appartenant au monde, évoluant dans le temps, est marquée par le vieillissement et par un trouble qui ne pourra s’apaiser dans le monde puisque « en-deçà de Dieu rien ne nous suffit<sup>12</sup> » et puisqu’il n’y a « rien de nouveau sous le soleil<sup>13</sup> », rien qui en soit soumis au vieillissement, rien qui soit « recréé », rénové, restauré :

Ces deux <facultés> en nous, à savoir la sensible et la rationnelle, sont le vieil homme, l’homme terrestre, qui se corrompt, qui est temporel; « le temps rend vieux », comme le dit le Philosophe, et « rien de nouveau sous le soleil », Ecclésiaste 1[,10]. C’est pourquoi l’Ancien Testament promet des récompenses temporelles et corruptibles; lui succède la loi nouvelle, qui

---

<sup>9</sup> *Proc. Col. II* §32: « L’œuvre de la nature et de la création est ordonnée à l’œuvre de la grâce et de la récréation. » (« Opus naturae et creationis ordinatur ad opus gratiae et recreationis. » (*LW V*, p.)) ; §62: « C’est pourquoi l’œuvre de création de la nature est ordonnée à l’œuvre de récréation de la grâce, le matériel au formel, la matière à la forme, le passif à l’actif, la femme à l’homme, selon <la première épître aux> Corinthiens 11[,9] : « l’homme n’a pas été créé pour la femme, mais la femme pour l’homme ». » (« Hinc est quod opus creationis naturae ordinatur ad opus recreationis gratiae, materiale ad formale, materiam ad formam, passivum ad activum, mulier ad virum, Cor. 11: « non est creatus vir propter mulierem, sed mulier propter virum ». » (*Ibid.*, p.332))

<sup>10</sup> *Phys. IV*,11 219b1

<sup>11</sup> *Phys. IV*,12 221a31

<sup>12</sup> *Sermo XXVII* §270 : « rien ne nous suffit en-deçà de Dieu » (« nihil sufficit nobis citra deum » (*LW IV*, p.246))

<sup>13</sup> Ecclésiaste 1,9

ne se corrompt pas et à laquelle ne succède aucune autre. Elle promet non pas des choses qu'on voit, et qui sont temporelles, mais des choses éternelles et invisibles, selon ce passage : « l'œil ne voit pas, mon Dieu, sans toi », Ésaïe 64[4]. Or, la faculté rationnelle, la raison, est l'homme nouveau, intérieur, céleste, qui ne se corrompt pas mais « est rénové de jour en jour », [2] Corinthiens 4[16]; et pour cela il est nécessaire que cet homme éternel soit au-dessus du soleil, divin et un trésor « dans des vases d'argile », [2] Corinthiens 4[7]<sup>14</sup>.

D'autre part, la Bible présente précisément cette parole qui constitue l'aboutissement des tribulations temporelles de l'homme, de son existence matérielle et vieillissante : un être restauré et pleinement rationnel s'engendrant dans l'âme méritante pour y prononcer la parole du Père.

Concevoir la Bible comme la source de toute vérité et donc de toute science implique la construction d'un discours épistémologique; celui-ci, en raison de la nature même de la révélation, comporte deux visages, deux témoignages ordonnés l'un à l'autre :

C'est pour cela que pour une chose unique, il y a une démonstration unique qui en fait connaître la vérité, en témoigne, et que celle-ci ne comporte que deux témoins ; or, rien n'empêche les syllogismes topiques, démontrant au sujet d'une chose ce qui est probable et vraisemblable, d'être nombreux. De même, rien n'empêche d'être nombreux les accidents et les effets ou les produits d'une chose, à partir desquels argumente et témoigne le < syllogisme > topique. Or, le vrai et le vraisemblable sont aussi éloignés l'un de l'autre que l'intellect et le sens, comme le dit Augustin au livre III *Contre les Académiciens*. Aussi, d'après son nom même, l'intellect reçoit et connaît son objet dans ses principes substantiels, qui sont seulement au nombre de deux : le genre et la différence. Reflétant cela de manière imagée, le seigneur a envoyé ses disciples en paires « au-devant de lui dans toute la cité et le lieu, où il devait venir », selon Luc 10[1]. La face du seigneur est la connaissance de la vérité. C'est pourquoi la métaphysique, dont le sujet est l'être en tant qu'être, considère seulement les deux causes intrinsèques ; la physique, en revanche, dont le sujet est l'être mobile en tant qu'il est mobile, ne contemple pas seulement les deux causes intrinsèques, mais aussi les causes extrinsèques < des choses >. Or, les témoins de quelque chose que ce soit sont les causes qui lui sont propres<sup>15</sup>.

---

<sup>14</sup> *In Ex.* §224 : « Ista duo in nobis, scilicet sensitivum et rationale, sunt homo vetus, exterior et terrenus, qui corrumpitur, temporalis enim est; « tempus autem vetus facit », ut ait philosophus, et « nihil sub sole novum », Eccl. 1. Propter quod et vetus testamentum promittit temporalia et corruptibilia. Et ipsi succedit lex nova, quae non corrumpitur, nec ipsi succedet alia. Promittit non quae videntur et temporalia sunt, sed aeterna et invisibilia, secundum illud: « oculus non vidit, deus, absque te », Is. 64. Rationale vero sive ratio est homo novus, interior, caelestis, qui non corrumpitur, sed « renovatur de die in diem », Cor. 4; et ideo necessario iste homo aeternus est et supra solem est, divinus est, thesaurus « in vasis fictilibus est », Cor. 4. » (*LW* II, p.187)

<sup>15</sup> *In Ioh.* §443: « Ad hoc facit quod unius rei est una demonstratio faciens scire verum, dans testimonium, et haec duos tantum habet testes; syllogismos autem topicos ostendentes probabilitatem rei et verisimile nihil prohibet plures possunt esse. Nam et accidentia et effectus sive producta unius rei nihil prohibet esse plura, ex quibus arguit et testatur topicus. Verum autem et verisimile distant sicut intellectus et sensus, ut ait Augustinus *Contra Academicos* III. Intellectus etiam iuxta nomen suum obiectum suum accipit et cognoscit in suis principiis substantialibus, quae tantum sunt duo: genus et differentia. In figura huius misit dominus binos discipulos « ante facem suam in omnem civitatem et locum, quo erat ipse venturus », Lucae 10. Facies domini veritatis notitia est. Hinc est quod metaphysica, cuius subiectum est ens in quantum ens, duas tantum causas intrinsecas considerat; physica autem, cuius subiectum est ens mobile in quantum mobile, non duas tantum intrinsecas, sed etiam extrinsecas causas speculatur. Testes autem uniuscuiusque rei propriae sunt causae ipsius. » (*LW* III, p.379-380)

De ce qui précède, il ressort que l'évangile et la loi ancienne se comportent l'un par rapport à l'autre comme <les syllogismes> démonstratif et topique, comme le métaphysicien et le physicien : l'Évangile contemple l'être en tant qu'être. Or, nous disons être ces choses qui par leur nature même sont incorporelles et des substances immuables existant par la raison, comme le dit Boèce au premier livre de *L'arithmétique* et au livre II de *La musique*. [2] Corinthiens 4[,18] : « nous ne contemplons pas les choses que l'on voit, mais celles que l'on ne voit pas ». L'Évangile promet des <récompenses> éternelles, la loi ancienne des <récompenses> temporelles. Ainsi, il en ressort, comme il est souvent dit dans nos commentaires, que c'est d'un même canal que s'écoule la vérité et l'enseignement de la théologie, de la philosophie naturelle, morale, de l'art des choses qui peuvent être produites et de celles qui peuvent être contemplées, et aussi du droit positif, selon ce passage du Psaume [16,2] : « de ton visage procède mon jugement<sup>16</sup>. »

C'est toute une série d'équivalences et d'oppositions qui se met ici en place dans les trois extraits rapportés ci-haut, laquelle série d'équivalences est destinée à délimiter les contours de deux réseaux conceptuels que leur unité complémentaire oppose :

<i>Lex vetus</i>	<i>Lex nova</i>
Mouvement	Repos
Physique (quatre causes)	Métaphysique (causes intrinsèques)
<i>Ens mobile</i>	<i>Ens in quantum ens</i>
<i>Temporalia</i>	<i>Aeterna</i>
Topique	Démonstration
Accident/effet	Essence/substance

Eckhart procède ici par analogie. Principalement, et cela sera d'un grand intérêt pour la suite de notre propos, il établit un rapport d'identité entre la relation qu'entretiennent *lex vetus* et *lex nova*, et celle qu'entretiennent physique et métaphysique. De cette identité dans la relation unissant les deux testaments et les deux sciences, nous aimerions dériver une identité entre ces deux sciences elles-mêmes et les deux testaments, notre argument s'énonçant ainsi :

<sup>16</sup> *Op.cit.* §444 : « De praemissis patet quod evangelium et lex vetus se habent ad invicem sicut demonstrator et topicus, sicut metaphysicus et physicus: evangelium contemplatur ens in quantum ens. Esse autem dicimus illa quae ipsa quidem natura incorporea sunt et immutabilis substantiae ratione vigentia, ut ait Boethius I *Arithmeticae* et II *Musicae*. Cor. 4: « nobis non contemplantibus ea quae videntur, sed ea quae non videntur. Quae enim videntur, temporalia sunt; quae autem non videntur, aeterna sunt ». Promittit evangelium aeterna, lex vetus temporalia. Patet ergo, sicut frequenter in nostris expositionibus dicitur, quod ex eadem vena descendit veritas et doctrina theologiae, philosophiae naturalis, moralis, artis factibilium et speculabilium et etiam iuris positivi, secundum illud Psalmi: « de vultu tuo iudicium meum prodeat ». » (pp.380-381)



1. La physique a pour sujet l'*ens mobile* et la métaphysique a pour sujet l'*ens in quantum ens*
2. Or, le rapport entre *lex vetus* et *lex nova* est le même que celui entre physique et métaphysique
3. L'Évangile a pour sujet l'*ens in quantum ens* [et donc la *lex vetus* aura pour sujet l'*ens mobile in quantum mobile*]
- C. La *lex vetus* est une physique [ou plutôt la physique par excellence] et la *lex nova* est une métaphysique [ou plutôt la métaphysique par excellence]

Bien que le texte du commentaire de Jean ne le dise pas explicitement, nous nous permettons ici d'ajouter à la prémisse 3 l'idée selon laquelle le sujet de la *lex vetus* n'est autre que l'*ens mobile in quantum mobile*<sup>17</sup> : si le passage reste muet à ce sujet, sa contextualisation au sein des réseaux conceptuels ici délimités, de même que l'application à ce cas précis du type d'inférence transitive qu'emploie souvent Eckhart nous autorise à expliciter cette idée qui ne contredit aucunement l'esprit de sa pensée.

Par ailleurs, deux observations préliminaires doivent être ici faites au sujet de ces couples d'opposés.

La première est qu'ils s'agencent les uns aux autres de manière à constituer deux blocs notionnels unifiés dans une relation de transitivité. Ainsi, si la *lex nova* est le vis-à-vis de la *lex vetus*, elle est également l'opposé de l'*ens mobile* et de l'argumentation topique : le Nouveau Testament, donc, a valeur de démonstration, là où l'Ancien Testament argumente par topiques ou à partir de propriétés accidentelles<sup>18</sup> (c'est-à-dire à partir de l'être imparfait, subordonné à sa fin, ancré dans la multiplicité).

Le lecteur pourrait au premier abord s'étonner de cette bipartition, qui semble contredire l'affirmation du *sermon allemand* 9, rencontrée plus haut, et voulant que les propositions naturelles soient « démontrables » et par conséquent plus accessibles à l'auditoire du sermon :

---

<sup>17</sup> Si Eckhart estime que la physique étudie les quatre causes (efficiente, finale, matérielle et formelle) et que la métaphysique étudie les seules causes formelle et matérielle, il ne faut pas croire à un recoupement d'objet entre ces deux sciences : la physique n'étudie la forme qu'en tant qu'elle est le principe interne du mouvement de l'être naturel – qu'elle est la « nature » au sens que donne à ce terme *Physique* II,1 192b12-192b24 : « Or, toutes ces choses se montrent différentes de celles qui ne sont pas constituées par nature. Chacune de celles-là, en effet, possède en elle-même un principe de mouvement et d'arrêt, les unes quant au lieu, d'autres quant à l'augmentation et à la diminution, d'autres quant à l'altération [...] parce que la nature est un certain principe, à savoir une cause du fait d'être mù et d'être en repos pour ce à quoi elle appartient immédiatement par soi [...] » (trad. Pellegrin, pp.115-116). Le physicien, donc, ne considère la forme qu'en tant qu'elle meut, là où le métaphysicien la considère en elle-même.

<sup>18</sup> MOJSISCH, B., *Meister Eckhart: Analogy, univocity, unity*, pp. 6 sqq

Je veux vous démontrer ce discours par des propositions naturelles, afin que vous puissiez saisir par vous-mêmes que cela est ainsi, bien que je croie plus l'Écriture que moi-même. Mais cela vous convient davantage et mieux à partir de propositions démontrables<sup>19</sup>.

Comment, en effet, les propositions du naturaliste peuvent-elles être « démontrables » si la physique ne possède qu'un statut épistémique dialectique ? – une affirmation que confirme le §185 du commentaire de Jean :

Est identique ce qu'enseignent Moïse, le Christ et le Philosophe, ne différant que selon le mode, c'est-à-dire en tant que <le premier> est crédible, <le troisième> probable ou vraisemblable, et <le second> vérité<sup>20</sup>.

Le syntagme *bewærter rede* que la traduction Mangin du sermon allemand 9 rend par « propositions démontrables », est constitué du participe prétérit du verbe *bewæren*, lequel peut signifier « démontrer » au sens de « faire ressortir la vérité » – c'est d'ailleurs le sens que l'on peut donner à l'infinitif utilisé au début du même passage. L'emploi du participe passé *berwaeret* en fin de phrase semble suggérer *prima facie* que les *rede* qu'emploiera Eckhart sont « démontrées » : « Ich wil iu dise rede **bewaeren** mit natürlîchen reden, das ir ez selber möhet grîfen, daz ez alsô ist, wie ich doch der schrift mê gloube dan mir selber. Aber ez gât iu mê in baz von **bewærter** rede. »

---

<sup>19</sup> *Sermon allemand 9*, trad. Mangin, pp.96-97. *Supra* note 5 pour le texte MHA.

<sup>20</sup> *In Ioh.* §185 : « Idem ergo est quod docet Moyses, Christus et philosophus, solum quantum ad modum differens, scilicet ut credibile, probabile sive verisimile et veritas. » (*LW III*, p.155) Pour Élisabeth Boncour, ce passage n'affirme pas l'identité de Moïse et d'un discours crédible, du Philosophe et d'un discours vraisemblable, du Christ et d'un discours vrai; non pas identité mais « accord » (en un sens presque musical) : « Entre le discours philosophique et l'Écriture, il n'y a pas assimilation mais concordance, symphonie, consonance. L'interprétation par les raisons naturelles n'est pas à concevoir sur le mode d'un traité de philosophie. Le commentaire entend être rationnel parce que plusieurs rationalités sont possibles : si elles peuvent parfois se confondre, elles ne se recourent pas nécessairement. » (p.85) Si nous acceptons l'idée d'une multiplicité des rationalités, le passage semble pourtant indiquer une gradation de ces rationalités selon leur entrée dans la vérité (et semble à cet égard placer le Philosophe au-dessus de Moïse). Il semble qu'il faille envisager une certaine limite à la thèse de la multiplicité des rationalités, chez un auteur pour qui la vérité est absolument une, et pour qui ce qui est vrai est ce qui est « dans » le vrai, comme l'a mis en lumière J. Casteigt (*Connaissance et vérité chez Maître Eckhart*, pp.68-72). Moïse et le Philosophe s'approchent de la vérité mais lui demeurent extérieurs; ainsi, sur le plan épistémique, ces discours ne sont pas « dans » le vrai mais expriment extérieurement une vérité qui ne peut être réellement connue qu'intérieurement – qui doit, chez eux, être tenue pour vraisemblable ou digne d'être crue. Mais faudrait-il comprendre par conséquent que le discours philosophique qui sert à l'exégèse n'atteint pas la pleine vérité de la Révélation qu'il a pourtant pour fonction d'expliquer de manière à la rendre communicable? Quelle serait l'utilité d'un tel discours, qui tomberait toujours en-deçà de son objet? Il nous semble probable que pour Eckhart, les philosophèmes qu'il emploie pour expliquer le cadre général de la nature et la Trinité elle-même – l'opposition entre acte et puissance – ne sont pas seulement vraisemblables mais vrais. Pour nous, la « vraisemblance » de la pensée aristotélicienne – de la pensée philosophique – est à trouver dans la lettre de son expression et non dans le contenu de son enseignement qui, lui, reflète cette vérité que qu'enseigne le Nouveau Testament.

Pour nous, la double occurrence du verbe *bewaeren* pose un réel problème herméneutique : attribuer le même sens à ces deux occurrences du terme confèrerait au passage un caractère pléonastique. L'objectif d'Eckhart serait-il donc ici de démontrer les vérités qu'il souhaite communiquer à son public à l'aide de propositions démontrables – ou, pour garder le participe prétérit du texte original, des « propositions démontrées »? En quoi le fait que ces propositions « aient été démontrées » devrait-il être de quelque secours que ce soit pour le public du sermon – public auquel le Maître promet justement un type de discours qu'il pourra comprendre par lui-même<sup>21</sup> ? Cela semble contre-intuitif : un tel énoncé d'intention semble communiquer bien peu d'information concrète au public du sermon, sur la nature du discours qu'il s'apprête à entendre.

Qui plus est, la traduction faisant des propositions naturelles des propositions « démontrables » implique que ce statut leur est attribué par opposition à des propositions « indémontrables » : la physique serait-elle ainsi plus scientifique qu'une Révélation jugée inaccessible à la raison ? Il semble improbable que cette optique ait été celle de la pensée eckhartienne, au vu des considérations épistémologiques du commentaire de Jean : si la vérité divine doit être vécue plutôt que dite (puisque l'absolue simplicité de l'être divin ne peut être saisie adéquatement par la connaissance abstractive de l'homme, ni exprimée adéquatement par le langage), il n'en demeure pas moins que la connaissance la plus vraie et la plus « rationnelle » est celle qui connaît Dieu en lui-même et non par ses seuls effets. Le discours qui exprime une telle connaissance – en l'occurrence l'Évangile – ne peut être que le discours le plus démonstratif qui soit dans la mesure où la démonstration prend pour point de départ « des affirmations vraies et premières<sup>22</sup> ». Quelles affirmations pourraient-elles être plus vraies et plus principiellles que celles enseignées par le Verbe de Dieu lui-même ?

La traduction Pfister – seule autre traduction française du même sermon – fait plutôt le pari de rendre *bewærter rede* par « discours argumenté<sup>23</sup> ». Si cette traduction s'éloigne de l'idée de vérité présente dans le texte moyen-haut allemand, elle présente l'avantage d'éviter les problèmes

---

<sup>21</sup> De fait, le lecteur aura remarqué que le passage oppose cette compréhension promise au public à la foi qu'Eckhart lui-même accorde à l'Écriture ; lorsque confronté au §185 de l'*expositio in Iohannem*, le sermon 9 semble effectivement mobiliser deux des trois catégories épistémiques vues plus haut : le crédible et le vraisemblable.

<sup>22</sup> Aristote, *Topiques* I,1 100a27, Trad. Bruschiwig & Hecquet, Paris, GF-Flammarion, 2015, p.67

<sup>23</sup> « Je veux établir pour vous ce propos sur une argumentation naturelle, afin que vous puissiez saisir par vous-mêmes que les choses sont bien ainsi. Même si je crois plus en les Écritures qu'en moi-même, vous le comprendrez davantage et mieux par un discours argumenté. » (Maître Eckhart, *Sur la naissance de Dieu dans l'âme*, Arfuyen, Paris-Orbey, p.39)

soulevés par l'expression « propositions démontrables », laquelle, répétons-le, introduit accidentellement l'implication que les propositions de l'Écriture sont indémontrables – ce qui semble contredire les passages qui sont pour nous fondateurs du cadre épistémologique eckhartien. Pourtant, « discours argumenté » ne nous semble pas non plus une traduction satisfaisante. On ne voit pas, en effet, *a priori*, comment le discours « naturel » (*natiürlich*) serait de soi plus « argumenté » que les Écritures auxquelles on cherche ici à l'opposer ; les Écritures, s'il faut en croire le commentaire de Jean 8,17 (*duorum hominum testimonium verum est*) auquel nous voulons ici donner préséance, présentent bel et bien un discours argumenté. En toutes choses, le témoignage le plus vrai est celui que donnent le Père et le Fils<sup>24</sup>; par ailleurs, celui du Fils doit par lui-même suffire, en tant qu'il est Fils et tient tout ce qu'il est du Père dont il manifeste l'être<sup>25</sup>. Or, cette unité dédoublée est reflétée dans l'argumentation démonstrative qui ne comporte que deux prémisses nécessaires et suffisantes pour exprimer la définition – l'essence – de la chose à connaître<sup>26</sup>. L'Évangile apparaît ainsi comme le discours démonstratif par excellence et il nous semble improbable qu'Eckhart ait pu défendre d'une part une théorie faisant de la *lex nova* un discours proprement scientifique; et d'autre part l'idée selon laquelle ce qui rend les propositions naturelles plus adaptées au public de sa prédication est le fait qu'elles sont « argumentées » ou « démontrables ». Si le maître estime effectivement les « propositions naturelles » plus adaptées à son auditoire, la raison de ce parti pris nous semble se trouver ailleurs.

La traduction italienne de Loris Sturlese<sup>27</sup> rend quant à elle le même syntagme non par « propositions démontrables » mais par *discorso dimostrativo* – « discours démonstratif » –, ce qui, de fait, inscrit le discours en question dans les catégories épistémologiques aristotéliennes mais qui semble contredire les catégories eckhartiennes que nous essayons ici de faire ressortir. De fait, les arguments « naturels » qu'Eckhart affirme employer dans le sermon 9 appartiennent – s'il faut en croire son commentaire à l'Évangile de Jean – à l'Ancien Testament et à la physique : à un type de discours, donc, qui n'est pas démonstratif mais crédible ou probable.

Ce qui, dans l'épistémologie aristotélienne, est « probable » est ce qui possède un statut dialectique – ce qui ne peut faire l'objet d'une démonstration au sens scientifique, ce dont ni la vérité ni la fausseté ne peuvent être établies hors de tout doute. De fait, s'il faut en croire les

---

<sup>24</sup> *In Ioh.*, §435, p.372

<sup>25</sup> *In Ioh.* §436, pp.373-374

<sup>26</sup> *In Ioh.* 443, p.379

<sup>27</sup> Maître Eckhart, *Les 64 prediche sul tempo liturgico*, trad. Sturlese, Bompiani, Milano, 2014, p.137

*Topiques*, ce qui est « probable » est, entre autres, ce qui emporte l'adhésion du grand nombre<sup>28</sup> – ce qui, donc, est susceptible de paraître intuitivement compréhensible au grand public destinataire de la prédication eckhartienne. Il nous semble ainsi qu'en expliquant la vérité néotestamentaire de l'Incarnation à l'aide de propositions naturelles, Eckhart emploie un type de discours que son public est susceptible de saisir plus aisément que des propositions « mystiques », c'est-à-dire des propositions vraies, exprimant la Vérité, qui est, elle, « cachée » (lire : intérieure<sup>29</sup>).

Au demeurant, les sermons allemands 102 et 108 affirment respectivement que la croyance est l'apanage des « gens frustes<sup>30</sup> » et que les affirmations les plus complexes n'ont pas besoin d'être comprises par tous<sup>31</sup>. Il semble qu'aux yeux d'Eckhart, le public des sermons ne soit pas – du moins pas dans sa totalité – du type qui est déjà entré dans la vérité, du type qui connaisse déjà complètement la vérité.

Finalement il nous faut nous attarder sur la catégorisation eckhartienne du type de discours qu'il s'apprête à livrer à son auditoire : ces propositions, nous dit-il, sont d'ordre physique. Or, le lecteur contemporain peut avoir des raisons de présumer que des propositions physiques seraient plus accessibles à sa raison que les propositions « mystiques » et hautement spéculatives qu'il s'attend à lire lorsqu'il s'attaque à la prédication allemande eckhartienne. Mais il n'est pas du tout évident que l'association entre « physique » et « compréhensible à un grand public » se fonde chez Eckhart sur les mêmes raisons qui la fondent dans l'esprit du lecteur contemporain ; surtout lorsque confrontée à la suite du texte, laquelle déploie une théorie psycho-noétique aristotélisante sophistiquée qui semble tout sauf simple, claire et évidente. En définitive, s'il est malaisé de spéculer sur ce qui pouvait sembler clair, intuitivement compréhensible, au public de la prédication

---

<sup>28</sup> *Auctoritates aristotelis* §11 : Probabilia sunt quae videntur omnibus, aut pluribus, vel sapientibus et his, vel omnibus, vel pluribus, vel maxime notis et probabilioribus. (p.322)

<sup>29</sup> *Penser au Moyen âge*, p.302

<sup>30</sup> « Les gens frustes doivent le croire, les gens éclairés doivent le savoir. » (trad. Ancelet-Hustache & Mangin, p.619) ; « Und di zist groben liuten ze gloubenne und erliuhten ze wizzenne. » (*DW* II, p.253)

<sup>31</sup> « Que celui qui ne comprend pas ce discours ne s'en afflige pas dans son cœur. Tout le temps que l'homme n'est pas semblable à cette vérité, il ne peut pas comprendre ce discours, car c'est une vérité sans voile qui est venue directement du cœur de Dieu. » (trad. Ancelet-Hustache & Mangin, p.652) ; « Wer dise rede niht enverstât, der enbekumber sîn herze niht dâ mite. Wan als lange der mensche niht glich enist dirre wârheit, als lange ensol er diese rede niht verstan; wan diz ist ein unbedahtiu wârheit, diu dâ komen ist ûz dem herzen gotes âne mittel. » (*DW* II, p.506) On soulignera que le syntagme *âne mittel* que la traduction française rend par « directement » évoque pour nous la formulation latine *sine medio*, laquelle, incidemment, évoque un contexte plus explicitement aristotélisien : une forme est unie « sans milieu » à la matière qui lui correspond, dans laquelle elle a été acquise après une préparation qui constitue, de fait, une médiation. L'union *âne mittel* avec Dieu est pour nous à penser sur le mode de l'agent et du patient; nous y reviendrons.

vernaculaire eckhartienne, il nous semble raisonnable de poser que le simple fait d'appartenir au champ de la physique ne suffit pas en tant que tel à rendre le discours du sermon 9 facile d'accès.

Plutôt, si ce discours convient à ce type de public, c'est qu'il s'agit d'un discours « probable », « crédible », un discours infra-scientifique comme celui de Moïse et du Philosophe<sup>32</sup>, (lequel, en ce qui a trait aux choses divines, tient un discours « vraisemblable » et non discours pleinement vrai<sup>33</sup>). Eckhart souhaite ici illustrer son affirmation en procédant à une argumentation non pas démonstrative, « démontrée », démontrable, ou argumentée mais dialectique – probable, vraisemblable : le type d'argumentation qui convient à un discours qui n'est pas pleinement ancré dans l'unicité de la vérité mais se trouve pour quelque raison que ce soit pris dans la temporalité et une certaine multiplicité; c'est du fait de cette multiplicité que ledit discours doit sembler plus accessible à un grand public dont le parcours jusqu'en Dieu n'est, fort probablement, pas achevé. Il nous semble par conséquent opportun de rendre *bewaerter rede* par « discours probable » ou « raisons probables » et, ainsi, de voir au fondement de l'affirmation du *sermon allemand 9* l'idée d'un statut propédeutique de la physique, étude du monde extérieur, et d'un statut épistémique « dialectique » de la prédication eckhartienne, laquelle a pour fonction de préparer son auditoire à l'entrée dans la vérité.

La seconde observation doit mettre en lumière le fait que tous ces couples notionnels ne s'opposent pas de manière à s'exclure mutuellement, mais plutôt de manière telle que l'un apparaît

---

<sup>32</sup> *In Ioh.* §185 (*LW III*, p. 155). On soulignera une certaine ambiguïté dans le passage. De fait, l'association intuitive que l'on serait tentés de faire – celle de la vérité et du Christ, de la vraisemblance et d'Aristote, et celle de la foi et de Moïse – se trouve renversée par l'ordre de la phrase, qui place Aristote du côté de la vérité et le Christ du côté de la vraisemblance. S'il nous semble légitime d'inverser Aristote et le Christ dans l'ordre de la phrase, un autre problème émerge de la confrontation des §185 et §443 du commentaire de Jean, le §443 employant le vocabulaire de la vraisemblance pour parler de de l'Ancien Testament. Faudrait-il donc associer Aristote aux *credibilia*? Il nous semble plutôt que, bien que la structure de la phrase ne suggère pas d'emblée cette idée, il ne faut pas voir dans Moïse, Aristote et le Christ trois figures, associées à trois « valeurs » épistémiques, mais bien deux : de fait, ce qui est digne de foi est ce qui est vraisemblable ; cela est la même chose que ce qui est crédible, à savoir ce qui ne fait pas l'objet d'une démonstration exprimant l'être essentiel de l'objet à connaître (*In Ioh.* §158, *LW III*, pp.130-131). La foi s'apparente à la l'opinion comme la connaissance s'apparente à la démonstration. Celle-ci, dans le cadre de l'épistémologie aristotélicienne, correspond est ce qui, bien que non scientifique est digne d'être discuté – ce qui fait l'objet de la dialectique, ce qui mérite d'être pris en compte par l'enquête philosophique, parce que le grand nombre ou parce que certains individus notoires l'ont défendu sans que cela puisse pour autant être établi scientifiquement. Il nous semble donc certain ici qu'Aristote et Moïse présentent des discours appartenant à la même catégorie épistémique : celle du crédible et du vraisemblable, un discours qui permet « une certaine connaissance obscure et en images » (*In Ioh.* §178 : « Gratia legis veteris fuit quidem cognitio dei, sed obscura et sub figuris. » (*LW III*, p.147)), connaissance imparfaite. Il est intéressant de noter que Maître Eckhart n'oppose pas raison et foi – ou du moins pas en plaçant la philosophie du côté de la raison et la révélation du côté de la foi ; plutôt, il oppose la physique (philosophique ou biblique), qui porte sur les choses temporelles et extérieures, à la métaphysique, qui a pour objet l'intériorité – les causes intrinsèques.

<sup>33</sup> *In Sap.* §208, *LW II*, p.542

comme l'achèvement de l'autre. Si la *lex nova* s'oppose à la *lex vetus*, ce n'est pas parce qu'elle la rejeterait ou l'abolirait de quelque manière que ce soit : « Nolite putare quoniam veni solvere legem aut prophetas: non veni solvere, sed adimplere<sup>34</sup> » ; de même, l'immobile ne nie pas le mobile comme son contraire : il l'inclut en lui-même. Ces couples notionnels s'opposent comme des relatifs, comme l'acte et la puissance<sup>35</sup>. C'est en effet le couple actif/passif qui constitue pour Eckhart le cas paradigmatique de toute relation<sup>36</sup>, et qui constitue le couple notionnel au fondement de l'explication « naturaliste » de la réalité<sup>37</sup> : ces deux termes simultanés et unis dans l'être<sup>38</sup> et pourtant logiquement distincts, placés en vis-à-vis l'un de l'autre. L'actif et le passif s'opposent comme le supérieur et l'inférieur qu'il inclut en lui-même : ils sont distincts de par leur relation même.

De manière générale, ce que nous apprend le réseau mis en place par cette série d'oppositions tient en une phrase. En tant qu'il est créé, l'être créé dont traite la *lex vetus* est en mouvement et cherche par conséquent sa perfection, son apaisement ; en vis-à-vis de cet être créé qui, de soi, n'est rien, se trouve son accomplissement, l'être non mû, atemporel – en un mot, l'*esse simpliciter* ou l'être en tant qu'être qui est le sujet de l'Évangile<sup>39</sup>. Cette idée très simple est au fondement de la théologie eckhartienne, qui se donne partout pour objectif d'exposer l'ordonnement de la nature à la surnature, de même que la place qui est dévolue à l'homme au sein de cet ordre.

Aux considérations épistémologiques des §443 et §444 du commentaire de Jean, s'ajoutent celles-ci, d'ordre ontologique, développées au §692 :

Ces paroles peuvent être expliquées au sens parabolique de deux manières : premièrement, de telle manière que par elles soient connues les propriétés du créateur et du créé, de l'être<sup>40</sup>

---

<sup>34</sup> Matth. 5,17

<sup>35</sup> *Phys.* III,1 200b30

<sup>36</sup> Pour des raisons qui nous semblent évidentes, liées au caractère théologique de son approche, Eckhart rapporte tous les types de relations recensés en *Mét.* Δ,15 et *Cat.* VII à celle existant entre le Père et le Fils – relation sur laquelle il plaque, avec Augustin, celle unissant le connaissant au connu, et, peut-être contre Augustin, celle unissant l'actif au passif. Pour une étude approfondie de la catégorie de relation chez Maître Eckhart : PALADANI, C., *Sul concetto di relazione negli scritti latini di Meister Eckhart*, Mimesis, 2014.

<sup>37</sup> *In Gen.* II §21: « [...] la totalité de l'univers créé par Dieu est divisé en deux principes, à savoir l'actif et le passif. » (« totum universum creatum a deo in duo dinstiguitur principia scilicet activum et passivum » (*LW* I, p.491))

<sup>38</sup> *In Sap.* §123: « L'action et la passion se comportent de telle manière <l'une par rapport à l'autre>, que l'une est dans l'autre et qu'elles forment une <même> chose : elles naissent ensemble et meurent ensemble. » (« Actio et passio sic se habent quod unum est in altero et sunt res una, simul oriuntur, simul moriuntur » (*LW* II, p.460-461))

<sup>39</sup> *In Ioh.* §444

<sup>40</sup> Nous choisissons ici de rendre *de entis* par « de l'être » contrairement à « de l'étant » comme nous le faisons d'autre part parce que le contexte de l'énumération suggère une série d'oppositions contradictoires. Or, comme nous le verrons, la contradictoire du non être n'est pas l'étant mais l'être, l'*esse simpliciter*.

et du non étant, du vrai et du faux, de l'un et du multiple [...] Ainsi, en rapport avec le premier point, il faut premièrement savoir que les propriétés de la nature divine incréée est l'unité, et par conséquent l'immobilité, l'immutabilité et le repos; aucune négation ne s'y trouve ni, par conséquent, aucune multitude, dans la mesure où en elle se trouve la négation de toute négation et conséquemment aucune imperfection, aucun défaut que ce soit, mais la plénitude<sup>41</sup> de l'être, de la vérité et de la bonté. Dans la créature, en revanche, de par cela même qu'elle est créée, et n'est pas l'être premier, tombant hors du premier et de l'un, tombe premièrement dans la dyade, et par conséquent tombe dans la mobilité, la mutabilité. Et c'est ce qui est dit ici : *les deux courraient ensemble*. De plus, deuxièmement, il faut savoir que toute course, mouvement et mutabilité existe à partir de ce qui est immobile. De plus, tout ce qui descend d'un autre goûte sa nature et est figé par sa puissance<sup>42</sup>, selon Proclus : « toute multitude participe à l'un ». Et c'est ce qui est dit ici : ensemble. *Ils courraient*, dit-il, *les deux ensemble*. En effet, les deux ne seraient pas et ne courraient pas s'ils n'étaient pas ensemble portés à partir de l'un et par l'un<sup>43</sup>. De ce qui a été dit nous tenons, troisièmement, que pour quelque étant que ce soit, d'autant qu'il s'éloigne de l'un, il s'éloigne de toute perfection et propriété appropriée à l'unité ou au premier, à savoir l'immobilité, l'immutabilité et les autres propriétés énumérées plus haut de même que les propriétés semblables. Et c'est pourquoi certains des étants « parce qu'ils sont grandement éloignés du premier » sont corruptibles, comme le dit le Philosophe ; et les Anciens disaient que ces étants qui avaient goûté la manne et le nectar sont devenus incorruptibles, alors que ceux qui ne les avaient pas goûtés, ceux-là sont corruptibles malgré l'identité des principes de part et d'autre, comme le raconte le Philosophe. Or, ainsi qu'il a été dit de l'un ou de la dyade, et de l'immutabilité, c'est ainsi que se comportent l'être et le non être, le vrai et le faux, le bien et le mal, et leurs propriétés opposées, qui pourtant courent *ensemble*. En effet, il n'y aurait pas de privation d'être, s'il n'y avait aucun être; et il n'y aurait rien de faux, si rien n'était vrai; et rien ne serait mal, s'il n'y avait pas de bien; et il n'y aurait pas de péché ou de désordonnement à la fin, s'il n'y avait pas de fin, comme il est dit en *Physique* II<sup>44</sup>.

<sup>41</sup> Le concept de *plenitudo*, entendu comme la conceptualisation d'une saturation parfaite et donatrice d'être sera pour nous d'une grande importance. *Infra* note 108.

<sup>42</sup> Nous pouvons voir ici une référence à Hébr. 1, qui décrit Dieu comme « portant toutes choses par le verbe de sa puissance » (*portans omnia verbo virtutis suae*) ; or, ce passage fait partie de ceux cités dans le commentaire eckhartien d'Ex. 3,14, texte fondateur de la métaphysique dite de l'Exode qui n'est, de fait, rien d'autre que la métaphysique du Verbe, de laquelle découle l'éthique de l'engendrement. La métaphysique s'assimile à l'Évangile lui-même, dont la vérité ne peut être qu'une. Par ailleurs, l'étude comparée des différents traitements d'Ex. 3,14 par Eckhart nous apprend que la *reduplicatio* à l'œuvre dans l'*ego sum qui sum* désigne la pureté de l'être divin, pureté propre à une cause contenant en elle sur un mode plus éminent la totalité de ses effets ; or, c'est cela même qu'il faut voir dans la métaphysique du verbe.

<sup>43</sup> L'usage de « ab » et « per » inscrit le propos d'Eckhart dans le giron de ce passage fondateur de sa théorie de la causalité – passage commenté par le sermon latin IV, et que nous analyserons au chapitre suivant, c'est-à-dire le verset 11,36 de l'Épître aux Romains : « *Quoniam ex ipso et per ipsum et in ipso sunt omnia, ipsi gloria in saecula. Amen.* » Souvent cité exactement, le passage est également évoqué en plusieurs lieux textuels dans l'enchaînement des prépositions *ab, per, in*. Pour le détail des occurrences de cette autorité biblique et des allusions partielles ou complètes à ce passage, on trouvera un tableau en annexe.

<sup>44</sup> *In Ioh.* §692-693 : « Verba praemissa possunt parabolice dupliciter exponi, primo ut sub ipsis notetur proprietates creatoris et creati, entis et non entis, unius et multi, veri et falsi, boni et mali, potentiae et actus [...] Quantum ergo ad primum, sciendum primo quod proprietates divinae naturae increatae est unitas et per consequens immobilitas, immutabilitas et quies ; nulla ibi negatio nec per consequens multitudo, quin immo est in ea omnis negationis negatio, consequenter nulla prorsus imperfectio, defectus, sed plenitudo esse, veritatis et bonitatis. In creatura vero hoc ipso, quod creata est nec primum ens est, cadens a primo et uno, cadit primo casu in duo et per consequens cadit in mobilitatem, mutabilitatem. Et hoc est quod hic dicitur : *currebant duo simul*. Adhuc autem secundo notandum quod omnis cursus, motus et mutabilitas est ab immobili. Iterum etiam omne descendens ab alio sapit eius naturam et figuratur per virtutem illius, secundum illud Procli : « omnis multitudo participat uno ». Et hoc est quod dicitur *simul. Currebant,*



Les relations entre le divin et la création sont ici marquées par les oppositions suivantes :

Créature	Incréé
Multiplicité	Unité
Mouvement (ordonnancement à la fin)	Immutabilité/immobilité/repos (Fin)
Multiple	Un/premier
Corruptible	Incorruptible
Faux	Vrai
Mal	Bien
Étant	Être
Privation	Plénitude
Extérieur	Intérieur
Négation	Négation de la négation
Étant	Être
Imperfection	Perfection

Tout discours sur le mouvement – qu’il s’agisse de la *lex vetus* ou de la physique – s’intéresse donc à la colonne de gauche du présent tableau, à ce qui est, généralement, de l’ordre du créé; la physique ne discourt de l’incrée qu’en tant qu’il est commencement et fin – *principium et finis*<sup>45</sup> – du mouvement, et en tant que tout le mouvement de la nature cherche sa perfection dans sa forme; elle n’en parle, en un mot, qu’à partir de ses effets et donc le savoir qu’elle peut produire sur Dieu n’apparaît pas comme une démonstration, une connaissance par essence.

---

inquit, *duo simul*. Nec enim duo essent nec currerent, si non simul ab uno et per unum ferrentur. Ex praedictis habemus tertio quod unumquodque in entibus quanto longius cadit ab uno, tanto magis cadit ab omni perfectione et proprietate congruente unitati sive primo, immobilitate scilicet, immutabilitate et aliis supra ennumeratis et similibus. Et hoc est quod quaedam in entibus « propter longe distare a primo » sunt corruptibilia, ut ait philosophus et antiqui dicebant quod illa in entibus, quae gustaverunt manna et nectar, facta sunt incorruptibilia, quae vero non gustaverunt, ipsa sunt corruptibilia, non obstante identitate principiorum hinc inde, ut narrat philosophus. Sicut autem dictum est de uno aut de duobus et de immutabilitate, eodem modo se habet de ente et non ente, vero et falso, bono et malo et eorum oppositis proprietatibus quae tamen *simul* currunt. Non enim esset privatio entis, si nullum ens esset; nec quidquam esset falsum, si nihil esset verum; nec malum non esset, si bonum non esset; nec enim quidquam esset peccatum seu inordinatum a fine, si non esset finis, ut dicitur II *Physicorum*. » (*LW* III, pp.609-610)

<sup>45</sup> Apoc. 1,8

La Révélation biblique prise dans son ensemble propose donc une vérité portant sur le devenir et sur l'être, de même que sur la manière dont il faut sortir du devenir pour s'ancrer dans l'être le plus parfait ; de la même manière, la physique et la métaphysique portent respectivement sur l'*ens mobile* (et ses quatre causes), et l'*ens in quantum ens* (et ses causes intrinsèques).

Dans un tel contexte, la morale, dont il sera question plus loin, nous apparaîtra comme une branche de la science naturelle, une théorie de l'action humaine s'inscrivant dans une théorie plus générale de l'acte, qu'il soit parfait (métaphysique) ou imparfait (physique) ; les propositions de l'éthique sont le prolongement, l'application à la spécificité humaine – spécificité de cette créature créée, de ce mobile tendant à l'immobile – des propositions de la (méta-)physique. La morale, en effet, n'opère pas en vase clos par rapport à la nature comprise comme mouvement : elle fonctionne selon les mêmes principes<sup>46</sup>. Ce que nous chercherons à démontrer au fil de la présente étude est l'idée selon laquelle l'action humaine, en tant qu'elle est ordonnée au bien, s'inscrit dans une nature définie par sa finalité : l'agir humain est naturel lorsqu'il a en vue le bien extérieur et il est surnaturel – métaphysique – lorsqu'il a en vue la forme intérieure.

Il nous donc faut voir de quelle manière la caractérisation eckhartienne de la science biblique se prolonge dans une (méta-)physique – une théorie de l'acte (et de l'action) qui rend raison non seulement du fonctionnement de la nature et de la « surnature », mais également de la position qu'occupe l'homme au sein de cet ordre. Nous verrons dans un premier temps la manière dont les deux testaments s'articulent l'un à l'autre comme deux parties complémentaires d'une vérité unique, et de quelle manière les principes fondamentaux de l'aristotélisme et de l'augustinisme eckhartiens s'unissent à la Révélation pour créer le cadre conceptuel d'une pensée dont le point focal est la naissance, l'engendrement – la *generatio* du Fils dans l'âme subjectée à Dieu.

---

<sup>46</sup> *In Ioh.* §150 : « Or, ce qui a été dit de l'altération et de la génération quant aux formes substantielles dans les choses naturelles, se comporte de la même manière en ce qui a trait à la génération de l'habitus ou des vertus dans les choses morales. » (« Quod autem dictum est de alteratione et generatione in naturalibus, eodem modo se habet circa generationem habituum et virtutum in moralibus. » (*LW* III, p.124))

## 1.2. *Lex vetus, lex nova : le serviteur et le fils*

Il semble ici pertinent d'adopter pour point de départ le commentaire d'Ex. 20,1 : *locutus est dominus* ; l'*Expositio libri Exodi*, ne développant pas en ce lieu un commentaire et une explication du décalogue, renvoie son lecteur à Thomas d'Aquin<sup>47</sup>. Plutôt que le commentaire que l'on aurait pu attendre, on trouve ainsi développée dans les §94-99 une explication de la raison pour laquelle la loi christique, le *praeceptum caritatis*, ne figure pas parmi les dix commandements de l'ancienne alliance<sup>48</sup>. Eckhart annonce quatre arguments justifiant cette absence.

Le premier argument s'appuie principalement sur des principes et citations du corpus aristotélicien, tandis que les suivants sont construits sur l'autorité conjuguée de Thomas d'Aquin, Maïmonide, Augustin et la Bible. Il ne sera pas question ici de rapporter dans leur intégralité les arguments en question, qui nous intéressent moins pour eux-mêmes que pour les axiomes qu'ils mobilisent dans leur construction. Ce qui nous intéressera ici en première intention, et qui doit constituer notre point de départ, c'est la relation existant entre les principes au fondement des premier et quatrième arguments avancés :

En rapport avec quoi il faut savoir premièrement que dans aucun art ne sont données les règles de la fin; plutôt, <ont donnés> les règles par lesquelles la fin est acquise. En effet, le médecin s'occupe de <produire> la santé sans limite et sans aucune mesure aussi parfaitement qu'il le peut, mais prescrit des remèdes et autres choses de ce type de manière limitée et mesurée. C'est pourquoi en rapport avec de telles choses, qu'il faut quantifier et mesurer, l'art de la médecine donne des règles. « Or, la fin de la loi est la charité », selon [1] Timothée 1[,5]. De plus, universellement, la fin est en-dehors de ce dont elle est la fin. En effet, la fin du mouvement n'est pas le mouvement, la fin de la ligne n'est pas la ligne, la fin du temps n'est pas un temps, et il en va ainsi pour chaque chose prise individuellement. C'est pourquoi la charité, puisqu'elle est « la fin de la loi », comme il a été dit, ne doit pas être comptée parmi les lois<sup>49</sup>.

Quatrièmement, il semble qu'il faille dire que c'est de manière tout à fait appropriée que le précepte de charité n'est pas posé parmi les dix règles qui sont ici mentionnées. La raison en est que la Loi Ancienne est une loi de crainte, tandis que la Loi Nouvelle est une loi d'amour

---

<sup>47</sup> *In Ex.* §94 : « Au sujet de la suffisance, de l'ordonnement et de la distinction des préceptes du décalogue, on trouvera assez en ce lieu dans la Glose et chez Thomas I<sup>a</sup> II<sup>ae</sup> q.100. » (« De praeceptorum decalogi sufficientia, ordinatione, distinctione satis hic habetur in Glossis et a Thoma I II q.100. ») (*LW* II, p.97))

<sup>48</sup> *Ibid.*: « Premièrement, qu'en est-il du fait que parmi ces préceptes, aucune mention n'est faite du précepte de charité? » (« Primo, quid est quod inter ista praecepta non fit mentio de praecepto caritatis? »)

<sup>49</sup> *Op.cit.* §95 : « Ad quod notandum primo quod in nulla arte dantur praecepta de fine, sed de his per quae finis acquiritur. Medicus enim sanitatem procurat sine modo et absque mensura quanto perfectiorem potest, sed potiones et huiusmodi dat cum modo et mensura. Unde circa huiusmodi modificanda et commensurada praecepta dat ars medicinae. 'Finis autem praecepti est caritas', Tim. 1. Rursus etiam finis universaliter est extra id, cuius est finis. Finis enim motus non est motus, finis linea non est linea, finis temporis non est tempus, et sic de singulis. Hinc est quod caritas, cum sit 'finis praecepti' ut dictum est I Tim. 1, non debet inter praecepta numerari. » (*LW* II, p.97-98)

ou de charité. Augustin dit : « la légère différence » entre la Loi Ancienne et la Loi Nouvelle <est celle entre> « la peur et l’amour ». Jean 13[,34] : « Je vous donne un nouveau commandement : que vous aimiez »; et de même au chapitre 15[,12] : « cela est ma règle, que vous aimiez ». « Ma » <règle>, dit le Fils, verbe incarné. Rom. 8[,15] : « vous n’avez pas reçu l’esprit du serviteur dans la peur, mais vous avez reçu l’esprit de l’adoption des fils », c’est-à-dire l’amour. En effet, *filius* provient de *philo*, qui signifie « amour ». Or, la preuve et le signe de ce qui a été dit est que dans toute la loi mosaïque, je ne me souviens pas que l’amour de Dieu soit posé en quelque lieu de manière impérative ou prescriptive, de sorte qu’il soit dit « aime<sup>50</sup> » [...]

En ce qui a trait au premier argument, son propos se laisse résumer par l’idée suivante : un art – une technique, un savoir – se compose d’un ensemble de règles et de propositions qui sont développées à titre de moyens en vue de sa fin – une fin qu’il ne considère que dans son caractère de finalité; les règles qui guident l’art en question n’ont pas à être employées dans une discussion de sa fin, ne fonctionnant qu’à titre de moyens.

Le quatrième argument, quant à lui, se fonde essentiellement sur l’autorité conjointe d’Augustin et de la Bible pour établir l’idée suivante : l’esprit qui guide la *lex nova* est un esprit d’amour, là où celui qui guide la *lex vetus* en est un de crainte.

Les axiomes fondant ces deux arguments peuvent être ainsi résumés :

1. Dans aucun art ne sont donnés les préceptes de la fin; sont plutôt donnés ceux de ce par quoi la fin s’acquiert<sup>t</sup>
2. Universellement, la fin se trouve hors de ce dont elle est la fin et donc n’est pas un mouvement
3. L’Ancienne Loi est une loi de peur, tandis que la Nouvelle Loi est une loi d’amour ou de charité

Le premier axiome nous apprend déjà dans quel cadre épistémique il faut inscrire les rapports qu’entretiennent le décalogue et la *lex caritatis*, et ce en évoquant l’autorité de *l’Éthique à Nicomaque*. En effet, l’édition critique de *l’Expositio libri Exodi*<sup>51</sup> voit dans cette paraphrase un

---

<sup>50</sup> *Op.cit.* §98-99 : « Rursus quarto videtur dicendum quod praeceptum caritatis convenienter valde non est positum inter decem praecepta, de quibus hic est mentio. Ratio est, quia lex vetus est lex timoris, lex autem nova lex est amoris sive caritatis. « Brevis » ait Augustinus, « differentia legis » veteris et novae « timor et amor ». Ioh. 13 : « mandatum novum do vobis, ut diligatis »; et ibidem 15 : « hoc est praeceptum meum, ut diligatis ». « Meum » inquit filius, verbum in carne. Rom. 8 : « non accepistis spiritum servitutis in timore, sed accepistis spiritum adoptionis filiorum », id est amoris. Filius enim a philo, quod est amor, dictus est. Argumentum autem et signum dicatorum est quod in tota lege Moysi non memini quod alicubi dilectio dei ponatur sub imperativo modo sive praeceptivo, ut dicatur « dilige » [...] » (p.101)

<sup>51</sup> *LW* II, p.97 note 4

renvoi à *ÉN* III,5 1112b11 : « [...] nous ne délibérons pas des fins mais des moyens d'y parvenir<sup>52</sup>. »

S'il semble bel et bien qu'il y soit fait référence à ce lieu textuel – ce dont on peut se convaincre notamment à la lecture de l'exemple du médecin qui cherche à produire la santé sans délibérer de la valeur de cette fin, employé dans la suite du texte du commentaire –, il nous semble cependant que la lecture eckhartienne suppose un second arrière-plan conceptuel, qui vient se superposer à celui de cette discussion sur la délibération : il s'agit d'*ÉN* I,1 et de la distinction entre les arts subordonnés et les arts architectoniques – un passage qui sert de fondement à la théorie thomasienne de la subalternation des sciences<sup>53</sup>. Cet appariement des deux passages semble nécessaire à la compréhension du propos d'Eckhart puisque la *lex vetus* et la *lex nova* ne sont pas seulement deux lois complémentaires dont la fonction serait de guider l'action humaine – en un mot, elles ne sont pas uniquement des éthiques mais également discours à vocation scientifique, (méta-)physique. La *lex vetus* prescrit des actions en vue de la fin que détaille la *lex nova*, et qui n'est pas expliquée, justifiée ou détaillée dans la *lex vetus* elle-même ; au regard de la *lex vetus*, la fin qu'est l'amour apparaît d'une certaine manière comme cachée – mystique – puisque ne pouvant pas être comprise en-dehors de cet amour lui-même qui, comme nous le verrons, est le lien unissant le juste et la Justice.

C'est donc doublement – à la fois sur le plan de l'éthique (voie menant à l'acquisition de la fin) et sur le plan de la (méta-)physique (voie menant à l'acquisition de la forme) – qu'il faut voir la subordination de la *lex vetus* à la *lex nova*, cette dernière jouant à la fois le rôle de fin non délibérée dans le domaine de l'action humaine, et le rôle d'art architectonique dans l'ordre de la connaissance.

Ainsi envisagé comme un axiome portant sur l'ordonnancement l'un à l'autre de deux types de savoirs dont l'un est préparatoire et dont le second constitue son accomplissement, ce premier principe apparaît, au même titre que les principes (2) et (3) susmentionnés, comme intimement lié à la question de la causalité et du mouvement. Or, le traitement eckhartien de cette question est fermement ancré dans son aristotélisme, comme le révèle par ailleurs la formulation même de ces principes. S'il n'est pas évident que celle-ci corresponde à une formulation empruntée telle quelle

---

<sup>52</sup> trad. Bodéüs, p.146

<sup>53</sup> TORRELL, J.-P., « Théologien et mystique. Le cas de Thomas d'Aquin », *Revue des sciences religieuses* 77 n°3, 2003, pp.352

à un texte d'Aristote<sup>54</sup>, le fait qu'ils aient été dérivés de doctrines aristotéliennes sur le mouvement ne fait pour nous aucun doute, puisqu'ils peuvent être dérivés d'autres principes directement empruntés à un certain Aristote par Eckhart – notamment *Motus nomen et speciem sortitur a termino*<sup>55</sup>, *Motus est actus imperfecti*<sup>56</sup> et *Praesentibus habitibus quiescit motus*<sup>57</sup>. Nous reviendrons de manière détaillée dans la seconde partie du présent chapitre, sur ces principes, de même que sur les principes (2) et (3), afin de comprendre le rôle qu'ils jouent dans l'utilisation eckhartienne d'Aristote.

Qu'il suffise ici de noter qu'ils découlent d'une conception du mouvement et du désir voulant que ce qui se meut ne peut se mouvoir qu'en tant que le « ce-vers-quoi » de ce mouvement lui est extérieur, constitue son objectif ; à ce titre, la cause finale est extérieure à ce qui se meut dans et vers elle ; ce qui a atteint son objectif n'est plus en mouvement.

Qu'il suffise également pour l'instant de souligner que, mobilisés dans la construction du premier argument avancé par Eckhart, les principes (1) à (3) en esquissent le cadre épistémique. La *lex caritatis* du Christ n'est pas mentionnée dans le livre de l'Exode parce que toute fin est extérieure à ce dont elle est fin, parce que toute fin est fin d'un mouvement et que tout mouvement se fait d'un *terminus a quo* à un *terminus ad quem* dans l'atteinte duquel il trouve son achèvement, sa perfection. L'absence, dans le décalogue, de mention de la *lex caritatis* s'explique par le statut extrinsèque de la fin par rapport à ce qui se meut dans son giron et vers elle – statut extrinsèque, également, de la causalité finale par rapport à l'être de ce qu'elle cause<sup>58</sup>. La *lex nova* est absente du décalogue comme la fin (qui est aussi principe) est absente du mouvement précédant son acquisition<sup>59</sup>, et comme le point ne fait pas partie de la ligne dont il est principe et fin<sup>60</sup>.

Le principe (4), pour sa part, renvoie à une distinction trouvée chez Augustin et relayée par Thomas d'Aquin, à qui Eckhart en emprunte probablement la formulation<sup>61</sup> ; cette distinction

---

<sup>54</sup> Ainsi, on trouvera par exemple la formulation *finis motus non est motus* dans le troisième traité d'Albert le Grand sur le livre IV de la *Physique*, ainsi que dans son *De origine et natura animae* I,2.

<sup>55</sup> *Phys.* V,1 224b7

<sup>56</sup> *DA* III,7 431a6

<sup>57</sup> *De Gen. et corr.* I,7 324ab17

<sup>58</sup> *In Ioh.* §340 : « [...] efficiens enim et finis causae sunt extrinsecae. » (*LW* III, p.288)

<sup>59</sup> On notera par ailleurs que la *lex nova* n'est pas, à proprement parler, un *mandatum*, un commandement : de fait, s'il faut en croire le *Liber parabolarum Genesis* (§84 *sqq.*), en tant que la *lex amoris* est quelque chose d'intrinsèque, en tant qu'elle dirige *suaviter* de l'intérieur, elle ne se caractérise pas par la même violence que les commandements qui, imposés de l'extérieurs, ne dirigent pas dans l'égalité et l'amour, mais de manière « dominante ».

<sup>60</sup> *In Gen.* II §20 (*LWI*, p.489)

<sup>61</sup> MAURIÈGE, M., « Législation de l'homme intérieur et extérieur chez Maître Eckhart » in A. Speer (hrsg.), *Das Gesetz – The Law – La Loi, Miscellanea mediaevalia* 38, De Gruyter, 2014, p.614

oppose la *lex vetus* et la *lex nova* l'une à l'autre comme deux pôles, l'un associé à la peur et l'autre à l'amour. Cette double opposition de la *lex vetus*, loi de la crainte et du mouvement (du tremblement, dirait peut-être Johannes de Silentio<sup>62</sup>), à la *lex nova*, loi de l'amour et du repos, procure son premier élément important à notre approche de l'épistémologie biblique que nous cherchons à esquisser : l'Ancien Testament communique une loi *inquiète*. Cette inquiétude se traduit sur le plan naturel par le mouvement, acte inachevé (*DA* III,6 et *Phys.* III,1) ; et sur le plan moral par l'absence de repos qui meut l'âme vers sa fin. Le repos (*quies*) est l'accomplissement onto-éthique de l'homme, état parfait de celui qui a fait en lui-même le vide, fait place à Dieu seul.

Dans le contexte du *Commentaire au livre de l'Exode*, le principe (4) est couplé à trois autorités néotestamentaires – deux empruntées à l'Évangile de Jean (Jn 13,34<sup>63</sup> et 15,12<sup>64</sup>) et l'une à l'Épître aux romains (Rm. 8,15<sup>65</sup>) – qu'il nous faut explorer dans la mesure où cette double citation a pour fonction d'esquisser pour le lecteur les contours d'un réseau textuel.

Le verset de Romains 8,15 ne trouve aucun développement pour soi dans le corpus eckhartien, autant latin qu'allemand ; il est cependant cité à sept reprises dans l'œuvre des commentaires, et s'apparente à un réseau que nous détaillerons plus loin avec d'autres versets qui constituent ensemble les contours de l'opposition, fondatrice de la morale eckhartienne, entre *servus* et *filius*.

Les deux autorités extraites de l'Évangile de Jean, quant à elles, sont toutes deux commentées de manière détaillée en deux lieux textuels de l'œuvre eckhartienne :

- a) Jn. 13,34 : les §541-544 de l'*Expositio sanctii evangelii secundum Iohannem*<sup>66</sup> et le sermon allemand 96
- b) Jn. 15,12 : les §624-632 de l'*Expositio sanctii evangelii secundum Iohannem*<sup>67</sup> et le sermon allemand 95

---

<sup>62</sup> Cette allusion semblera moins aléatoire une fois prise en compte l'origine biblique du titre de l'ouvrage de Kierkegaard, à savoir le verset 2,12 de l'Épître aux Philippiens : « Itaque carissimi mei (sicut semper obedistis), non ut in praesentia mei tantum, sed multo magis nunc in absentia mea, cum metu et tremore vestram salutem operamini. » Si ce verset même de l'Épître aux Philippiens n'est jamais évoqué par Eckhart (qui lui préfère le verset 2,13, cité à quelques reprises dans le corpus latin), le thème de la préparation du salut dans la crainte et le tremblement est sans aucun doute en accord avec la conception eckhartienne de la préparation de l'homme à l'acquisition de la forme christique.

<sup>63</sup> « Mandatum novum do vobis, ut diligatis invicem, sicut dilexi vos. »

<sup>64</sup> « Hoc principium meum, ut diligatis invicem. »

<sup>65</sup> « Non accepistis spiritus servitutis in timore, sed accepistis spiritum adoptionis filiorum. »

<sup>66</sup> *LW* III, pp.472-474

<sup>67</sup> *LW* III, pp.543-549

Les deux sermons allemands se présentent comme des traités sur la nature de l'amour et le rôle qu'il joue dans l'union à Dieu ; si leur propos est pertinent pour la suite de notre argumentaire, ce sont avant tout les deux extraits du commentaire de Jean qui présentent un intérêt immédiat.

Les §541-544 reprennent pour l'essentiel, en y ajoutant des réflexions sur l'amour, les considérations déjà évoquées au sujet du commentaire du livre de l'Exode, lesquelles ne se trouvent pas développées davantage. Une observation, cependant, sur le rapport de la grâce à la nature, mérite d'être ici soulignée puisqu'elle cimente ce qui a déjà été souligné au sujet de la relation entre *lex vetus* et *lex nova* : « la grâce ne change pas la nature, mais elle l'achève » (*gratia naturam non mutat, sed perficit*<sup>68</sup>). La grâce, comme nous le verrons, est, pour l'homme une *transformatio*, le remplacement de sa forme par la forme christique, laquelle « dénomme et achève » (*denominat et perficit*<sup>69</sup>) ; cette *transformatio* de l'homme est rendue possible par l'Incarnation, qui achève la nature humaine en l'assumant<sup>70</sup>. La perfection, l'achèvement, donc, qui réside dans l'atteinte d'une fin vers laquelle on se meut : voilà ce que permet pour Eckhart la grâce, voilà ce que permet l'Incarnation et la vie qui se consacre non à l'*amor mundi*<sup>71</sup> mais à l'imitation de Jésus Christ que doit être la vie humaine.

Le commentaire de Jn. 15,12 (et tout particulièrement le §632) nous semble très riche pour notre propos immédiat. Pouvant être thématiquement divisé en deux parties, le §632 présente dans un premier temps, à l'instar des passages précédemment étudiés, une description du rapport entre la *lex vetus* et la *lex nova* :

Or, il faut savoir que le Christ dit que cela est son précepte, que nous nous aimions les uns les autres ; comme cela a été dit plus haut au sujet de ceci : « Je vous donne un nouveau commandement » au chapitre 13[34], le précepte de l'Ancienne Loi est la crainte, tandis que le précepte de la Nouvelle Loi est l'amour. Or, la crainte est le précepte <de la relation> du seigneur à l'esclave ; l'amour, en revanche, est le précepte <de la relation> du père au fils. Le père aime le fils, et c'est pourquoi le fils comme il a souvent été dit, est ainsi nommé d'après le mot *philos*, qui signifie « amour<sup>72</sup> ».

---

<sup>68</sup> *In Ioh.* §544, *LW III*, p.474

<sup>69</sup> *In Ioh.* §118 (*LW III*, p.113)

<sup>70</sup> *Sermo VI,2* §57: « *assumpsit naturam, non personam* » (*LW IV*, pp.56-57)

<sup>71</sup> *In Ioh.* §459 : « *Amator mundi, necesse est ut serviat [...]* » (*LW III*, p.393)

<sup>72</sup> *In Ioh.* §632: « *Adhuc autem notandum quod Christus ait hoc suum esse praeceptum, ut diligamus invicem; nam ut dictum est supra in illo : 'mandatum novum do vobis' c.13, veteris legis praeceptum est timor, novae autem legis praeceptum est amor. Adhuc autem timor praeceptum est domini ad servum, amor vero patris ad filium, supra tertio et quinto. Pater amat filium, unde et filius, ut saepe dictum est, a philos quod idem est quod amor dicitur.* » (*LW III*, pp.548-549)



Pour nous, l'intérêt conceptuel du passage réside dans l'association, absente des commentaires de Jn. 13,34 et Ex. 20,1, entre la *Lex vetus* et la relation de domination unissant seigneur et serviteur. Là, en effet, où la Loi Ancienne, loi temporelle, naturelle, a pour objectif de créer entre le « Seigneur » Dieu et les fidèles un rapport fondé sur la crainte et donc la domination<sup>73</sup>, la Loi Nouvelle a pour fonction de les unir dans l'amour, de produire entre le croyant et Dieu une relation filiale. Cette association entre crainte (servilité) et *lex vetus* – et donc par extension entre servilité, temporalité et mouvement – se retrouve ailleurs chez Eckhart, comme dans son commentaire au Notre-Père : « Sache premièrement, d'après Chrysostome, que Dieu veut être aimé davantage qu'il ne veut être craint ; c'est pourquoi <la prière> dit « Notre Père » et non pas « Notre Seigneur »<sup>74</sup>. » Elle fait au demeurant écho à ce qu'affirme le §152 du commentaire de Jean :

Qu'y a-t-il de plus propre ou à quoi quelque chose peut-il être aussi propre que la créature à son créateur ? En effet, la créature, par cela même qu'elle a été créée ou est créature, tient tout son être du créateur, en tant qu'il est créateur ; et à l'inverse, le créateur, en tant qu'il est créateur, ne possède rien en propre sinon sa créature. C'est pourquoi Dieu est créateur et seigneur à partir du temps<sup>75</sup>.

Ces deux extraits peuvent par ailleurs être rapprochés d'un passage d'Augustin qui n'est jamais explicitement cité par Eckhart : « On l'appelle Créateur, en rapport avec la créature, comme on nomme le seigneur en rapport avec le serviteur » (*creator relative dicitur ad creaturam, sicut dominus ad servum*<sup>76</sup>). Eckhart voit en effet dans la relation entre créateur et créature l'analogie de celle unissant seigneur et serviteur.

Par conséquent, une relation d'amour, une relation filiale qui transcende par définition le rapport seigneur/serviteur devra nécessairement également transcender le rapport créateur/créature et le nom même de « Créateur », de sorte que celui qui pousserait à leur accomplissement les

---

<sup>73</sup> Pour des raisons qui apparaîtront plus clairement au fil de notre argumentaire, nous n'incluons pas dans la description de la relation Seigneur-serviteur la notion de sujétion : le champ lexical de la *subiectio*, est souvent réservé par Eckhart à la discussion de l'union (envisagée, de manière générale, comme union en acte d'un supérieur actif et d'un inférieur passif). cf. DEVRIENDT, J., « Les questions posées par le lexique latin utilisé par Eckhart dans les thématiques du sujet, de l'intelligence et de l'image » in M.-A. Vannier (dir.), *Intellect, sujet, image chez Eckhart et Nicolas de Cues*, Paris, Cerf, 2016 p.38

<sup>74</sup> *Tractatus super oratione dominica* §2: « Nota primo ex Chrysostomo quod deus vult plus amari quam timeri, hinc ait *pater noster*, non « domine noster ». » (*LW V*, p.109); *Sermo XIV*,1 §151 « Deuxièmement, note que « père » est le nom de l'amour eu égard à la génération du fils, et non <eu égard> à la création, vis-à-vis de laquelle il est plutôt seigneur. » (« Secundo nota quod pater est nomen amoris respectu generationis filii, non autem creationis, respectu cuius est potius dominus. » (*LW IV*, p.143))

<sup>75</sup> *In Ioh.* §152 : « Quid enim tam proprium aut cuius quid tam proprium quam creatura creatori ? Habet enim creatura hoc ipso, quod creata vel creatura est, omne et totum suum esse a creatore, in quantum creator est, et e converso creator, ut creator est, nihil habet proprium nisi creaturam. Unde deus creator est et dominus ex tempore. » (*LW III*, p.126)

<sup>76</sup> *De Trinitate* V.xiii.14, *BA* 15, p.456

préceptes de la *lex nova* se trouverait dans la situation en apparence contraire à la foi chrétienne, de vouloir être « libéré de Dieu » : « [...] je prie Dieu qu'il me libère de Dieu, car mon être essentiel est au-dessus de « Dieu » en tant que nous saisissons Dieu comme principe des créatures<sup>77</sup>. » Ou, dans les termes de l'*Expositio sancti evangelii secundum Iohannem* :

[...] l'homme divin, celui qui aime la forme divine, ne connaît ni n'aime Dieu lui-même, en tant qu'il est l'efficient ou le créateur, ni en tant qu'il est la fin, sinon dans la mesure où l'efficient et la fin sont en Dieu la forme même et l'être de Dieu, <ne faisant> qu'un avec lui<sup>78</sup>.

Il y a quelque chose de servile, donc, dans la *lex vetus*, qu'exprime le mot « dominus » : un rapport fondé dans la crainte, la soumission, plutôt que l'amour. Or, cette opposition entre les rapports serviles caractérisant la *lex vetus*, et la liberté<sup>79</sup> propre à la *lex caritatis*, est pour le Thuringien également décrite par Aristote :

Solution. Il est évident que dans la vie éternelle, Dieu était « toutes choses en toutes choses », [1] Corinthiens 15[,28]. De plus, tous les fidèles forment un seul corps avec le Christ premier engendré, selon [1] Corinthiens 12. Or, le tout et la partie n'ont qu'un seul être et une seule opération. « Si une <partie> pâtit, toutes pâtissent avec elle », et si l'une se réjouit, « toutes se réjouissent ». En effet, Augustin s'exprime ainsi au sujet de ce verset de Jean 17[,19], « je me sanctifie moi-même pour eux » : « parce qu'ils sont moi-même dans le présent ». Aussi, l'homme parfait ne se repose pas en-deçà ou sous Dieu. Il n'est pas serviteur, selon Jean 15[,14] : « maintenant je ne vous appelle pas mes serviteurs mais mes amis ». L'amour ne connaît pas l'ordonnement, comme le dit Bernard : ou bien il trouve des pairs, ou bien il fait des pairs. Et selon le Philosophe, il n'y a pas d'amour entre le serviteur et le seigneur. En effet, « seigneur » est le nom de ce qui est placé au-dessus, et « serviteur » est le nom de ce qui est soumis <à un supérieur>. C'est pourquoi Dieu est appelé « notre Père », mais le « seigneur » des choses qui sont sous l'homme, selon Matthieu 11[,25] : « je te loue, mon Père, Seigneur du ciel et de la terre »<sup>80</sup>.

---

<sup>77</sup> *Sermon allemand* 108, Trad. Mangin, p.651. *Pr.* 52 : « [...] bite ich got, daz er mich ledic mache gotes, wan mîn wesenlich wesen ist obe gote, alsô als wir got nemen begin der créatûren [...] » (*DW* II, p.502)

<sup>78</sup> *In Ioh.* §338: « [...] homo divinus, amator formae divinae, nescit nec amat ipsum deum, ut efficiens sive creator, nec ut finem, nisi in quantum efficiens et finis sunt in ipso deo ipsa forma et esse dei et unum cum illo. » (*LW* III, p.287)

<sup>79</sup> La loi du Christ est libre non seulement en tant qu'elle s'oppose à la servilité de la loi mosaïque, mais également et plus fondamentalement dans la mesure où, associée à l'atemporel, elle ne relève pas de la nature mobile mais de cette surnature immobile parce qu'immatérielle – intellectuelle – qui en fonde l'être. Or la liberté, nous apprennent les *rationes equardi*, appartient au sens le plus propre à l'ordre intellectuel : *libertas primo est in intellectu et originaliter, sed formaliter in voluntate* (*LW* V, p.62) et la défense du procès colonais : *libertas est in intellectu virtute ut in radice, in voluntate autem formaliter* (*Proc. Col.* II §49, *LW* V, p.)

<sup>80</sup> *Proc. Col.* II §101: « Solutio. Planum est quod in aeterna vita erit deus 'omnia in omnibus', Cor. 15. Adhuc autem omnes fideles cum Christo primogenito unum corpus sumus Cor. 12. Totius autem et partium unum est esse et unum operari. « Si unum patitur, compatiuntur omnia », si unum gaudet, « gaudent omnia ». Quin immo Augustinus super illo : « ego pro eis sanctifico me ipsum », Ioh. 17 sic ait: « quia ipsi sunt ego in praesenti » Etiam perfectus homo citra et sub deo non quiescit. Non est servus, Ioh. 15 : « iam non dico vos servos, sed amicos ». Amor ordinem nescit, ut ait Bernardus, aut enim pares invenit aut pares facit. Et secundum philosophum non est amor inter servum et dominum. Dominus enim nomen est superpositionis, servus nomen subiectionis. Propter quod deus 'pater noster' dicitur, eorum autem quae sub homine sunt « dominus », Matth. 11 : « confiteor tibi pater, domine caeli et terrae ». » (*LW* V, p.342)

Le texte renvoie au livre VIII de l'*Éthique à Nicomaque*<sup>81</sup>, un passage qui est également cité dans le commentaire de l'Évangile de Jean<sup>82</sup> et dans le sermon allemand 95<sup>83</sup>. La relation de domination, n'est pas le lieu de l'amour : l'inégalité propre au rapport qu'entretient le serviteur au seigneur crée entre eux un rapport de soumission craintive et non un rapport fondé dans l'amour.

L'affirmation aristotélicienne se trouve à la fois arrachée à son contexte et poussée à sa conclusion ultime par Eckhart. En effet, arrachée à son contexte d'origine, elle ne porte plus, de manière générale, sur la question politique de l'impact de la constitution politique sur le type d'amitié existant entre les hommes. Pourtant, le texte traite bel et bien de justice et Eckhart, pour qui l'amour n'est certainement pas étranger à la justice, conserve ce qui constitue pour son propos la substantifique moelle de la pensée d'Aristote à cet endroit : l'amitié (*philia*), relation entre égaux qui suppose une affection vertueuse, ne peut exister au sein d'un rapport de subordination. L'amour – la *philia* – n'est cependant pas pour Eckhart seulement un type de relation entre les hommes : l'amour est ni plus ni moins qu'un principe cosmologique, le lien unissant deux termes l'un à l'autre dans l'être. Ces deux êtres, pour être unis, doivent être rendus similaires : l'amour unit (*amor est uniens*<sup>84</sup>), mais seul le semblable peut aimer le semblable<sup>85</sup> et entre deux êtres dissemblables, il ne peut y avoir union. Comme nous le verrons plus loin, c'est d'abord l'homme et Dieu que l'amour unit, sous les auspices de la *lex nova*, avant d'unir les hommes les uns aux autres.

Ainsi, l'idée selon laquelle il ne peut exister d'amour entre le serviteur et le seigneur doit être replacée dans le contexte de la pensée (méta-)physique d'Eckhart : seuls la crainte et le trouble peuvent exister dans le cœur servile soumis au changement, puisque c'est de l'extérieur et

---

<sup>81</sup> *ÉN VIII*,13 1161a32-b8 : « Sous la tyrannie, en effet, il n'y a pas ou peu d'amitié, car les personnes qui n'ont rien en commun – c'est ici le cas du gouvernant et du gouverné – n'ont pas non plus entre elles d'amitié. Elles n'ont pas non plus en effet de rapports de justice. C'est comme dans les rapports d'un artisan avec son outil, de l'âme avec le corps et de ceux du maître avec l'esclave. On prend soin en effet de tout cela dès lors qu'on s'en sert, mais il ne peut y avoir d'amitié envers les objets inanimés, ni de rapport de justice, et il n'y en a pas non plus envers un cheval ou un bœuf, ni envers un esclave en tant qu'esclave, parce qu'il n'a rien en commun avec son utilisateur. L'esclave est en effet un outil animé et l'outil, un esclave sans âme. Ainsi donc, en tant qu'esclave, il n'est pas en mesure de susciter l'amitié, mais seulement en tant qu'homme. » (Trad. Bodéüs, pp.440-441)

<sup>82</sup> *In Ioh.* §644, *LW III*, p.560

<sup>83</sup> *Pr. 27* : « Ein herre, der einen kneht hât, dâ enist niht vride, wan dâ enist niht glîcheit. » (*DW II*, pp.47-48; trad. Mangin, p.588)

<sup>84</sup> *Sermo VI*,1 §52, *LW IV*, p.51

<sup>85</sup> *Sermo XIII* §146: « amoris sive dilectionis radix et causa est similitudo » (*LW IV*, p.137) ; *Sermo XL* n.389 : « similitudo causa est dilectionis » (*Op.cit.*, p.355); *LI* §518: « similitudo radix cognitionis et amoris » (*Op.cit.*, p.433)

« violemment<sup>86</sup> » que s'impose à lui son supérieur. Le nom *dominus*, donc, est approprié à un type de relation précis, à savoir celui unissant au créateur la créature – la chose qui, produite *ex nihilo* et *ex deo* évolue dans le temps. Le nom *pater* en revanche appartient à cette relation marquée par l'égalité et l'amour existant entre le Père et le Fils, qui se distinguent l'un de l'autre « selon le suppôt<sup>87</sup> » mais pas selon l'être : « on doit de l'amour au père, et de la crainte au seigneur » (*patri debetur amor, domino timor*<sup>88</sup>). Le *pater*, c'est non seulement ce qui est aimé, ce qui engendre un égal, mais c'est également la *patria*<sup>89</sup>, lieu du repos, lieu de l'appartenance – la demeure<sup>90</sup>.

Un autre élément doit également être souligné. La relation entre l'esclave et le maître est, dans le contexte de l'aristotélisme, assimilable à celle de la forme et de la matière, de ce qui peut agir et de ce qui requiert, pour agir, d'être informé<sup>91</sup> : l'esclave naturel, en effet, est celui qui reçoit d'un autre la fin de son action, celui à qui, puisqu'il se comporte comme un simple corps sans âme ou comme un animal sans humanité, requiert l'imposition extérieure de cette forme; à ce titre, maître et esclave forment un tout, dont l'un est la partie dirigeante (l'âme, la raison, la forme, qui a en vue la fin bonne) et l'autre la partie soumise (le corps, la matière, ce qui, pour agir, nécessite qu'on le fasse passer à l'acte).

Cette passivité du servile, de l'inférieur, a pour conséquence qu'en vertu de sa nature même, il ne peut trouver son bien en lui-même, mais seulement le recevoir de l'extérieur. Nous retrouvons ici le thème de la causalité extrinsèque, que nous aborderons de manière plus détaillée au prochain chapitre : cause extrinsèque et acte servile sont intimement liés.

---

<sup>86</sup> *In Sap.* §169 : « Violentum enim est, cuius agens est extra, non conferens vim passo », ut ait philosophus III *Ethicorum.* » (*LW* II, p.505)

<sup>87</sup> *In Ioh.* §561

<sup>88</sup> *In Ioh.* §571, p.498 ; à ce passage doit être couplé 1 *Ioh.* 4,18 « Timor non est in caritate », qui fera l'objet d'analyses approfondies au chapitre VI de la présente étude. L'amour, de manière générale, est vue par Eckhart comme succédant à la peur, qui s'abolit en elle.

<sup>89</sup> *Sermo* XXIV,1 §230 : *patria nomen a patre, patria* (*LW* IV, p.215) ; *Sermo* XXIV,1 §238 : « Sequitur de tertia domo quae est caelestis patria, *Ioh.* 14: « in domo patris mei », propter quod et patria dicta est. » (*Ibid.*, p.220)

<sup>90</sup> *Jn.* 8,35 : « *Servus non manet in domo in aeternitate.* »

<sup>91</sup> *Pol.* I,5 1254a20: « Car commander et être commandé font partie non seulement des choses indispensables, mais aussi des choses avantageuses. Et c'est dès leur naissance qu'une distinction a été opérée chez certains; les uns pouvant être commandés, les autres commander [...] Car l'œuvre accomplie par de meilleurs agents est meilleure, et là où l'un commande et l'autre est commandé, il en résulte une œuvre qui est la leur. Car quand la réunion de plusieurs composantes, qu'elles soient continues ou discrètes, donne une entité unique commune, dans tous les cas se manifeste une partie qui commande et une qui est commandé [...] Tous ceux, donc, qui sont aussi éloignés des autres humains qu'un corps l'est d'une âme et une bête sauvage d'un être humain (et sont ainsi faits ceux dont l'activité consiste à se servir de leur corps et dont c'est le meilleur parti que l'on puisse tirer), ceux-là sont par nature esclaves, pour lesquels il est meilleur d'être soumis à cette autorité magistrale, puisque cela est vrai pour ce dont nous avons parlé. » (Trad. Pellegrin, pp.116-118).

À l'aristotélisme d'Eckhart, s'ajoute, ici encore, sa lecture de la Bible. Jean 13,13<sup>92</sup>, en effet, présente Jésus comme affirmant : « vous m'appellez Maître et Seigneur, et cela est bien dit : je le suis en effet » :

De plus, nous pourrions expliquer ces mots autrement. Il faut ainsi savoir que, comme il a déjà été dit plus haut, la totalité de l'étant se divise en étant réel, existant hors de l'âme, qui a trait à la production et à la création, et, aussi, étant dans l'âme ou à partir de l'âme, qui a trait à l'enseignement et la connaissance. Or, la cause première et le principe de tout être même <est ce dont> descend et procède autant l'être réel hors de l'âme, qui a trait à la création et la créature, que l'être cognitif dans l'âme, qui a trait au créateur et au seigneur. En effet, comme le disent les docteurs, Dieu est appelé créateur et seigneur à partir du temps où « il a créé le ciel et la terre » [et] que, aussi, l'être dans l'âme concerne l'enseignement et le maître. Ainsi, il dit : vous m'avez appelé maître et seigneur, en rapport avec les deux modalités de l'étant, et vous avez bien parlé, c'est-à-dire avec vérité, puisque je le suis. Je suis celui qui est, je suis l'être même, à partir duquel est absolument tout être, toute modalité de l'étant, ou bien à l'intérieur, dans l'âme (et ainsi <je suis> maître), ou bien au dehors, dans les choses (et ainsi <je suis> seigneur). Et c'est ce qui est dit en Matthieu 23[8-9] : « l'un est votre maître », « l'un est votre père, qui est aux cieux »; là est appelé « père » ce qui ici est appelé « seigneur »<sup>93</sup>.

Une topologie des étants nous est ici présentée : 1. l'étant réel (*ens reale*), associé à la création et la production (*factio*), et existant au-dehors de l'âme ; 2. l'étant dans l'âme (*in anima*) et à partir de l'âme (*ab anima*), associé à l'enseignement (*doctrina*) et la connaissance (*cognitio*). Cette topologie, fermement ancrée dans la théorie eckhartienne de la nature, conçoit l'être créé comme ce qui existe au-dehors; ce qui est ici sous-entendu, et que nous aurons l'occasion d'explorer plus loin, est que l'étant dans l'âme est, par opposition, forcément incréé, non soumis au temps<sup>94</sup>. Or, le texte présente également en deux endroits un certain jeu sur le langage que nous devons analyser :

A) *deus dicitur creator et dominus ex tempore quo « creavit caelum et terram »*

---

<sup>92</sup> On soulignera au passage que Jn 13,13 relate l'épisode du lavage des pieds par le Christ – un épisode dont le sens le plus évident est la mise en lumière de l'humilité du Fils (notamment : Thomas d'Aquin, *Super evangelium s. Iohannis lectura* XIII,2). Or, comme nous y viendrons plus loin, l'*humilitas* est précisément pour Eckhart cette vertu grâce à laquelle l'homme parvient à s'assimiler au Fils, devenant le lieu de l'engendrement de cette image du Père.

<sup>93</sup> *In Ioh.* §540 : « Adhuc autem possemus verba ista aliter exponere. Notandum ergo quod, sicut iam prius supra dictum est, tota plenitudo entis dividitur in ens reale extra animam, quod pertinet ad factionem et creationem, item in ens in anima sive ab anima, quod pertinet ad doctrinam et cognitionem. Causa autem prima et principium omnium esse ipsum: ab ipso utique descendit et procedit tam esse reale extra animam, quod respicit creationem et creaturam, quam ens cognitivum in anima, quod respicit creatorem et dominum. Nam sicut dicunt doctores, deus dicitur creator et dominus ex tempore quo « creavit caelum et terram ». Quod etiam esse in anima respicit doctrinam et magistrum. Ait ergo: *vos vocatis me magister et domine*, quantum ad utrumque modum entis, *et bene* sive *vere dictis*, quia ego sum. Ego sum qui est, ego sum ipsum esse, a quo utique est omne esse, omnis modus entis sive intus in anima, et sic *magister*, sive extra in rebus, et sic *dominus*. Et hoc est quod Matth. 23 dicitur : « unus est magister vester », « unus est pater vester, qui in caelis est », ubi « pater » dicitur quod hic « dominus » dicitur. » (*LW* III, pp.471-472); ce verset est par ailleurs cité *in Gen.* I §25 : « Et hoc est quod dicitur Ioh. 13 : « Vos vocatis me magister et domine ». Magister respicit cognitionem, dominus exteriorem operationem. » (*LW* I, p.204)

<sup>94</sup> *Sermo* XL,3 §405 : « L'image est dans l'esprit. De plus, l'âme intellectuelle est au-delà du temps. » (« *Imago in mente est. Item mens intellectualis et supra tempus est.* » (*LW* IV, p.345))

Une traduction moins littérale du texte pourrait rendre : « Dieu a été appelé « créateur » à partir du moment où il « a créé le ciel et la terre » » ; or, il nous semble cependant plus juste de lire : « à partir du temps, où il a créé... » puisque c'est bel et bien dans une perspective temporelle, une perspective ancrée dans la *creatio* que Dieu doit être appelé Seigneur ; au regard de l'être intellectuel, il est plutôt *magister*, celui qui enseigne – qui enseigne une loi d'amour.

B) Là est appelé « Père » ce qui est appelé *ici* « Seigneur »

La formulation de ce passage semble en première intention inscrire dans un même réseau textuel Matthieu 23,8-9 (« *unus est magister vester* », « *unus est pater vester*<sup>95</sup> ») et le verset commenté, Jean 13,13 (« *vocatis me magister et domine, et bene dictis : sum etenim* »). La dernière phrase du §540 apparaît ainsi comme l'établissement, du moins pour les fins de ces versets, d'un rapport de synonymie entre *dominus* et *pater*. Or, au vu de ce qui a été explicité jusqu'ici, cette synonymie paraît surprenante, contredisant au moins en apparence ce qui a été observé en d'autres lieux textuels. Or, il nous semble qu'il ne faille pas uniquement lire la dernière phrase du §540 (*Et hoc est quod Matth. 23 dicitur : « unus est magister vester », « unus est pater vester, qui in caelis est », ubi « pater » dicitur quod hic « dominus » dicitur.* ») comme une simple indication textuelle sur la synonymie des deux termes. Plutôt, l'adverbe *ubi* nous semble pouvoir également renvoyer à *in caelis*, qui précède. Eckhart affirmerait donc à la fois 1. Que Matth. 23,8-9 peut être lu comme continuant la pensée de Jn. 13,13, pour peu que l'on remplace l'usage de *pater* qui y est fait par *dominus* (tel que défini dans le §540); plutôt que l'affirmation d'une synonymie, le passage proposerait donc une correction contextuelle du verset ; et 2. Que ce que nous appelons *ici* (au cours de notre existence temporelle) « Seigneur », nous l'appelons *in caelis* (lorsque nous atteignons un être atemporel) « *pater* ».

En définitive, si Jésus est Maître et Seigneur, c'est que Dieu est à la fois ce premier principe qui cause et gouverne l'ordre temporel – au regard duquel il est considéré Seigneur –, et l'ordre intellectuel, atemporel – au regard duquel il est considéré Père, Maître. *Magister*, Dieu l'est en tant que, communiquant son verbe, il communique la science suprême et la vérité.

---

<sup>95</sup> Ces versets, que la Bible de Jérusalem rend par « vous n'avez qu'un seul Maître » et « vous n'avez qu'un seul Père », nous avons choisi de les traduire par « l'un est votre maître » et « l'un est votre Père » puisque la citation telle que la présente Eckhart déracine les versets pour en approprier le sens au contexte de sa réflexion sur les deux ordres de l'être : « maître » et « père » correspondent donc ici respectivement au Dieu de la *lex nova* et au Dieu de la *lex vetus*.

De ce fait, nous voyons ici se dédoubler la notion de passivité. En effet, celui qui reçoit un enseignement, une *doctrina* de son Maître n'en reçoit pas moins une forme à laquelle il est subjecté, à même titre que celui qui est servile et craint un Seigneur reçoit une fin. On notera cependant que la forme, dans l'enseignement, est communiquée intérieurement – là où, dans la servitude, elle se manifeste (rappelons-le) par son extériorité, imposée au serviteur de l'extérieur et comme ce vers quoi il se meut.

Dédoublement du passif, donc : si la servilité et la crainte constituent des traits généralement négatifs (lorsque la soumission n'est pas soumission à Dieu en lui-même mais soumission au créé<sup>96</sup>, à ce qui ne devrait servir qu'en vue de Dieu), la soumission ou sujétion, elle, en tant que propriété de ce qui est passif, n'est pas de soi servile ou craintive. Plutôt, elle est d'autre part la plus grande qualité morale qui soit accessible à l'homme lorsqu'elle est soumission, sujétion à Dieu, puisqu'elle s'appelle alors *humilitas* :

« Homme ». Sache : l'homme est nommé d'après la terre (*ab humo*), et d'après la terre est nommée l'humilité (*humilitas*). Ainsi, qui veut parvenir jusqu'à Dieu doit être humble. En effet, l'humilité est « l'échelle céleste par laquelle Dieu descend », ou parvient jusqu'à l'homme, et l'homme jusqu'à Dieu, comme le dit Augustin dans son sermon sur l'ascension de la bienheureuse Marie<sup>97</sup>.

Si *humilitas* est dérivé de *humus* – terre – c'est que l'humilité est la propriété de ce qui s'est placé dans la position la plus basse et donc la position de ce qui a l'être le moins déterminé. « Terre », en effet, est pour Eckhart un autre nom de la matérialité, de la passivité :

Il faut premièrement savoir que, comme le disent Augustin, Maïmonide et les docteurs, on entend dans le nom « terre » la matière première [...] La raison en est que ce terme sert à signifier que la matière est en soi informe, n'ayant aucune des formes des éléments, étant en puissance de chacune d'elles ; c'est pourquoi tous les noms <des formes des éléments : eau,

---

<sup>96</sup> *In Ioh.* §459 : « Donc, si le juste, qui ne sert que Dieu, est subjecté à Dieu, il s'est subjecté les autres étants; par conséquent, il ne travaillera pas. En effet, ce qui est subjecté ne résiste pas, et n'est pas servi, mais c'est cela même qui sert; en effet, le serviteur est une personne <marquée par> la sujétion. Il est nécessaire que celui qui aime ce monde serve [...] » (« Si ergo iustus, qui soli deo servit, subiectus est deo, subiecta habet cetera; non ergo laborabit. Non enim resistit quod subiectum est nec ipsi servitur, sed ipsum servit; servus enim est, persona subiectionis est. Amator huius mundi necesse est, ut serviat [...] » (*LW III*, pp.392-393))

<sup>97</sup> *In Ioh.* §318 : « Homo. Nota : homo ab humo dicitur et ab humo humilitas. Debet ergo humilis esse qui ad deum vult venire. Humilitas enim est « scala caelestis qua deus descendit » sive venit ad hominem et homo ad deum, ut ait Augustinus in sermone De assumptione beatae Mariae » (*LW III*, p.265) ; *Sermo VII* §78: « L'humilité <agit> comme la voie de l'homme vers Dieu » (« Humilitas quasi via hominis ad deum » (*LW IV*, p.75) ) ; *Sermo XXXVIII* §385 : « Or, personne ne s'élève, sinon les humbles. Personne ne s'élève sinon celui qui est au point le plus bas : celui qui s'humilie sera exalté [...] » (« Sed non ascendunt nisi humiles. Non ascendit nisi qui in imo est : qui se humiliat exaltabitur [...] » (p.332)). Nous reviendrons au chapitre 4 sur la question du rapport entre humilité et détachement puisque l'œuvre allemande (plus précisément le traité *Du détachement*) défend la supériorité du détachement sur l'humilité qui, pourtant, si l'on se fie aux descriptions qui en sont faites dans le corpus latin, ne semble pas se distinguer essentiellement du détachement.

air et feu> lui conviennent <au même titre> sans que l'on croie qu'elle est l'une de ces choses. De plus, elle est nommée du nom des éléments pour signifier qu'elle est en soi innommable, de même qu'elle est inconnaissable et sans être <propre>, sinon de manière analogue à la forme. Et c'est ce qui est dit ici : *le terre était vide (inanis)*, c'est-à-dire sans être. En effet, ce qui est marqué par l'inanité <et le vide> est ce qui n'a pas de « si c'est » (*an est*)<sup>98</sup>.

Ainsi, l'homme humble est l'homme qui, comme nous le détaillerons plus loin, a rejeté toute détermination de ses puissances par quelque forme, quelque objet inférieur à Dieu. C'est dans un tel homme seulement que naîtra le Fils. Celui qui est fait Fils de Dieu reçoit la forme et l'acte de Dieu ; le fait que ce soit dans l'amour et l'égalité n'efface pas le fait que le Fils se caractérise principalement par l'être-engendré, un être passif au regard de l'agent qui est son vis-à-vis<sup>99</sup>. La différence fondamentale entre ces deux figures de la passivité que sont le *filius* et le *servus* repose donc, comme nous aurons l'occasion de le voir en détail plus loin, dans la différence entre la forme en cours d'acquisition – ce qui se fait de manière pénible – et la forme acquise, l'habitus engendré qui « gouverne toutes choses doucement » (*disponit omnia suaviter*<sup>100</sup>) et qui est marquée, dans celui chez qui il s'engendre, par l'amour<sup>101</sup>.

La *lex vetus* apparaît donc comme nécessaire mais non suffisante, exigeant d'être accomplie dans la *lex nova* mais remplissant néanmoins un rôle essentiel dans le christianisme, un rôle

---

<sup>98</sup> *In Gen.* I §29 : « Notandum primo quod sicut dicit Augustinus, Rabbi Moyses et doctores, nomine terra materia prima intelligitur [...] Ratio est ad designandum quod materia in se informis est, carens forma omnium elementorum, potentia tamen ad omnes, propter quod omnium nomina sortitur, ne putetur esse aliquid istorum. Adhuc autem nominatur nominibus elementorum ad designandum quod in se est innominabilis, sicut incognoscibilis et sine esse, nisi per analogiam ad formam. Et hoc est quod hic dicitur : *terra erat inanis*, id est sine esse. Inane enim est quod est sine « an est ». » (*LW* I, pp.206-207) Le terme *an est* et sa forme substantivée *anitas* (*in Ex.* §15, *LW* II, p.20) désigne ce que l'on pourrait appeler la quoddité d'un étant. Dans le vocabulaire eckhartien, le *an est* d'une chose a pour vis-à-vis son *id quod est* – formule que nous traduisons par « ce que c'est », en référence au *to ti en einai* aristotélicien, le « ce que c'est que d'être pour cette chose. » (Aubenque, *Le problème de l'être chez Aristote*, Paris, PUF, 2013, p.461). Pour Eckhart, le *an est* de toute chose est distinct de son *id quod est* comme la forme se distingue de la matière : *an est* ou *anitas*, désignant le simple et pur fait qu'une chose est, est associé à la forme tandis que *id quod est*, qui marque une distinction, une détermination de l'être et donc un éloignement vis-à-vis de l'être pur et absolu, est associé à la matière (*Sermo* XXV,1 §251, *LW* IV, p.230).

<sup>99</sup> L'agent qui fait naître le Fils n'est pas cependant extérieur à celui-ci : il est son vis-à-vis, son *obiectum* : lui communiquant la totalité de son être, l'*obiectum* possède le même être que le Fils et ne s'en distingue donc pas essentiellement. Nous reviendrons sur ce point dans la seconde partie.

<sup>100</sup> Sg 8,1

<sup>101</sup> *Sermo* XL,2 §396 : « [...] la tristesse, la peur et les passions de ce type ne tombent pas dans les vertueux, d'une part parce que l'amour est la fin de toutes les passions, et d'autre part parce qu'en Dieu, en vertu de sa nature propre, tombe tout bien, toute joie, et <les autres> choses de ce type, et non leurs opposés. » (« [...] tristitia, timor et huiusmodi passiones non cadunt in virtuosos, tum quia amor est finis passionum omnium, tum quia in deo ex sui proprietate cadit omne bonum, gaudium et huiusmodi, non autem opposita istorum. » (*LW* IV, pp.339-340))



préparatoire – on dira peut-être même « propédeutique », le rôle d'une connaissance extérieure préalable sans laquelle la science (intérieure) achevée serait impensable.

Entre la figure du *filius*, fixé dans l'amour et l'égalité avec le père, et celle du *servus*, pris dans le mouvement, la temporalité et ses épreuves préparatoires, se glisse un troisième motif conceptuel, celui de la *mulier* – la femme, qui est elle aussi marquée par la passivité mais qui se distingue néanmoins du *servus* en ce que sa passivité a directement part à l'engendrement du Fils ; à ce titre, le type de passivité qui revient par nature à l'âme humaine est, au premier chef, celui de la *mulier* :

Les maîtres disent que seuls des êtres semblables sont capables d'union ; c'est pourquoi l'être humain doit être intact et vierge s'il doit accueillir Jésus virginal. Or notez-le et soyez attentifs ! Si l'être humain était toujours vierge, il ne produirait aucun fruit. Pour qu'il soit fécond, il est nécessaire qu'il soit femme. « Femme » est le mot le plus noble que l'on peut attribuer à l'âme, bien plus noble que vierge. Que l'être humain accueille Dieu en soi, c'est bien, et dans cet accueil, il est vierge. Mais que Dieu devienne fécond, c'est mieux, car la fécondité du don est seule la reconnaissance pour le don et alors l'esprit est femme dans la reconnaissance qui, à son tour, enfante Jésus en retour dans le cœur paternel de Dieu<sup>102</sup>.

Plus précisément, c'est la figure de la vierge-femme – en un mot, la figure mariale – qui occupe ici le rôle qui nous intéresse, demeurant « vierge » au regard du monde et s'unissant ainsi à Dieu, devenant « femme » par le fait même et portant son « fruit ». Dans sa lecture de la destinée de l'homme, Eckhart insère un épisode crucial de l'histoire sainte : c'est une femme-vierge qui fait advenir le fils pour relever la souffrance, la servilité et la crainte qui ont précédé sa venue. Ce qui s'est produit dans l'histoire doit également se produire en moi.

Ces trois figures du passif accompagneront notre analyse de la progression de l'âme humaine dans l'ordre naturel, laquelle peut être conçue comme un passage du *servus* au *filius* par l'intermédiaire de la *mulier*. On dira que la figure mariale, en tant qu'elle est cela même qui permet l'engendrement du Fils, constitue la pierre angulaire de l'épistémologie biblique eckhartienne, permettant le passage de la *lex vetus* à la *lex nova*.

Revenons cependant ici à la discussion de la *lex nova* et du §632 du commentaire de Jean.

---

<sup>102</sup> *Sermon allemand* 81, Trad. Mangin, p.496 ; *Predigt 2* : « Als die meister sprechent, daz glich und glich aleine ein sache ist der einunge, her umbe sô muoz der mensche maget sîn, juncvrouwe, diu den megetlichen Jêsum enpfâhen sol. Nû merket und sehet mit vlîze! Daz nû der mensche iemer mê juncvrouwe wære, sô enkæme keine vruht von im. Sol er vruhtbære werden, sô muoz daz von nôt sîn, daz er ein wîp sî. Wîp ist daz edelste wort, daz man der sêle zuo gesprechen mac, und ist vil edeler dan juncvrouwe. Daz der mensche got enpfæhet in im, daz ist guot, und in der enpfenclicheit ist er maget. Daz aber got vruhbærlich in im werde, daz ist bezze; wan vruhtbærkeit der gâbe daz ist aleine dankbærkeit der gâbe, und dâ ist der geist ein wîp in der widerbernden dankbærkeit, dâ er gote widergebirt Jêsum in daz veterliche herze.» (*DWI*, pp.26-27)

Nous avons établi que l'amour est lié à la demeure du Père qui engendre – la *patria* –, au repos et à la fin acquise, tandis que la crainte est liée au mouvement, à la préparation et au trouble – au Seigneur. L'amour filial, source de repos, est par ailleurs éternel parce qu'atemporel, ce que justifie par ailleurs Jean 8,35 : *servus autem non manet in domo in aeternum, filium autem manet in aeternum*<sup>103</sup>. Ce qui est ici en jeu, c'est le concept de naissance du Fils (dans l'âme), conçu comme conséquence et condition (principe et fin) de l'amour (lui-même principe et fin<sup>104</sup>) – concept central de cette « mystique de Noël », pour emprunter la formule de F. Brunner<sup>105</sup> ; c'est de lui, également, qu'il est question dans la suite du §632 à travers l'usage du vocabulaire de l'enfantement (*parturitio*) et, surtout, de la *generatio*:

Et c'est ce que dit le Fils : que cela est sont précepte, <à savoir> que nous nous aimions les uns les autres ; en effet, il dit : « cela est mon précepte, que vous vous aimiez les uns les autres » ; et cela est ce qui est dit plus bas, au chapitre seize : « la femme, lorsqu'elle accouche, ressent de la tristesse », « mais lorsqu'elle a enfanté », « elle ne se souvient pas de la douleur », « puisqu'un homme est né ». La naissance du Fils qui doit encore naître est ce dont traite la Loi Ancienne, tandis que la Loi Nouvelle se réjouit du Fils déjà né. Ainsi, on observe dans la nature que lorsque la forme est engendrée et produite dans l'être, cela se fait dans le grondement et la rébellion de la part du passif ; et la vertu est apprise dans l'effort et la tristesse. Or, lorsque la forme a été introduite et la vertu acquise, née ou générée, alors « on ne se souvient pas de la douleur » ni de la tristesse, mais on se réjouit du bien que l'on aime. Et cela est manifestement ce qui est dit en Sagesse 7[,11] : « toutes bonnes choses vinrent également à moi avec elle », et de même, après : « elle est mère de tous les biens ». Le sens de ce verset est que toutes choses, y compris celles qui étaient malheureuses, étaient bonnes et douces une fois acquises la forme et la vertu. Et c'est cela qui est dit ici, plus bas, au chapitre 16[,20] : « votre tristesse sera changée en joie » et Sagesse 8[,16] : « sa compagnie n'a aucune amertume<sup>106</sup> ».

<sup>103</sup> Jn. 8,35. Le commentaire d'Eckhart à ce verset (*In Ioh* §460-461 (*LW* III, pp.394-395); §463-478 (pp.396-411)), sur lequel nous reviendrons au chapitre III traite par ailleurs longuement des notions d'*alteratio* et de *generatio*, dans la mesure où elles se subordonnent l'une à l'autre comme la préparation à la forme acquise et comme le mouvement préparatoire à sa fin.

<sup>104</sup> *In Ioh*. §474 : « [...] lui succède l'amour, qui est fin et principe de toutes les passions, selon le Philosophe. » (*succedit amor qui finis est et principium omnis passionis, secundum philosophum* (*LW* III, p.407)). Comme nous le verrons au chapitre suivant, cette affirmation unit une référence à l'Apocalypse (Apo. 1,8 : ego sum alpha et omega, principium et finis, dicit dominus) et une référence à l'*Éthique à Nicomaque* VIII,15 (1154b13) ; l'alliance de ces deux textes dans l'esprit d'Eckhart ressort d'autant plus clairement à la lecture du sermon latin XLIII,3 : « [...] l'amour, de par cela même qu'il est principe, est également fin de toutes les passions. » (*amor hoc ipso quod est principium, et finis omnis passionis* (*LW* IV §435, p.365))

<sup>105</sup> É. ZUM BRUNN et A. de LIBERA, *Métaphysique du verbe et théologie négative*, Paris, Beauchesne, 1984, p.154

<sup>106</sup> *In Ioh*. §632 : « Et hoc est quod hic filius dicit : hoc esse praeceptum suum, ut diligamus invicem; ait enim : hoc est praeceptum meum, ut diligatis invicem et hoc est quod infra decimo sexto dicitur : « mulier cum parit, tristitiam habet », « cum autem peperit », « non meminit pressurae », « quia natus est homo ». Nativitas est filii de quo nascituro lex vetus loquitur; de ipso autem iam nato gaudet lex nova. Sic enim in natura videmus : cum forma parturitur et in esse producitur, fit hoc cum murmure et rebellione passivi, sed et virtus cum labore et tristitia discitur; cum autem forma inducta fuerit et virtus acquisita, nata vel genita, iam « non meminit pressurae » nec tristitiae, sed gaudet de bono cuius est amor. Et hoc est manifeste quod Sap. 7 dicitur : « venerunt » « mihi omnia bona pariter cum illa » et post ibidem : « omnium bonorum mater est ». Sensus est quod omnia, etiam quae tristia fuerunt, bona fiunt et dulcia adepta forma

Le passif, nous dit Eckhart, résiste naturellement à la forme, dont l'acquisition se fait douloureusement et péniblement. La preuve de cette vérité naturelle, nous dit-il, se trouve notamment en Jean 16,21 : « La femme, lorsqu'elle enfante, ressent de la tristesse, parce que son heure est venue. Or, lorsqu'elle a accouché de l'enfant, elle ne se souvient plus de la douleur en raison de la joie, puisqu'un homme est né dans le monde<sup>107</sup> » – un verset qui gagne à être lié conceptuellement à la notion de *plenitudo temporis* développée dans le sermon allemand 76<sup>108</sup>, et à Gen. 16,1-6<sup>109</sup>, relatant l'épisode de l'enfantement par Agar (la servante de Sarah) d'Ismaël, fils d'Abraham. Ce que nous apprennent ces trois passages, c'est que la préparation à l'engendrement se fait dans la douleur, une douleur qui fait place à la joie une fois l'enfantement achevé. Une fois de plus, ces passages bibliques doivent être liés à deux autorités aristotéliennes, empruntées, en l'occurrence, à l'*Éthique à Nicomaque* :

1. *ÉN VII,15 1154a27; b13* : Le plaisir expulse la peine (*delectatio expellit tristitiam*)
2. *ÉN II,2 1104b3-5* : Le signe de ce que l'habitus a été engendré est le plaisir pris à l'action (*Signum generati habitus est delectatio in opere*<sup>110</sup>)

Le plaisir (l'amour parfait), succède à l'engendrement de l'habitus – en l'occurrence l'habitus de vertu et, au premier chef, pour Eckhart, celui de la Justice ; or, si les actions suivant l'acquisition de l'habitus (de la forme) sont heureuses, c'est que celles qui précèdent l'acquisition sont pénibles et coûteuses :

---

et virtute. Et hoc est quod hic infra decimo sexto dicitur : « tristitia vestra vertetur in gaudium » et Sap. 8 : « non habet amaritudinem conversatio illius ». » (*LW III*, p.549)

<sup>107</sup> « Mulier cum parit tristitiam habet quia venit hora eius. Cum autem peperit puerum iam non meminit pressuræ propter gaudium quia natus est homo in mundum. »

<sup>108</sup> « Lorsque le temps fut accompli, la grâce naquit. Quand le temps est-il accompli? Quand il n'y a plus de temps. Pour celui qui, dans le temps, a mis son cœur dans l'éternité, en qui toutes les choses temporelles sont mortes, c'est la plénitude du temps. » (Trad. Mangin, p.468); *Predigt 11* : « Dô diu zît vol was, dô wart geboren gnâde. Wenne ist vüllede zît? Sô der zît niemê enist. Swer in der zît sîn herze gesast hât in êwicheit und in dem alliu zîtlîchiu dinc tôt sint, daz ist vüellede der zît. » (*DW I*, p.177-178)

<sup>109</sup> *In Gen. I* §229-233 (*LW I*, pp.374-378)

<sup>110</sup> La formulation ici rapportée de l'axiome est empruntée au §668 du commentaire de Jean, qui commente précisément Jn 16,21 et explicite la concordance de ce verset avec le propos de l'*Éthique à Nicomaque* : « Or, il faut à présent savoir que le fait d'agir par tristesse est le signe de ce que l'habitus n'a pas encore été engendré et que l'homme n'est pas encore né Fils de Dieu. En effet, l'égalité, dans les choses divines, est le propre du Fils, comme l'unité est celui du Père [...] Et c'est ce qui est dit ici : *elle ne se souvient pas de la douleur en raison de la joie, puisqu'un homme est né* [...] Avec ce qui vient d'être dit s'accorde ce qui est dit selon le Philosophe : le signe de l'habitus généré est le plaisir pris dans l'action. » (« Hic tamen nunc advertendum quod operari ex tristitia signum est habitus virtutis nondum generati et quod nondum est homo natus filius dei. Aequalitas enim in divinis appropriatur filio, sicut patri unitas [...] Et hoc est quod hic dicitur: non meminit pressuræ propter gaudium, quia natus est homo [...] Praemissis concordat quod secundum philosophum dicitur : signum generati habitus est delectatio operis. » (*LW III*, p.581))

Nous voyons en effet par les sens, dans les choses naturelles, que le passif ne se suffit jamais ni ne se repose, avant que le père engendrant, c'est-à-dire l'actif, ne présente et n'impute sa forme, à savoir le principe de la génération, en l'imputant au passif. C'est pourquoi l'altération, en disposant le passif à la forme de l'actif, est inquiète, marquée par le mouvement et le grondement de la rébellion jusqu'à ce qu'elle ne reçoive la forme acquise, qui est le principe et le père de la génération; une fois celle-ci reçue, cela lui suffit et la repose. C'est aussi pourquoi les actes qui précèdent <l'acquisition> de l'habitus d'une vertu sont coûteux, alors que, une fois acquis l'habitus, en tant qu'il est père de l'acte vertueux, cela lui suffit et ses actes sont plaisants; en effet, le signe de ce que l'habitus a été engendré est le plaisir pris à l'action, comme le dit le Philosophe. Donc c'est ce qui est ici demandé : *Seigneur, montre-nous le Père, et cela nous suffit*<sup>111</sup>.

Les §632 et §574 nous apprennent que ce qui vaut pour la nature vaut également pour la morale : la préparation à l'acquisition de la forme se fait de manière pénible, tandis que, une fois la forme acquise, découle le plaisir. Autant en ce qui a trait à la nature qu'en ce qui a trait à la morale, donc, la préparation, l'ensemble des changements que doit connaître le passif, et qui précèdent chez lui l'acquisition d'une nouvelle forme, peuvent être caractérisés comme une *tristitia naturalis*<sup>112</sup>. Qu'il soit question du mouvement « naturel » ou du mouvement « moral », il peut en tous les cas être considéré comme un trouble, là où son terme, sa fin, son bien, dont l'atteinte marque l'arrêt du mouvement en question, est son repos. La raison en est simple : morale et physique ne sont pas deux choses entièrement différentes ; plutôt, le bien et le désir (c'est-à-dire l'amour, envisagé comme principe de l'action) ont trait à la nature :

De plus, il faut savoir, de même qu'il est dit au livre VI <de la *Métaphysique*<sup>113</sup>>, le bien et le mal sont dans les choses au-dehors de l'âme, dans la nature chosique (*in natura reali*) ; or, le vrai et le faux sont dans l'âme. D'où il ressort que <le vrai> a rapport à l'étant cognitif et à la connaissance, tandis que le bien a trait à l'étant chosique ou à l'étant naturel<sup>114</sup>.

Ce qui désire est ce qui désire une fin, un bien, et donc un achèvement ; tout ce qui se meut se meut vers un tel achèvement, qu'on l'envisage du point de vue de la causalité finale ou

---

<sup>111</sup> *In Ioh.* §574 : « Videmus enim in naturalibus sensibiliter quod passivum nunquam sufficit nec quiescit, quousque pater generans, activum scilicet, formam suam, principium scilicet generationis, conferat et ostendat conferendo ipso passivo. Hinc est quod alteratio, disponens passivum ad formam activi, est inquieta cum motu et murmure rebellionis, quousque adepta forma, quae principium et pater generationis, accipiat; qua accepta sufficit illi et quiescit. Hinc iterum est quod actus praecedentes habitum virtutis onerosi sunt, adepto vero habitu, utpote patre actus virtuosus, iam sufficit et fiunt actus delectabiles; signum enim generati habitus est delectatio in opere, ut ait philosophus. Hoc est ergo quod hic petitur : *domine, ostende nobis patrem, et sufficit nobis.* » (*LW III*, pp.502-503)

<sup>112</sup> *In Ex.* §140, *LW II*, p.127

<sup>113</sup> *Mét.* VI,4 1027b25-27

<sup>114</sup> *In Ioh.* §514 : « Adhuc autem sciendum quod, sicut in VI <*Metaphysicae*> dicitur, bonum et malum sunt in rebus extra animam in natura reali, verum autem et falsum sunt in anima. Ex quo patet quod pertinet ad ens cognitivum et ad cognitionem, bonum autem pertinet ad ens reale sive ad ens naturale. » (*LW III*, p.445)

de la causalité formelle. Résumé en quelques mots, le rôle de moteur naturel de l'amour s'exprime ainsi : « l'amour ou la dilection est le mouvement vers les choses » (*amor sive dilectio est motus in res*<sup>115</sup>).

Cette première esquisse doit nous permettre de comprendre le rôle fondamental, dans la construction de la pensée du Thuringien, de l'opposition entre l'inachevé et l'achevé. Cependant, une compréhension approfondie des rapports entre *lex vetus* et *lex nova* exigera pour nous d'entrer plus avant dans la physique eckhartienne afin d'acquérir une compréhension approfondie de sa doctrine de la causalité – du rôle précis qu'y joue l'opposition des causes extrinsèques aux causes intrinsèques, de même que celle de la création à la génération et de l'amour conçu comme désir à l'amour conçu comme plaisir. Avant d'y venir, cependant, il nous faut dire quelques mots de la place que réserve l'épistémologie biblique eckhartienne au discours moral.

### 1.3. Morale et mouvement

L'étude que nous entendons mener repose sur une épistémologie des sciences faisant de la physique et de la métaphysique les deux versants, ancrés dans la révélation elle-même, de la tension du créé vers le repos qui constitue l'accomplissement de son mouvement. Le système de la nature que reflète l'épistémologie eckhartienne inscrit la créature humaine et Dieu en vis-à-vis l'un de l'autre comme le mobile et sa fin, son bien – comme l'étant et l'achèvement de son être.

La physique, étude du mobile en tant que tel, occupe donc une place centrale au sein de l'œuvre du Thuringien. Dans ses commentaires latins, Eckhart distingue parmi ses différentes explications de l'Écriture divers sens que revêtent celles-ci, portant tour à tour sur des *moralia*, des *naturalia* et des *divina*<sup>116</sup> ; par exemple, le premier chapitre de la Genèse présente des explications de choses naturelles : la création, comme nous y avons déjà fait allusion, est un événement éminemment *physique*. Le premier chapitre de l'Évangile de Jean, par opposition, nous parle principalement de *divina*<sup>117</sup>. Bien évidemment, ces deux ordres de choses ne sont pas entièrement distincts l'un de l'autre comme l'aura déjà compris le lecteur – c'est ce qui explique que tous les commentaires eckhartiens s'intéressent à la (méta-)physique.

---

<sup>115</sup> *Sermo XL* §389 (*LW IV*, p.335)

<sup>116</sup> *In Gen. II* §2 (*LW I*, p.451)

<sup>117</sup> *In Ioh. §4* (*LW III*, p.5)

Mais qu'en est-il des *moralia* ? On l'aura compris, la pensée eckhartienne, en tant qu'elle trouve son accomplissement dans le perfectionnement de l'homme, fait un usage abondant de propositions morales. Souvent développées, dans l'œuvre latine, à la suite de l'explication des *naturalia* et des *divina*, celle des *moralia* tend à présenter une interprétation d'un verset donné, qui mette en relief son rapport à l'agir humain et à l'ordonnement de l'homme à son bien.

L'homme trouve sa place au sein de ce balancement entre mouvement et repos qu'est la nature : il est cette créature qui peut, par la grâce, devenir ce que Dieu est par nature<sup>118</sup>. Il est donc la créature qui peut se nier en tant que créature pour s'égaliser à Dieu lui-même, la créature qui peut nier la création et s'inscrire par-delà temps et mouvement grâce à l'humilité, cette *scala caelis* par laquelle il parvient à l'union en acte avec son principe. Plus encore, il est la créature qui *doit* se nier et nier le monde pour se trouver elle-même en Dieu. Antimarxiste avant l'heure, Eckhart n'hésite pas à chercher dans les cieux le surhomme<sup>119</sup> – ou plutôt, à trouver dans les cieux l'homme véritable et sur terre le « non-homme<sup>120</sup> ».

C'est donc le statut de l'homme au sein de l'ordre de la nature (à mi-chemin entre Dieu et la créature et capable, par ses actions de se rapprocher de l'un ou l'autre de ces deux pôles) qui nous oblige à nous intéresser au statut épistémologique de la morale, à l'insertion de la morale – qui est bel et bien, s'il faut en croire le sermon pour la saint-Augustin, une science théorique – au sein de la division des sciences. En première intention, celle-ci ne fait place (s'il faut se fier à la bipartition des lois bibliques et à l'épistémologie, détaillée plus haut, qui en découle) qu'à la physique (discours dialectique sur l'étant mobile en tant qu'il est mobile et ses quatre causes) et à la métaphysique (discours proprement scientifique sur l'être en tant qu'être et sur ses causes intrinsèques). Pourtant, la morale s'insère bel et bien, comme les mathématiques, dans la « doctrine de la science » du Thuringien. La loi, en effet, qu'il s'agisse de la loi d'amour ou de la loi de crainte, s'applique à l'homme ; elle est science et sagesse, portant en elle autant la description de la nature que les prescriptions permettant d'agir dans cette nature et en accord avec elle. De fait, le commandement, en tant que loi morale, a pour fonction de façonner l'être d'un étant inférieur pour le conformer à l'acte de son supérieur :

---

<sup>118</sup> *In Ioh.* §106 : « [...] fructus incarnationis Christi, filii dei, primus est quod homo sit per gratiam adoptionis quod ipse est per naturam, secundum quod hic dicitur : *dedit eis potestatem filios dei fieri* [...] » (*LW* III, pp.90-91)

<sup>119</sup> MARX, K., *Contribution à la critique de la Philosophie du droit de Hegel*, trad. Molitor, Paris, Allia, p.7

<sup>120</sup> *Ibid.*

La première <proposition> est que, universellement, le supérieur commande ou impose <son acte> à l'inférieur. C'est pourquoi <le terme> « impérieux<sup>121</sup> » <qui désigne ce qui commande> est semblable à « impair ». Si le « pair » ne peut commander à ce qui lui est égal (*compar*), il le peut beaucoup moins à ce qui lui est supérieur. La seconde proposition est que le fait, pour le supérieur, de commander, n'est rien d'autre que d'incliner, d'ordonner, d'instruire et mouvoir l'inférieur même vers la conformité, l'obéissance et la sujétion à son supérieur ; aussi, d'après cela, tout agent meut son patient vers l'assimilation. Et plus <ledit supérieur> agit et <agit> plus parfaitement ou de manière plus puissante, plus et plus pleinement il se subjecte son passif ; et le passif lui-même obéit davantage à son empire (*amplius oboedit imperanti*)<sup>122</sup>.

La morale, en tant qu'ensemble de préceptes et de commandements, a pour tâche de façonner l'inférieur et de le rendre conforme à ce que dicte le supérieur auquel il correspond. Mais quelle place occupe la morale, en tant que discours rationnel, au sein de la division des sciences ?

On trouve dans le sermon prononcé par Maître Eckhart à Paris pour le jour de la saint-Augustin une division des sciences qui distingue trois champs de la philosophie : le champ théorique, le champ logique et le champ éthique (pratique). Cette tripartition est ancrée dans trois pans importants de l'expérience humaine, à savoir la pensée, la parole et l'action :

En effet, les maîtres divisent ainsi pour nous la connaissance philosophique, c'est-à-dire en théorique, logique et éthique ou pratique. Et <cette division est effectuée d'après> ces trois <activités> qui, en retour, occupent les hommes de telle sorte qu'ils ne semblent jamais, en quelque moment que ce soit, s'en tenir loin : la pensée, la parole et l'action. La science théorique ou spéculative se divise en mathématique, physique et éthique ou théologique [...]. Or, le mathématicien isole par sa considération méthodique les formes et figures inhérentes en

---

<sup>121</sup> En rendant ici le substantif *imperium* par l'adjectif « impérieux » nous nous éloignons à la fois du texte latin et de la traduction Lagarrigue (p.125), qui traduit ce même terme par « le pouvoir de commander » et gomme ainsi en français le jeu étymologique eckhartien, qui repose sur la polysémie du terme « par ». De fait, l'argument repose ici sur une équivalence ou du moins une proximité sémantique de « imperium » et « impar ». Or, « par » peut signifier « égal » mais peut également signifier « pair ». À travers cette rapide évocation d'ordre étymologique, Eckhart parvient à communiquer deux idées importantes : 1. Ce qui commande est sans égal (il s'agit là de l'idée que met de l'avant la traduction Lagarrigue) notamment parce que le commandement en tant que tel s'applique de l'extérieur à une réalité qui est « extérieure » à ce qui commande ; 2. La réalité suprême ne peut avoir de « pair » au sens mathématique du terme, puisque le « pair » vient avec la division : le « deux » est en effet le premier « nombre », la première marque de multiplicité, la première marque de la « chute » hors de l'unité qui, elle, « n'est pas un nombre » (*In Ioh.* §720, *LW* III, p.630) ; la réalité mathématique qu'est le « pair » ne désignant pas – pour parler en termes fréguens – une identité de type « a = a » (entre une chose et elle-même), mais une identité de type « a = b » (entre une chose et une autre). La réalité suprême peut avoir un « égal », quelque chose qui, à l'instar du Fils, est tout ce qu'elle est, mais cette égalité ne lui échoit pas en tant qu'elle commande puisque le commandement suppose l'inégalité. Le commandement (*imperium*) est donc l'apanage de ce qui est « impair » (*impar*) : il descend de ce qui est « un » (unique) vers ce qui ne lui est pas égal ; lorsqu'une réalité inférieure surmonte son statut pour s'assimiler à son supérieur dans l'égalité la plus pleine, alors ce dernier ne commande plus.

<sup>122</sup> *In Gen.* II §84-85 : « Prima est quod universaliter superius praecipit sive imperat inferiori ; par enim in parem non habet imperium. Propter quod imperium dictum est quasi impar. Quod si par in comparem non habet praecceptum, multo minus in superiorem. Secunda propositio est quod praecipere superioris non est aliud quam inclinare, ordinare, monere et movere ipsum inferius ad conformationem, oboedientiam et subiectionem sui superioris, secundum quod et omne agens movet passum ad assimilationem sui. Et quo magis agit et perfectius sive fortius, tanto magis et plenius subicit sibi passum, et ipsum passum amplius oboedit imperanti. » (*LW* I, pp.546-547)

acte à la matière. Le physicien, c'est-à-dire <le philosophe> qui étudie la nature étudie les causes des qualités, des mouvements et des quantités. L'éthicien ou le théologien conçoit de manière plus fine les idées des choses qui existaient dans l'esprit divin de toute éternité avant qu'elles ne se produisent dans les corps ; et les choses divines lorsqu'il pense à l'aide des plus grandes autorités, lorsqu'il cherche des exemples au dehors, lorsqu'il contemple sans matière-sujet<sup>123</sup> l'essence divine même<sup>124</sup>.

À cette tripartition initiale du savoir philosophique, ancrée dans l'activité humaine, s'ajoute une seconde tripartition, qui subdivise la philosophie théorique en disciplines ordonnées les unes aux autres en fonction de la nature de leur objet ; il s'agit là d'une division classique de la philosophie en physique, mathématique et théologique – une division bien ancrée dans les sources intellectuelles de la tradition scolastique que sont la *Métaphysique* E,1 et le *De trinitate* de Boèce :

Ainsi, il y a trois parties spéculatives <à la philosophie> : la philosophie spéculative naturelle considère avec la matière les formes en mouvement non abstraites (*inabstracta*) des corps <naturels>, lesquelles ne peuvent être séparées en acte des corps et sont des corps en mouvement ; ainsi, de même que la terre est portée vers le bas et le feu vers le haut, la forme conjointe (*coniuncta*) à la matière possède (*habet*) le mouvement ; la philosophie spéculative mathématique considère <des formes> non abstraites et sans mouvement : en effet, elle contemple (*speculatur*) ces formes sans la matière et pour cela sans mouvement, lesquelles formes, puisqu'elles sont dans la matière, ne peuvent être séparées de celle-ci ; la théologique <contemple la forme> abstraite et séparable (*separabilis*) : en effet, la substance de Dieu ne possède ni matière ni mouvement<sup>125</sup>.

---

<sup>123</sup> La théologie étudie les *ideae* des choses créées – leurs exemplaires dans l'intellect divin – et « l'essence divine elle-même, contemplée sans matière sujet » (*ipsam divinam usiam sine subiecta materia contemplatur*). Or, cette formulation peut sembler obscure, notamment de par ce qu'elle spécifie que le théologien étudie sans matière l'essence divine ; mais comment pourrait-on connaître cette essence autrement que comme un objet purement immatériel ? La réponse nous semble se trouver dans l'affirmation souvent répétée chez Eckhart, selon laquelle le juste connaît la Justice non dans les choses du monde, mais en elle-même et sans rapport avec l'être créé. La matière sujet de l'essence divine ne serait rien d'autre que chaque étant, dans la mesure où Dieu s'est mis tout entier dans chaque parcelle de sa création. La connaissance de l'essence divine qui contemple celle-ci sans matière sujet est donc simplement une connaissance qui ne connaît pas Dieu par l'intermédiaire d'une image déterminée, d'une autre réalité qui pointe, qui renvoie à son être.

<sup>124</sup> *Sermo die b. Augustini parisus habitus* §2-3 : « Sic enim dividunt nobis magisti scientiam philosophiae, scilicet in theoreticam, logicam et ethicam sive practicam. Et hoc secundum illa tria, quae ita vicissim occupant homines, ut nunquam aliquo tempore ab aliquo istorum trium feriari videantur et ea sunt cogitatio, locutio et operatio. Theoreticam sive speculativam ulterius partiuntur in mathematicam, physicam et ethicam sive theologiam [...] Mathematicus autem formas et figuras materiae actu inhaerentes disciplinabili consideratione sequestrat. Physicus, id est naturalis, causas qualitatum, motuum et quantitatum inquirat. Ethicus sive theologus ideas rerum, quae in mente divina antequam prodirent in corpora, ab aeterno quo modo ibi intelligibiliter existerunt, subtilius intuetur. Et de divinis aliquando ratiocinatur auctoritatibus maiorum, aliquando exemplis extra quaesitis, aliquando vero ipsam divinam usiam sine subiecta materia contemplatur » (*LW V*, p.89-90)

<sup>125</sup> Boèce, *Quomodo trinitas unus deus ac non tres dii* c.2 : « Nam cum tres sint speculativae partes, naturalis in motu inabstracta *anupexairetos* : considerat enim corporum formas cum materia, quae a corporibus actu separari non possunt, quae corpora in motu sunt ut cum terra deorsum ignis sursum fertur, habetque motum forma materiae coniuncta ; mathematica, sine motu inabstracta : haec enim formas corporum speculatur sine materia ac per hoc sine motu, quae formae cum in materia sint, ab his separari non possunt ; theologica, sine motu abstracta atque separabilis – nam dei substantia et materia et motu caret [...] » (Paris, GF-Flammarion, 2000, p.144)



Mais s'il existe quelque chose d'éternel, d'immobile et de séparé, c'est manifestement à une science théorétique qu'en appartient la connaissance. Toutefois cette science n'est du moins ni la Physique (car la Physique a pour objet certains êtres en mouvement), ni la Mathématique, mais une science antérieure à l'une et à l'autre. La Physique, en effet, étudie des êtres séparés, mais non immobiles, et quelques branches des mathématiques étudient des êtres, immobiles il est vrai, mais probablement inséparables de la matière, et comme engagés en elle ; tandis que la Science première a pour objet des êtres à la fois séparés et immobiles<sup>126</sup>.

Ce qui nous intéressera ici est avant tout le dédoublement de l'éthique, qui figure dans cette typologie des sciences d'abord à titre de discipline considérant l'action humaine, puis à titre de discipline contemplative.

Nous pourrions voir dans ce double emploi de la morale une reprise de la bipartition de la morale aristotélicienne, qui trouve le bonheur humain ou bien dans la vie active, ou bien dans la vie contemplative. Il semble en effet au premier abord que l'assimilation de la morale à la théologie (ici définie comme contemplation des idées<sup>127</sup>), fait écho à l'éthique aristotélicienne, pour laquelle la *theoria* constitue un état presque divin. Or, cette explication ne nous semble pas suffire. De fait, si l'on devait la suivre, il nous faudrait conclure que l'éthique, en tant qu'elle concerne l'action humaine, est une fin en soi comme peut l'être, pour Aristote, la vie active. Cela ne semble pourtant pas être le cas pour Eckhart, du moins si le cadre interprétatif que nous proposons pour sa pensée doit avoir quelque valeur. De fait, Aristote – un aristotélisme « pur » (pour peu qu'une telle chose existe) – ne peut être le seul fondement de la pensée eckhartienne : pour comprendre le double emploi de la morale dans la division des sciences, il faut comprendre la double nature de l'amour tel que la comprend Eckart : à la fois comme désir nous mouvant vers Dieu – nous préparant ainsi à la trans-formation – et comme amour de l'essence divine contemplée dans l'union en acte dont découle le plaisir.

Pour Theo Kobuch, le « *moralische Sein* » – l'étant moral – a à voir avec la liberté et la « mystique » eckhartienne doit s'entendre comme métaphysique de l'étant moral<sup>128</sup>. Or, il nous semble – et nous développerons cette idée au cours des prochains chapitres – que la morale, en tant qu'elle s'intéresse à l'agir humain, a à voir autant avec la liberté (concept foncièrement

---

<sup>126</sup> *Métaphysique* E,1 1026a10-17, trad. Tricot, pp.331-332. La même tripartition se retrouve en *Mét.* K,7, un passage auquel Eckhart, qui ne le cite jamais explicitement, n'avait vraisemblablement pas accès (BOULNOIS, O., *Métaphysiques rebelles*, Paris, PUF, 2013, pp.170-171).

<sup>127</sup> SOLÈRE, J.-L., « La philosophie des théologiens » in SOLÈRE J.-L. & KALUZA Z. (éd.), *La servante et la consolatrice. La philosophie dans ses rapports avec la théologie au Moyen Âge*, Paris, Vrin, 2002, p.12 sq.

<sup>128</sup> KOBUCH, T., « *Mystik als Metaphysik des moralischen Seins* » in RUH K. (hrsg.), *Abendländische Mystik im Mittelalter. Symposium Kloster Engelberg 1984*, Stuttgart, Metzler, 1986, p.51

métaphysique puisque son siège est dans l'intellect) qu'avec le mouvement, qui en est la négation dans la mesure où il est l'apanage de l'étant déterminé (au double sens du terme).

Pour nous, le double emploi de la morale s'explique donc plus adéquatement par le balancement de l'homme, lequel, en vertu de sa double nature matérielle et intellectuelle, est essentiellement pris entre le temps et l'éternité. Dans la mesure où elle est théorie de l'action, la morale nous propose une loi (la *lex amoris*) et une voie (celle du détachement), qui nous permettent de nous détourner du monde créé, d'annihiler toute individuation de notre psyché afin d'effectuer ce retour en Dieu qui nous permet de le laisser agir librement en nous ; la morale est, dans ce contexte, autant une philosophie pratique proposant une méthode pour parvenir à la béatitude, la perfection de l'être humain, qu'une philosophie théorique détaillant cet état de perfection. Ainsi, dans la mesure où le retour en Dieu *a été accompli*, où il est déjà achevé, l'éthique n'est plus théorie de l'action mais théorie du laisser-Dieu-agir en nous, une description de l'attitude de celui qui, transformé en Dieu, contemple l'être divin (et les *ideae* qui se trouvent en lui) et ne s'en distingue plus essentiellement.

Ces deux formes de la morale correspondent pour nous aux deux testaments qui composent la Révélation : l'une est préparatoire et dispose l'âme à recevoir la forme divine, là où l'autre est la forme achevée de cette préparation, marquée par l'existence de la forme en l'homme divinisé. La morale n'est donc pas autre chose que la pierre angulaire unissant pour l'homme les deux discours complémentaires que sont la physique et la métaphysique. En tant que telle, la morale apparaît elle aussi comme une certaine théorie du mouvement : une théorie du trouble qui existe dans l'âme habitant le monde créé, et des changements préparatoires qu'elle doit opérer pour parvenir à un état qui n'est plus mû. De fait, il ne semble pas exister, pour Eckhart, une différence d'essence entre le mouvement naturel et l'action humaine<sup>129</sup> – probablement parce que l'homme s'inscrit dans la nature. C'est, comme nous le verrons, le domaine du changement accidentel, de l'*alteratio*, qui prépare l'âme à l'union avec Dieu en lui permettant la sujétion à l'acte d'être divin.

---

<sup>129</sup> *In Ioh.* §477: « Troisièmement, il faut savoir que, de même qu'il a été dit au sujet de l'action dans les choses naturelles, <il en va> de même en tous points au sujet de l'action dans les réalités morales et les réalités théoriques. » (« Tertio notandum quod sicut dictum est de actione in naturalibus, sic per omnia se habet de actione in moralibus et doctrinalibus. » (*LW* III, p.410)) On soulignera ici l'absence de distinction entre action et mouvement: l'action humaine et l'action naturelle (mouvement) sont soumises aux mêmes règles et donc ce qui peut être dit de l'une vaut également pour l'autre.

Le double emploi de la morale reflète ainsi le double emploi de la notion d'amour par la pensée eckhartienne. Comme nous le verrons de manière détaillée au chapitre III, l'amour est :

1. Ce qui nous ordonne à Dieu, nous faisant nous mouvoir dans son giron et vers l'être *absolute*, vers la génération ; ainsi envisagé, l'amour est le *nexus* nécessaire à l'union, il est désir d'union.
2. Ce qui est produit lorsque, engendré, le Fils connaît son Père

Ainsi, l'amour conçu comme désir moteur source de l'assimilation à Dieu, et l'amour conçu comme contemplation de Dieu en Dieu, source de plaisir, se comportent l'un vis-à-vis de l'autre comme le principe d'un mouvement vers l'être et le résultat de l'acquisition de l'être :

Il faut aussi être averti que dans toute action ou production de l'art et de la nature, se trouve un double amour : l'un qui est principe et qui élicite l'action même – et cela est l'amour de la fin; l'efficient en effet n'agit pas, sinon lorsqu'il est mû par sa fin. Il y a néanmoins aussi un certain amour concomitant à l'action elle-même, concurrent – courant simultanément –, c'est-à-dire une complaisance ou un plaisir pris à l'action. Suivant cela, il y a donc aussi en Dieu un amour procédant du Père et du Fils; et là est l'amour notionnel propre à l'Esprit Saint, et cela est l'Esprit Saint, distinct du Père et du Fils<sup>130</sup>.

De la même manière, la morale, si elle est la connaissance de l'action humaine, est double puisqu'elle s'envisage, d'une part, comme la voie vers Dieu, le chemin qui constitue la préparation de l'âme à la réception de la forme ; et, d'autre part, comme *scientia experimentalis* ou *theoria*, comme perfection de l'homme – une perfection qui sursumme le moral dans l'ontologique, et qui se trouve dans l'intellect. Dans cette optique, la divinisation de l'homme, noyau dur de la prédication allemande de Maître Eckhart, n'est pas une proposition plus « mystique » que la simple affirmation johannique de ce que l'Incarnation a pour fin de nous transformer tous en fils adoptifs de Dieu<sup>131</sup> ; la divinisation de l'homme est la conséquence immédiate de l'Incarnation, elle est révélée telle quelle par le Nouveau Testament et peut être connue par la métaphysique, science des causes intrinsèques immobiles de la création.

---

<sup>130</sup> *In Ioh.* §165 : « Advertendum etiam quod in omni actione seu productione artis et naturae est invenire duplicem amorem : unum qui principiat et elicit ipsam actionem, et hic est amor finis; efficiens enim non agit nisi motum a fine. Est nihilominus et amor quidam concomitans ipsam actionem, concurrens, simul currens, puta complacentia sive delectatio in ipsa actione. Secundum hoc ergo et in deo est amor procedens a patre et filio; et hic est amor notionalis, proprium spiritui sancto, et ipse est spiritus sanctus, distinctus a patre et filio. » (*LW* III, p.136)

<sup>131</sup> Jean 1,12-13 (vulgate latine) : « Quotquot autem receperunt eum, dedit eis potestatem filios Dei fieri, his qui credunt in nomine ejus: qui non ex sanguinibus, neque ex voluntate carnis, neque ex voluntate viri, sed ex Deo nati sunt. »

L'éthique figure ainsi dans cette typologie des sciences en tant qu'elle est une philosophie pratique, une discipline portant sur l'action ; elle s'oppose ainsi à la logique et aux sciences théorétiques ; par ailleurs, elle figure également dans la tripartition des sciences théorétiques en mathématiques, physique et théologique. Dans ce second temps elle apparaît comme la même chose que la théologie, c'est-à-dire l'étude des *ideae* des choses créées existant dans l'être divin, et l'étude (ou peut-être plutôt la contemplation) de cet être divin pris en lui-même – une « métaphysique », c'est-à-dire un discours sur l'être duquel découle un discours sur son achèvement.

Éthique et théologie sont une même chose – une même chose, également, comme on le déduira de ce qui a été exposé précédemment, que la métaphysique<sup>132</sup> (l'étude des causes intrinsèques des choses<sup>133</sup>), non seulement parce que celle-ci, comme la morale-théologie, s'intéresse à l'être-accomplí, mais également parce que la connaissance transforme le connaissant en l'objet connu : la connaissance est, pour Eckhart comme pour Paul Claudel, une co-naissance. Connaître Dieu en lui-même (plutôt que de chercher à le connaître en tant qu'il est présent en toutes choses), c'est laisser naître Dieu en soi, s'unir en acte avec lui ; la connaissance d'une chose engage tout notre être, nous unit à l'objet connu – transforme le connaissant en l'objet connu – de sorte que rien de ce que nous connaissons ne demeure extérieur à notre être. Pour Eckhart, il y a une dimension morale incontournable à tout savoir, l'objet de notre connaissance déterminant notre être même.

La métaphysique, par ailleurs peut ainsi également être considérée comme une méta-éthique, puisqu'elle est l'« assomption » de tout mouvement : l'atteinte de la forme, vers laquelle se meut l'étant naturel, est simultanée avec l'atteinte de la fin vers laquelle se meut l'étant moral. Par ailleurs, il n'y a « étant moral » que dans la nature, dans ce domaine mobile qui cherche son bien : le bien n'existe pas dans les formes immobiles, comme le répète souvent Eckhart<sup>134</sup>.

L'agir humain qui intéresse Eckhart est celui qui s'éloigne des choses naturelles et de leurs images, pour se tourner vers les choses divines. Seul est juste en effet celui qui, ayant renoncé à toute autre chose, prend dans la Justice même et en elle-seule son agir.

---

<sup>132</sup> MOJSISCH, B., *Op.cit.*, p.10

<sup>133</sup> *In Ioh.* §443-444

<sup>134</sup> S'autorisant de *Métaphysique* B, Eckhart affirme souvent (notamment dans la *QP* II et *in Ioh.* §336-337) que le bien est absent des entités mathématiques, lesquelles sont connues de manière abstraite, indépendamment de la matière : nietzschéennes, les mathématiques se situent par-delà bien et mal parce que l'abstraction qui les sépare de la matière les sépare également du mouvement, sans lequel la finalité et, par conséquent, le bien n'est pas pensable.

La morale est donc double parce qu'elle s'intéresse à l'homme, envisagé autant sous l'angle de son ancrage dans le monde et l'ordre du temporel, dont il doit se détourner – se détacher – que sous l'angle de l'union à Dieu qui est son objectif. Elle est le reflet local et microcosmique (appliqué à l'agir humain) du cadre macrocosmique de la (méta-)physique. Cette approche de la morale n'est par ailleurs pas étrangère à l'éthique aristotélicienne elle-même, bien que celle-ci distingue bel et bien l'action du mouvement<sup>135</sup> – une distinction que semble selon nous abolir l'éthique eckhartienne.

Ressort ici l'imbrication mutuelle d'une éthique et d'une physique toutes deux pensées comme théories du mouvement et de l'acte – le mouvement étant défini par Maître Eckhart comme « la forme elle-même s'écoulant » (*ipsa forma fluens*<sup>136</sup>), une définition qui doit être couplée à la caractérisation du devenir comme « égard à l'être » (*respectus ad esse*<sup>137</sup>), comme « fondé dans l'être<sup>138</sup> ».

En tant qu'elle constitue une certaine théorie de l'agir humain, qui s'inscrit au carrefour de la nature et de son fondement ontologique (et non « surnaturel »), la connaissance morale est donc ce qui permet le passage de l'homme de la physique à la métaphysique, c'est-à-dire du mouvement à sa fin, du devenir à l'être. La morale est un discours qui se plaque sur la (méta-)physique, recoupant une partie de son objet et fonctionnant selon les mêmes règles, en vue du même objectif :

Or, ce qui a été dit de l'altération et de la génération quant aux formes substantielles dans la nature, se comporte de la même manière en ce qui a trait à la génération de l'habitus ou de la vertu dans les choses morales<sup>139</sup>.

L'action humaine, en tant qu'elle repose sur l'acquisition d'une fin, une forme, qui est son principe, suppose une préparation, la disposition d'une matière qui se place comme réceptrice de cette forme. La morale est, pour le principe passif qu'est l'âme humaine, cette préparation : l'ensemble des changements préparatoires qui doivent être effectués en vue de l'acquisition de la forme-fin.

---

<sup>135</sup> *Éthique à Eudème* II,6 1222b16-21 : « Toutes les substances sont par nature des principes dans un certain sens, ce qui fait que chacune peut engendrer de nombreux êtres semblables : ainsi un homme peut engendrer des hommes, et en général, un animal peut engendrer des animaux et une plante des plantes. Mais, outre cela, l'homme est aussi principe de certaines actions et il est seul parmi les animaux à l'être. En effet, on ne saurait dire d'aucun animal qu'il agit. » (trad. Dalimier, p.105)

<sup>136</sup> *In Ioh.* §144, *LW* III, p.121

<sup>137</sup> *QP* V §4, *LW* V, p.80

<sup>138</sup> *Sermo* XXVIII,2 §285 : « fieri autem stabilitur in esse et per esse » (*LW* IV, p.257)

<sup>139</sup> *In Ioh.* §150 : « Quod autem dictum est de alteratione et generatione quantum ad formas substantiales in naturalibus, eodem modo se habet circa generationem habituum sive virtutum in moralibus. » (*LW* III, p.124)

Nous avons pu jusqu'ici constater que la pensée eckhartienne repose sur une tension fondatrice entre mouvement et achèvement – une tension qui se trouve reflétée dans les relations qu'entretiennent physique et métaphysique et, de manière plus fondamentale, la Loi Ancienne et la Loi Nouvelle. Sur le fondement procuré par l'opposition binaire des témoignages bibliques, c'est à la fois une ontologie et une épistémologie que construit Maître Eckhart : la physique et la métaphysique, ordonnées l'une à l'autre, se présentent comme science de l'être mobile et de l'être immobile qui est sa fin. C'est ce rapport au mouvement et à l'immobilité qui conditionne la division eckhartienne des sciences; si le Thuringien utilise les autorités classiques à son époque que sont Boèce et Aristote, il veut rapporter cette utilisation au fondement ultime qu'est la Bible. Dans cette optique, les sciences théorétiques que sont les mathématiques, la physique et la métaphysique se distinguent les unes des autres en raison de leur rapport à la matière. La morale, elle, étant à la fois philosophie pratique et théorétique, constitue un discours permettant à l'homme, créature tendant à l'incréé, d'atteindre sa fin – l'être, la vie, la *generatio* – plutôt que le contraire de celle-ci – la corruption –, qui se fait jour en lui lorsqu'il s'attache au monde.

Ne peut désirer que ce qui, marqué par le manque – la privation – est inachevé ; or, ce qui est inachevé, en tant qu'il cherche son achèvement, se meut vers ce qui le rendra parfait. La morale s'inscrit dans la nature dans la mesure où elle constitue la voie privilégiée par laquelle l'homme peut atteindre sa fin, à savoir cette forme christique qui perfectionne et accomplit sa nature. Elle est la voie de l'action droite, l'action juste – la voie, donc, qui mène à l'action informée par la Justice, à l'acquisition de la forme de la Justice. En tant que « théorie de l'action », la morale apparaît dans cette optique comme le discours qui prend en compte la spécificité de l'acte humain au sein de l'être – un être divisé en étant chosique (temporel et matériel) et étant intellectuel.

De ce qui a été dit jusqu'ici, ressortent les premiers éléments doctrinaux dessinant les contours de l'édifice conceptuel (méta-)physique eckhartien :

<b>Éléments doctrinaux</b>	
1.	La fin est extérieure au mouvement qui lui est ordonné (ce qui a pour corollaire que la fin, comme la cause efficiente, avec laquelle elle se confond, est considérée <i>causa extrinseca</i> de la chose qui se meut vers elle)
2.	La nature vise l'acquisition de sa fin, l'être, lequel est identique à la forme pure (l'être achevé de ce qui se meut)
3.	La morale vise l'acquisition de la forme de la justice (l'être dans la Justice) et donc constitue une branche spécifique de la physique, permettant pour l'homme le passage de la tribulation temporelle au repos atemporel
4.	L'être marqué par le changement et le temps, l'être en mouvement qui est associé à la <i>lex vetus</i> , est associé à la figure du <i>servus</i> , là où l'être immobile et intellectuel associé à la <i>lex nova</i> est symbolisé par la figure du <i>filius</i>
5.	L'existence selon le <i>servus</i> est marquée par la pénibilité, tandis que l'existence du <i>filius</i> est marquée par un double amour : l'amour-désir, qui, lorsque manque l'objet désiré, nous meut vers celui-ci ; et l'amour-plaisir, qui résulte de l'acquisition de l'objet en question

Cette première analyse du cadre de la pensée eckhartienne a campé pour nous les principes qui guideront son exploration au cours des chapitres à venir. Il nous reste cependant à voir de quelle manière ce cadre se traduit dans l'œuvre de notre auteur par une axiomatique la rendant possible.

## 1.4. L'axiomatique eckhartienne

La pensée aristotélicienne joue chez Eckhart un rôle qui est, paradoxalement, à la fois fondateur et presque invisible, à l'exception de certaines citations clés, comme le résume avec justesse Alessandra Beccarisi :

[D'Aristote et Averroès], Eckhart n'utilise jamais de complexes argumentaires, ni des doctrines spécifiques, mais seulement de courtes et efficaces affirmations souvent décontextualisées et employées pour servir une fonction précise. Eckhart reprend d'Aristote des formulations spécifiques, extraites de leur contexte et privées de leur signification

originelle, et ce avec l'intention d'utiliser l'autorité d'Aristote uniquement en soutien à sa propre doctrine<sup>140</sup>.

En effet, plutôt que de s'inscrire directement dans la filiation d'Aristote en faisant explicitement sien des développements empruntés au texte même, Eckhart reprend généralement de courtes phrases qu'il adapte au contexte de sa propre réflexion en leur donnant la fonction de principes, d'axiomes dont la formulation peut varier<sup>141</sup> mais dont l'esprit reste toujours identique. L'exemple le plus flagrant (et possiblement celui qui joue le rôle le plus fondateur pour la métaphysique eckhartienne) de cet usage re-contextualisé d'Aristote est probablement celui de *De anima* III,4 et de l'affirmation de la nature négative de l'intellect. Pour Eckhart, cette affirmation, couplée à Gen. 1,26 et au cadre noétique du *De trinitate*, permet de faire de l'âme humaine un principe qui transcende la nature créée et qui possède de ce fait la possibilité de s'unir essentiellement à Dieu. Or, s'il est possible qu'Aristote ait envisagé le *nous* comme une faculté niant le temps, il semble cependant improbable qu'il ait jamais envisagé la négativité de l'intellect comme voie royale menant à l'union avec Dieu. C'est pourtant ce que fait dire Eckhart à cet extrait.

Ces courtes références jouent les unes avec les autres et avec les autorités bibliques ou augustinienes<sup>142</sup>, s'associant de manière à créer ce que nous considérons comme le cadre épistémique de sa pensée (méta-)physique.

Il peut sembler audacieux de faire jouer un rôle fondateur à l'égard de notre lecture, à un ensemble de versets bibliques et de passages d'Aristote et d'Augustin – *a fortiori* compte tenu de ce que les citations, chez Eckhart, semblent souvent s'agglutiner, s'additionner les unes aux autres comme autant de références paraissant se surajouter à un propos souvent sommairement argumenté.

---

<sup>140</sup>BECCARISI, A., « Eckhart e le Auctoritates Aristotelis » in HAMESSE J. & MEIRINHOS J., *Les auctoritates aristotelis, leur utilisation et leur influence chez les auteurs médiévaux*, Madrid-Barcelona, 2015, p.146 [nous traduisons]

<sup>141</sup> On trouve par exemple trois formulations de l'axiome dérivé d'ÉN II,2 1104b3-5, qui apparaît notamment in *Ioh.* §475 (« Amor est finis omnis passionis »), in *Ioh.* §477 (« Actus sequentes habitum, qui cum delectatione sunt faciles ») et in *Gen.* I §176 (« Signum enim generati habitus est delectatio in opere »). Il en va de même pour un autre axiome, tout aussi important, tiré cette fois de *DA* III,7 et *Physique* III,1 (qui présentent chacun leur formulation), et qui apparaît notamment dans la *QP* IV (« moveri dicit imperfectionem » et « motus est actus entis in potentia »), in *Gen.* I §143 (« motus est actus imperfecti ») et in *Ioh.* §159 (« fieri imperfectum est, moveri est »).

<sup>142</sup> Eckhart mobilise un grand nombre d'autorités et les sources de sa pensée ne se réduisent bien entendu pas à Aristote ou Augustin, comme on s'en convaincra aisément en consultant les deux volumes des *Studi sulle fonti di Meister Eckhart* parus aux Academic Press Fribourg (2009 et 2012) sous la direction de L. Sturlese. En revanche, il nous semble que c'est bel et bien l'autorité d'Aristote et celle d'Augustin qui jouent pour la pensée eckhartienne le rôle le plus fondateur dans la mesure où elle se présente comme une (méta-)physique biblique.



Mais une *auctoritas* n'est pas, à proprement parler, une citation, elle n'est pas la marque creuse d'une érudition superficielle, ni le signe d'une déférence servile à l'endroit d'une autorité qui nous dispenserait de penser par nous-mêmes. Bien au contraire, il s'agit d'une inscription volontaire, réfléchie et surtout signifiante au sein d'un réseau conceptuel, destinée à être reconnue comme telle par le public auquel elle se destine et pour lequel, précisément, elle doit faire sens. L'*auctoritas* a pour fonction d'inscrire l'idée contestée ou contestable du penseur « nouveau » dans la continuité de la tradition déjà admise – tradition qui est l'étalon de mesure de la vérité de toute nouvelle proposition. Ce serait une vision bien étroite de l'argumentation philosophique, que celle qui nous ferait conclure que l'argumentation eckhartienne est moins rigoureuse que l'argumentation thomasiennne. C'est un cadre conceptuel scientifique qui est supposé par la pensée eckhartienne et à ce titre, l'*auctoritas* est l'un des moments de cette construction rationnelle. À même titre que le scientifique n'a pas à démontrer, pour lui-même, chaque étape de la construction de la science qu'il doit, à plusieurs niveaux, présupposer<sup>143</sup>, n'ayant pas à « faire retour sur soi et chercher en lui-même à bouleverser toutes les sciences existantes et à en reconstruire l'édifice<sup>144</sup> ». De même, l'argumentation eckhartienne, lorsqu'elle s'autorise d'un axiome, en fait son arrière-plan conceptuel.

La position d'Eckhart – celle du scientifique – diffère de celle que nous associerions intuitivement au philosophe en ce que, si introspective soit-elle, cette introspection ne se présente en rien comme une appropriation « subjective » du savoir. Bien au contraire, c'est de désappropriation de soi qu'il est question chez Eckhart – désappropriation devant mener non à un savoir qui serait propre à l'individu, mais plutôt à la venue en celui-ci de la science par excellence, qui n'est pas subjective mais absolument « objective » (provenant uniquement de l'*obiectum* que se donne l'intellect).

C'est à titre de cadre théorique, de structure générale de sa pensée, que l'aristotélisme est présent chez Eckhart ; et c'est bien d'aristotélisme – non d'Aristote lui-même – qu'il faut parler puisque l'usage du texte même d'une œuvre du Stagirite par le Thuringien semble rarement

---

<sup>143</sup> « [...] les axiomes sont principiellement déjà les résultats d'une formation de sens originaire et ont cette formation elle-même toujours-déjà derrière eux. » (HUSSERL, E., « L'origine de la géométrie » in *La crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale*, Trad. Derrida, Paris, Tel, 1976, p.414)

<sup>144</sup> HUSSERL, E., « Les conférences de Paris » in *Méditations cartésiennes et Les conférences de Paris*, Paris, PUF, 2007, p.2)

démontrable<sup>145</sup>. Plutôt, le rapport d'Eckhart à Aristote apparaît médiatisé notamment par Thomas d'Aquin et surtout par des florilèges comme ceux que contiennent les *Auctoritates Aristotelis*. Il serait ainsi malaisé de prétendre départager l'apport de la pensée « purement aristotélécienne » (si tant est qu'une telle chose existe pour un médiéval et même pour nous) de celui de la pensée thomasiennne et de la pensée averroïcienne<sup>146</sup> ou averroïste.

Nous désignerons ainsi toutes ces sources potentielles de Maître Eckhart du terme d'aristotélisme. Au demeurant, la source exacte mobilisée par Eckhart importe peu pour notre propos puisque bon nombre des principes fondateurs de l'aristotélisme eckhartien peuvent être retracés, rapportés à un lieu textuel chez Aristote, bien que le fait de faire l'économie d'une thèse forte au sujet de l'accès médiat ou immédiat d'Eckhart à Aristote nous épargne – encore une fois – d'avoir à démontrer l'indémontrable, c'est-à-dire quelle est « la source exacte <sup>147</sup> » de l'aristotélisme eckhartien. Ainsi, il importe peu pour notre propos que le Thuringien ait trouvé ces principes dans un texte d'Aristote, d'Averroès, de Thomas d'Aquin ou dans un florilège puisque c'est, en définitive, à un « système » (ensemble généralement cohérent de propositions interdépendantes) aristotélécien qu'il faut en attribuer l'auctorialité.

---

<sup>145</sup> BECCARISI, A., *Op.cit.*, p.140-141

<sup>146</sup> Nous employons le terme « averroïcien » pour désigner les thèses et doctrines liées aux textes de l'Averroès latin « pris en lui-même » plutôt qu'au regard de sa réception – dite « averroïste » – chez les « penseurs latins traditionnellement reconnus favorables au Commentateur » (BRENET, J.-B., *Transferts du sujet. La noétique d'Averroès selon Jean de Jandun*, Paris, Vrin, 2003, p.16 note 1). Pour nous, l'épithète « rushdien » employée par Jean-Baptiste Brenet (*Ibid.*) et Alain et Libera (*L'Unité de l'intellect de Thomas d'Aquin*, Paris, Vrin, 2004, p.10) doit désigner ce qui est propre à l'œuvre d'Ibn Rushd dans son expression arabe originale. Nous estimons la distinction entre « averroïcien » et « rushdien » pertinente dans la mesure où l'écart entre le texte latin et l'original arabe qui pourrait être dû aux circonstances historiques de la traduction et au devenir des manuscrits eux-mêmes, est parfois impossible à mesurer, comme dans le cas du *Grand commentaire aux livres de l'âme d'Aristote*, dont le texte original ne nous est pas parvenu dans son intégralité.

<sup>147</sup> Il convient ici de rappeler le propos de Foucault au sujet des notions d'origine (la tentation de réduire toute pensée à un fondement auquel nous pourrions la rattacher en tissant un fil ininterrompu) et d'influence (la tentation d'établir un processus causal entre individus – dira-t-on : entre « agents » ou « auteurs ») en écrivant l'histoire des idées : « Il y a d'abord à accomplir un travail négatif : s'affranchir de tout un jeu de notions qui diversifient, chacune à leur manière, le thème de la continuité. Elles n'ont pas sans doute une structure conceptuelle bien rigoureuse ; mais leur fonction est précise. Telle la notion de tradition : elle vise à donner un statut temporel singulier à un ensemble de phénomènes à la fois successifs et identiques (ou du moins analogues) ; elle permet de repenser la dispersion de l'histoire dans la forme du même ; elle autorise à réduire la différence propre à tout commencement, pour remonter sans discontinuer dans l'assignation indéfinie de l'origine ; grâce à elle, on peut isoler les nouveautés sur fond de permanence, et en transférer le mérite à l'originalité, au génie, à la décision propre aux individus. Telle est aussi la notion d'influence qui fournit un support – trop magique pour pouvoir être bien analysé – aux faits de transmission et de communication ; qui réfère à un processus d'allure causale (mais sans délimitation rigoureuse ni théorique) les phénomènes de ressemblance et de répétition ; qui lie, à distance et à travers le temps – comme par l'intermédiaire d'un milieu de propagation – des unités définies comme individus, œuvres, notions ou théories. » (*Archéologie du savoir*, pp.33-34)

Le concept d'aristotélisme avec lequel nous travaillerons est donc vague – c'est sa faille – et malléable – c'est sa force; il doit pour l'essentiel se confondre avec le concept de philosophie tel que peut le comprendre Eckhart et doit nous permettre de faire jouer un rôle central dans notre lecture de l'œuvre du Thuringien à un ensemble de propositions qui appartiennent sans aucun doute au paysage intellectuel de l'aristotélisme latin du tournant des XIII<sup>e</sup> et XIV<sup>e</sup> siècles, sans que nous ne nous trouvions pour autant obligés de postuler un « auteur » Eckhart lisant un « auteur » Aristote et s'en « inspirant » dans un geste conscient, un geste d'« auteur ».

Majoritairement extraits de la *Physique*, de la *Métaphysique*, du *De anima*, du *De generatione et corruptione* et de l'*Éthique à Nicomaque*, les principes qui marquent l'aristotélisme eckhartien dessinent les contours d'une (méta-)physique qui ne diffère pas de la vérité biblique, laquelle est elle-même à comprendre comme une (méta-)physique. Cette épistémologie « biblique » des sciences fait de la morale l'application locale d'une théorie générale de la nature conçue comme *paterfamilias*<sup>148</sup>, conçue comme ordonnée en première intention à la préservation de toutes choses. L'être, en effet, est la fin de toute la nature<sup>149</sup> et donc de tout mouvement.

Il sera ici question de montrer de quelle manière certaines des autorités aristotéliennes les plus usitées dans l'œuvre latine de Maître Eckhart s'inscrivent dans un rapport de synonymie avec des versets bibliques importants, de manière à créer des réseaux conceptuels autant que textuels. Nous diviserons, pour les étudier, lesdites autorités – bibliques, aristotéliennes et, dans certains cas, augustinienne – en deux réseaux appelés respectivement « Réseau de la *creatio* » et « Réseau de la *generatio* ».

Nous présenterons ici les axiomes étudiés sous l'une des formes qu'ils revêtent dans le texte eckhartien, puis développerons les différents liens explicites ou implicites les unissant les uns aux autres. Nous appellerons « explicite » un lien entre deux axiomes qui interviennent dans un même argument ou dans l'explication d'un même lieu textuel ; les liens « implicites » seront ceux existant entre une autorité A et une autorité C, lorsque l'une et l'autre, sans jamais apparaître ensemble dans un même commentaire, sont toutes deux, en différents lieux textuels, citées en même temps qu'une autorité B.

---

<sup>148</sup> *QP* V §3, *LW* V, p.78

<sup>149</sup> *In Sap.* §202 : « esse finis est et terminus omnis naturae, artis, rationis et etiam dei » (*LW* II, p.536)

Par ailleurs, nous considérons « fondateur » le rôle joué par une autorité ou un axiome non seulement en raison de sa récurrence dans l'œuvre eckhartienne, mais en raison de l'usage qui en est fait et de son inscription dans l'un des réseaux ci-dessous. Ainsi, un axiome peut n'apparaître que rarement et dans des passages d'importance apparemment marginale au sein du corpus latin, et être néanmoins jugé fondateur en raison de sa proximité conceptuelle avec d'autres axiomes.

C'est le cas, par exemple, de *anima sedendo fit prudens*, axiome extrait de *Phys.* VII,3, qui n'est cité<sup>150</sup> que trois fois dans l'œuvre latine :

1. *In Ioh.* §685 (à l'occasion d'une réflexion sur l'apprentissage de la vérité, lequel exige repos et durée)
2. *In Sap.* §280 (à l'occasion d'une discussion de la notion de silence et de l'apaisement requis à la venue de la Sagesse dans l'âme)
3. *In Gen.* I §220 (à l'occasion d'une discussion des rapports entre passion et pensée)

Or, l'interprétation de *Phys.* VII,3 en ces lieux textuels se rapproche de l'usage eckhartien de *De generatio et corruptione* I,7 324b17<sup>151</sup>, un passage auquel il est plus souvent fait allusion, notamment lorsqu'il est question du repos de l'âme et de l'acquisition d'une forme :

[Dieu] lui-même, est celui qui se repose soi-même, et en soi-même, et celui en qui et par qui se reposent toutes choses, selon ce passage d'Augustin, au livre I des *Confessions* : « notre cœur est inquiet jusqu'à ce qu'il ne se repose en toi ». En effet, tout travail de la nature et de l'art traverse, désire et recherche l'être. Tout agent, et aussi tout patient est inquiet et ne se suffit pas à lui-même, et ne se repose pas du mouvement et du labeur de l'action et de la passion en-deçà et en-dehors de l'être. Or, une fois l'être même atteint, il se repose et se suffit, et se tait le tumulte et la contrariété de l'agent et du patient et du mouvement<sup>152</sup>.

*De gen. et corr.* I,7, rapproché ici de *Conf.* I,1, sert à Eckhart à établir le contraste entre le repos de la forme acquise et le travail/trouble qui marque la préparation de la matière à cette acquisition – acquisition de la forme d'une vertu (ce dont il est question en *Phys.* VII,3), donc, ou d'une forme déterminante donnée (ce dont il est question en *De gen. et corr.* I,7) ; ou, encore, de la forme

<sup>150</sup> *Phys.* VII,3 est également évoqué sans être cité *in Ioh.* §708, bien qu'il ne soit pas là question de l'acquisition de la vertu, mais plutôt du repos sabbatique, qui affranchit l'âme du temporel.

<sup>151</sup> *De la génération et de la corruption* : « Car, l'agent une fois présent, le patient devient quelque chose de lui, mais, les états une fois présents, il ne devient plus, il est déjà. » (Trad. Tricot, Vrin, p.90); Aristoteles latinus IX ,1. *De generatione et corruptione* : « habitibus praesentibus non adhuc generatur aliquid, sed est iam. (Judycka éd., Leiden, Brill, 1986, p.39) ; *Auctoritates aristotelis* : habitibus praesentibus existentibus in materia cessat omnis motus et transmutatio. » (Philosophes Médiévaux XVII, 1974, p.168)

<sup>152</sup> *In Ex.* §158 : « Ipse est, qui quiescit se ipso et in se ipso et in quo et per quem quiescunt omnia, secundum illud Augustini : « inquietum est cor nostrum donec requiescat in te », l. I *Confessionum*. Omnis enim labor naturae et artis currit, appetit et quaerit esse. Inquietum est omne agens et etiam patiens, nec sufficit ipsis, nec quiescunt a motu et a labore actionis et passionis citra et extra esse. Ipso autem esse adepto quiescit, et sufficit, et silet tumultus et contrarietas agentis et patientis et motus. » (*LW* II, pp.140-141)

christique qui doit achever l'union de l'homme et de Dieu ; de quelque forme qu'il s'agisse, le processus est identique et doit être pensé (comme nous le verrons de manière plus détaillée) sur le modèle de l'acquisition naturelle d'une forme par une matière, ce qui, en définitive, rend synonymes les autorités de *De gen. et corr.* I,7 et *Phys.* VII,3. Ainsi, en vertu de sa convertibilité (synonymie) avec *De gen. et corr.* I,7, *Phys.* VII,3 peut être considérée comme une autorité importante pour la pensée eckhartienne malgré la rareté de son utilisation par le Thuringien.

### 1.4.1. Le réseau de la *creatio*

<b>Réseau de la <i>creatio</i></b>	
<b>Bible</b>	
<i>In principio creavit deus caelum et terram</i>	Gen. 1,1
<i>Requievit die septimo ab universo opere quod patratat</i>	Gen. 2,2
<i>Ego sum qui sum</i>	Ex. 3,14
<i>Creavit enim ut essent omnia</i>	Sg. 1,14
<i>Disponit omnia suaviter</i>	Sg. 8,1
<i>Qui edunt me adhuc esuriunt</i>	Eccli 24,29
<i>In principio erat verbum</i>	Jean 1,1
<i>Omnia per ipsum facta sunt: et sine ipso factum est nihil</i>	Jean 1,3
<i>Vocat ea quae non sunt tamquam ea quae sunt</i>	Rom. 4,17
<i>Ex ipso, et per ipsum, et in ipso sunt omnia</i>	Rom. 11,36
<i>Ego sum principium et finis</i>	Apoc. 1,8
<i>Sufficientia nostra ex deo est</i>	2 Cor. 3,5
<b>Aristote</b>	
<i>Motus est actus imperfecti</i>	<i>De l'âme</i> III,7 431a6
<i>Motus nomen et speciem sortitur a termino</i>	<i>Phys.</i> V,1 224b7
<i>In mathematicis non est bonum</i>	<i>Met.</i> III,2 996a29-31
<i>Non contingit moveri nisi contingit motum esse</i>	<i>Met.</i> IX,8 1049b35
<b>Augustin</b>	
<i>Inquietum est cor nostrum donec requiescat in te</i>	<i>Conf.</i> I,1
<i>Non fecit atque abiit, sed ex ipso et in ipso sunt</i>	<i>Conf.</i> IV.xi.17

Genèse 1,1 et Jean 1,1, qui mentionnent tous deux la notion d'une création « dans le principe » (*in principio*) sont le socle du réseau de la création. Ils sont les deux versants complémentaires de la science révélée, la science (méta-)physique : Gen. 1,1, en effet, considère la création sous l'angle du physicien, présentant la création des choses et leur ancrage dans l'être, tandis que Jean 1,1 la considère sous l'angle du métaphysicien<sup>153</sup>, présentant principalement la notion de *generatio* et la procession unissant essentiellement l'engendré et l'engendrant. Les versets Ioh. 1,1 et Gen. 1,1,

<sup>153</sup> *In Ioh.* §4 (*LW* III, p.5)

s'ils sont, comme nous l'affirmons, complémentaires, ne sont techniquement pas synonymes : en effet, la notion de création est, à proprement parler, absente de la formulation de Jean 1,1, qui s'intéresse plutôt à l'être – lequel est, comme nous le verrons, incréé.

Gen.1,1 est établi comme synonyme de Sap. 1,14<sup>154</sup>, tandis que Ioh. 1,1-3 est présenté comme synonyme de Gen. 1,3-4<sup>155</sup>. Gen. 1,1 est cité dans le même argument que Sap. 1,14, dans les §222-222 du sermon latin XXIII – un passage qui cite également Rom. 4,17, *Conf. IV* et *Phys. V,1* ; toutes ces autorités (à l'exception de *Phys. V,1* (qui se trouve en l'occurrence remplacé par deux références au *De generatione et corruptione*<sup>156</sup>) sont également mobilisées de manière conjointe dans le *Prologue général à l'œuvre tripartite*<sup>157</sup>. Par ailleurs, Ex. 3,14, dont l'importance au sein de l'œuvre de Maître Eckhart a déjà été mise en lumière<sup>158</sup>, apparaît comme l'un des ancrages bibliques de la notion de *puritas essendi* (le « je », en effet, désigne l'essence pure, absolument détachée de l'accident et de la matière – de toute forme de privation ; c'est également ce que désigne la reduplication du *sum*, « verbe substantif » placé en second adjacent<sup>159</sup>). À ce titre, *ego sum qui sum* ne dit rien d'autre que *sufficiencia nostra ex deo est* (2 Cor. 3,5) et appuie l'idée selon laquelle le créé existe *in principio* – dans son principe, lequel lui procure sa stabilité<sup>160</sup>. Ainsi, Ex. 3,14 apparaît dans le commentaire d'Eccli. 24,29 à l'occasion d'une discussion des rapports entre la forme et la matière ; il apparaît également (cité conjointement avec Jean 1,3) dans le cadre d'une discussion de la différence ontologique entre Dieu et le créé<sup>161</sup> et cité conjointement avec Sg. 1,14 afin de démontrer que : a) Dieu est l'être, et que, par conséquent b) il ne peut produire que l'être ; et cité conjointement avec 2 Cor. 3,5, Gen. 2,2, *Confessions I,1* et *De gen. et corr. I,7* dans le cadre d'une discussion du *nomen tetragrammaton* de Dieu<sup>162</sup>.

Apoc. 1,8 et le verset qui lui est associé, Eccli. 24,23<sup>163</sup>, de même Rom. 11,36 et Ioh. 1,3 sont par ailleurs cités à l'occasion du commentaire de Gen. 2,2 comme le sont *De gen. et corr. I,7*<sup>164</sup> et *Conf. 1,1* – lesquelles autorités jouent, comme nous le verrons, le rôle d'échangeur entre les réseaux

---

<sup>154</sup> *In Gen. I* §19 (*LW I*, p.200)

<sup>155</sup> *In Gen. II* §48 (*Ibid.*, p.516-517)

<sup>156</sup> *Prol. Gen.* §19 (*Ibid.*, p.163)

<sup>157</sup> *Ibid.* §17-19 (*Ibid.*, pp.176-178)

<sup>158</sup> GIRE, P., *Maître Eckhart et la métaphysique de l'Exode*, Paris, Cerf, « Patrimoines christianisme », 2006

<sup>159</sup> *In Ex.* §14-16 (*LW II*, pp.20-22)

<sup>160</sup> *Sermo XXVIII,2*§285: « fieri autem stabilitur in esse et per esse » (*LW IV*, p.257)

<sup>161</sup> *In Ioh.* §377 : « Cetera vero omnia eius comparatione non sunt. » (*LW III*, p.321)

<sup>162</sup> *In Ex.* §158-159 (*LW II*, pp.140-141)

<sup>163</sup> *In Gen. I* §170 (*LW I*, p.315)

<sup>164</sup> *Ibid.* §145 (p.298)

de la *creatio* et de la *generatio* –, de même que 1 Jean 4,18, qui appartient pour nous au réseau de la *generatio*.

### 1.4.2. Le réseau de la *generatio*

<b>Réseau de la <i>generatio</i></b>	
<b>Bible</b>	
<i>Faciamus hominem ad imaginem et similitudinem nostram</i>	Gen. 1,26
<i>Peperitque Agar Abrae filium</i>	Gen. 16, 1-15
<i>Nuptiae factae sunt</i>	Jean 2,1
<i>Servus autem non manet in domo in aeternum : filius autem manet in aeternum</i>	Jean 8,35
<i>Mandatum novum do vobis: ut diligatis invicem sicut dilexi vos, ut et vos diligatis invicem</i>	Jean 13,34
<i>Hoc est praeceptum meum, ut diligatis invicem, sicut dilexi vos</i>	Jean 15,12
<i>Mulier cum parit tristitiam habet, cum autem peperit, iam non meminit pressuae propter gaudium, quia natus est homo</i>	Jean 16,21
<i>Haec est autem vita aeterna: ut cognoscant te, solum Deum verum, et quem misisti Jesum Christum</i>	Jean 17,3
<i>Timor non est in caritate</i>	1 Jean 4,18
<i>Vir caput mulieris</i>	1 Cor. 11,3
<i>Ubi venit plenitudo temporis, misit deus filium suum</i>	Gal. 4,4
<b>Aristote</b>	
<i>Signum enim generati habitus est delectatio in opere</i>	ÉN II,2 1104b3-5
<i>Delectatio expellit tristitiam</i>	ÉN VII 1154a27: b13
<i>Non est amor inter servum et dominum</i>	ÉN VIII 1161b5
<i>Terminus generationis est esse</i>	<i>De Gen et Corr</i> I,3
<i>Praesentibus habitibus cessat motus</i>	<i>De Gen et Corr</i> I,7
<i>Anima sedendo et quiescendo fit prudens</i>	<i>Phys.</i> VII,3
	<i>DA</i> III,4



<i>Intellectus, in quantum intellectus, nihil est eorum quae intelligit, sed oportet quod sit immixtus, nulli nihil habens commune, ut omnia intelligat, ut dicitur in III De anima</i>	
<b>Augustin</b>	
<i>Inquietum est cor nostrum donec requiescat in te</i>	<i>Conf. I,1</i>
<i>Nos secundum quod mente aliquid aeternum quantum possumus capimus, non in hoc mundo sumus ; et omnium iustorum spiritus etiam adhuc in hac carne viventium, in quantum divina sapiunt, non sunt in hoc mundo.</i>	<i>De trinitate IV</i>
<i>Inter rem cognitam et cognoscentem generatur proles communis utrique</i>	<i>De trinitate IX.xii.18</i>

Le réseau de la *generatio*, tel que nous l’esquissons ici, semble moins s’appuyer sur les autorités bibliques que sur les autorités philosophico-théologiques issues d’Aristote et d’Augustin. Celles-ci, en effet (et, en tête de liste, *Conf. I,1*, *ÉN II,2* et *DA III,4*), sont citées de manière plus récurrente et jouent un rôle plus difficile à ignorer dans la construction du réseau que les autorités bibliques auxquelles elles sont associées. Pourtant, Jean 16,21 et Genèse 16 (qui lui est intimement lié<sup>165</sup>), sont souvent cités et font l’objet de commentaires jouant un rôle important dans la conceptualisation de la notion de *generatio*. De même, si 1 Cor. 11,3 et 1 Ioh. 4,18 peuvent passer inaperçus dans le corpus eckhartien, leur lecture n’est pas moins essentielle à la pensée eckhartienne : 1 Cor. 11,3, en effet, exprime pour Eckhart l’ordonnancement du passif à l’actif, lequel régit l’ordre universel et, en tant que Dieu est l’agent suprême, constitue la clé d’interprétation de l’union de l’âme à Dieu ; de même, 1 Jean 4,18 exprime (comme le fait Jean 8,35) l’idée selon laquelle la *lex vetus*, qui est une loi de crainte, est accomplie (trouve sa fin et sa perfection) dans la *lex nova*, une loi d’amour. À travers 1 Jean 4,18, Jean 8,35, de même que *Confessions I,1* et les autorités susmentionnées de l’*Éthique à Nicomaque*, c’est tout le cadre conceptuel de l’opposition entre *filius* et *dominus* qui est délimité. Finalement, le verset de Gen. 1, 26, qui apparaît peu dans le corpus latin (n’étant pas abordé dans le second des deux commentaires au livre de la Genèse) informe l’entièreté de l’anthropologie eckhartienne ; s’il n’est pas explicitement cité, la reprise eckhartienne de la doctrine augustinienne du fond de l’âme (*abditum*

<sup>165</sup> *In Gen. I §233 (LWI, p.377)*

*mentis*) place la création *ad imaginem et similitudinem dei* au centre de la conceptualité permettant de penser la continuation de l'homme avec Dieu.

Nous faisons le pari d'inclure Jean 2,1 (l'épisode des Noces de Cana) parmi les versets fondateurs de la doctrine de la génération, bien que ce verset constitue une étrange exception au sein du corpus eckhartien. En effet, les §285-293 du commentaire de Jean distinguent trois types d'unions – de « noces » – et analysent notamment l'union du Christ et de la nature humaine, de même que celle de l'âme dés-individuée et de Dieu ; or, en tant qu'ils présentent les noces comme une union dans l'être, il semblerait normal que ces quelques paragraphes et le verset qu'ils commentent jouent un rôle fondateur pour le cadre général d'une pensée qui allie *minnemystik* et *wesenmystik*<sup>166</sup>, lui procurant un ancrage biblique et théologique. Pourtant, non seulement Jean 2,1 ne fait pas l'objet d'un sermon (ni dans le corpus latin ni dans le corpus allemand) et n'apparaît pas comme citation en dehors du commentaire à l'Évangile de Jean ; le commentaire de ce verset n'est pas non plus, qui plus est, accompagné des autres versets et autorités que l'on serait en droit d'attendre en ce lieu – du moins si le cadre de lecture ici proposé doit avoir un sens.

Trois autorités citées au §285 relient ce commentaire au reste du réseau de la génération : *De trinitate* IV<sup>167</sup> et 1 Cor. 11,3. Or, cette dernière autorité est loin d'être anodine puisqu'elle est interprétée par Eckhart comme une affirmation portant sur la subordination de l'inférieur (passif) au supérieur (actif). Ce rapport de subordination, qui est à inscrire comme nous le démontrerons plus loin dans le cadre de la conceptualisation (d'emprunt majoritairement aristotélécien) de la catégorie de relation, de même que celle de la nature comprise comme totalité dynamico-énergique, est la clé de voûte de l'édifice théorique qu'est la pensée eckhartienne de l'union. Le passif et l'actif, en tant que l'un se subordonne à l'autre, ne forment qu'un seul et même être, unis en acte et ne se distinguant l'un de l'autre qu'en tant que le passif se rapporte à l'actif en tant qu'actif, et que l'actif se rapporte au passif en tant que passif ; unité de l'être et distinction relationnelle, voilà ce qui marque le rapport de l'actif au passif, et voilà ce qui rend possible l'union de l'âme et de Dieu.

---

<sup>166</sup> BEYER DE RYKE, B., *Maître Eckhart, une mystique du détachement*, Paris, Ousia, 2000, p.51

<sup>167</sup> *De trinitate* IV.xx.28 : « Cum autem ex tempore cujusque profectus mente percipitur, mitti quidem dicitur, se non in hunc mundum; neque enim sensibiliter apparet, id est, coporeis sensibus praesto est. Quia et nos secundum quod mente aliquid aeternum, quantum possumus, capimus, non in hoc mundo sumus ; et omnium justorum spiritus, etiam adhuc in hac carne viventium, in quantum divina sapiunt, non sunt in hoc mundo. » (BA 15 p.408-410)

La récurrence d'un verset dans la pensée eckhartienne n'est pas seule garante de l'importance du rôle que nous lui faisons jouer. Or, le cas de Jean 2,1 est celui d'un verset que notre auteur ne commente qu'en un seul lieu textuel mais qui ne peut être conçu comme secondaire par le lecteur soucieux de comprendre la naissance du Fils à travers le cadre d'une conceptualité (méta-)physique : en Jean 2,1, c'est ni plus ni moins qu'une lecture (sur-)naturaliste de l'union de l'âme et de Dieu qui nous est livrée en toutes lettres dans ce commentaire qui analyse la Naissance du Fils à l'aide des notions d'acte et de puissance, de matière et de forme.

C'est la manière dont ces différentes autorités bibliques, aristotéliennes et augustinienes interagissent les unes avec les autres, que nous étudierons au cours des cinq prochains chapitres. Les chapitres II et III seront consacrés au réseau de la *creatio* et étudieront les rapports entre le mobile (devenir) et l'immobile (être), de même que la nature double de l'amour (lequel s'entend à la fois comme désir et source de plaisir, la nature du repos et l'usage eckhartien de la notion de lieu. Les chapitres IV, V et VI seront encadrés par le déploiement du réseau conceptuel de la *generatio* et étudieront la manière dont les notions d'actif et de passif, de même que celle de relation, entrent en jeu dans la théologie eckhartienne de la Naissance – une théologie construite sur l'arrière-plan conceptuel procuré par une adaptation du concept aristotélien de *generatio*.

Le réseau conceptuel de la *creatio* se divisera pour nous en deux ensembles, qui correspondront respectivement aux chapitres II et III de la présente étude.

Dans un premier temps, les versets Gen.1,1, Sap. 1,14, Ioh. 1,1 et Rom. 11,36 (de même que, de manière secondaire, Ex. 3,14, Ioh. 1,3 et Rom. 4,17), qui seront étudiés au chapitre II, présentent le cadre général de l'ontologie et de l'étiologie eckhartiennes. Développant la doctrine de la création, de même que la conception de l'être et de la différence ontologique qu'elle suppose, les commentaires de ces versets constituent le fondement de la pensée du Thuringien : ils mettent en rapport le créateur et sa création, détaillant l'acte créateur même, de même que les modalités selon lesquelles il faut le penser. Ces quatre versets sont, pour Eckhart, à mettre en relation avec le principe aristotélicien *motus nomen et speciem sortitur a termino in quem* – principe que nous appellerons ci-après « Principe de Dénomination du Mouvement par son Terme » (PDMT) – et avec l'affirmation augustinienne de *Conf. IV* (inspirée de Rom. 11,36) selon laquelle Dieu a produit le monde à partir de lui-même et en lui-même.

Le chapitre III s'intéressera pour sa part à la seconde partie des autorités bibliques déjà rapportées, à savoir Apoc. 1,8, Eccli. 24,29, Gen. 2,2 et Sg. 8,1. Ces quatre autorités constituent ensemble la seconde partie du réseau de la *creatio*, celle qui s'intéresse au repos, aboutissement du mouvement, fin et négation de celui-ci.

Le réseau de la *generatio*, qu'étudiera la seconde partie de la présente étude (les chapitres IV à VI), s'intéresse à la différence existant entre les changements préparatoires qui disposent la matière à la réception de la forme et l'apparition instantanée (atemporelle) de cette dernière. La lecture que nous proposerons de l'interaction entre ces différentes autorités au sein du corpus eckhartien permettra de présenter une nouvelle interprétation de la doctrine de la Naissance du Fils dans l'âme – une interprétation qui fait de cette naissance une *generatio* au sens aristotélicien d'un changement formel, autant qu'une *gignitio*, au sens trinitaire d'« engendrement ».

## 2. Servus : étiologie et ontologie

Le cadre ontologique de la pensée eckhartienne affirme que tout ce qui existe, existe ou bien « par soi » ou bien « par un autre<sup>1</sup> ». Seul l'être trouve pleinement en lui-même son principe, de sorte que seul l'être n'est réellement que par soi; tout autre existant est, par soi, un existant accidentel, marqué par la privation, et n'existe qu'en tant qu'il a en lui l'être qui est à la fois sien et celui d'un autre, celui du créateur. Dit autrement, ce qui existe dans une relation de dépendance ontologique est à la fois « de l'être » (*entis*) – dérivé de l'*esse absolute* – et non-étant si on le considère par soi. À ce titre, l'existant qui n'est pas par soi existe en vertu d'un rapport d'analogie d'attribution similaire à celui existant entre la substance et l'accident<sup>2</sup>. Ce fondement de la pensée eckhartienne, que nous appellerons « absolutisme ontologique », rend problématique la notion de création dans la mesure où l'être qui est donné par Dieu n'est pas un être indépendant de Dieu; comme Eckhart le lit dans le *Liber XXIV philosophorum*<sup>3</sup> : « Dieu est ce eu égard à quoi la substance est accident et l'accident rien » (*Deus est, cuius comparatione substantia est accidens, accidens nihil*).

Pour nous, la création n'est pas une donation d'être au sens plein – en un sens qui pourrait supposer une indépendance ontologique du créé – mais une mise en mouvement : la donation d'un être partiel, inachevé et donc à achever. Le créé est l'étant *perfecturus* qui se meut vers sa fin – l'être –, ce qui explique que l'on puisse à la fois dire qu'il existe et qu'il n'est pas vraiment, bien qu'il ait de l'être en lui et soit « appelé<sup>4</sup> » à être.

Comprendre la doctrine eckhartienne de la création comme mise en mouvement exige de lire conjointement l'explication (dans certains cas particulièrement abondante) que fait le Thuringien de quatre autorités bibliques, qui fonctionnent comme synonymes les unes des autres :

1. Genèse 1,1 : *In principio creavit deus caelum et terram*
2. Sagesse 1,14 : *Creavit ut essent omnia*
3. Jean 1,1 : *In principio erat verbum*
4. Romains 11,36 : *Ex ipso, per ipsum et in ipso sunt omnia*

---

<sup>1</sup> *QP V §3, LW II, p.78*

<sup>2</sup> LIBERA, A. de, *Le problème de l'être chez Maître Eckhart*, p.8

<sup>3</sup> *In Sap. §90, LW II, p.424*

<sup>4</sup> Rom. 4,17: « *Vocat ea quae non sunt tamquam ea quae sunt.* »

Ces versets, comme nous l'avons déjà mis en lumière, sont intimement liés à des principes aristotéliens tels que *motus est actus imperfecti, non contingit moveri quod non contingit motum esse* et *motus nomen et speciem sortitur a termino* – des principes qui fonctionnent comme axiomes et que nous mobiliserons dans l'explication des versets susmentionnés.

L'usage conjoint de ces principes, citations et versets est attesté en quelques lieux textuels, notamment dans le sermon latin XXIII, qui, mobilisant ceux-ci dans le cadre d'un commentaire de la première épître aux Corinthiens<sup>5</sup>, institue explicitement le cadre conceptuel qui nous intéresse :

<On démontre> le second point ainsi : hors de Dieu, rien n'est, de même qu'hors de l'être il ne peut exister quoi que ce soit, Rom. 11[36] : « en lui sont toutes choses ». C'est pourquoi tout ce qui est à partir de Dieu et tout ce qu'opère Dieu est en lui et est fait en lui, Gen. 1[1] : « dans le principe, Dieu créa le ciel et la terre », etc. Il ne dit pas « à partir du principe ». Augustin <dit> : « Il ne les fit pas pour les délaisser, mais elles sont à partir de lui et en lui ». Les ignorants imaginent deux choses : premièrement, que Dieu a créé le monde hors de lui-même <et> dans le néant ; deuxièmement, qu'il créa le monde et se reposa de l'acte de créer, à la manière des autres artisans, selon ce que dit la lettre même : « Au septième jour, Dieu se reposa de toute œuvre ». Et l'une et l'autre de ces deux thèses sont détruites par ceci : « dans le principe »<sup>6</sup>.

En effet, il ne faut pas s'imaginer que Dieu créa le ciel et la terre hors de lui et comme à côté de lui, dans quelque néant. Tout ce qui est dans le rien n'est absolument rien. « Tels sont, en effet, les prédicats, que le permettent les sujets », et « tout mouvement ou acte tient son espèce de son terme. » D'où ce qui est clairement dit en [2] Mach. 7[28] : « Dieu a fait le ciel et la terre à partir de rien ». Il ne dit pas : « dans le rien ». Ainsi, Dieu, en créant, n'a pas projeté ou répandu l'être des choses dans le néant ; au contraire, en créant, il appelle toutes choses hors du néant et au loin du néant, vers l'être, selon Sagesse 1[14] : « il créa toutes choses pour qu'elles soient » ; Rom. 4[17] : « il appelle ces choses qui ne sont pas ». Appeler, c'est appeler à soi ces choses qui ne sont pas présentes, qui sont au-dehors : « je ne suis pas venu appeler les justes ». L'agent ne se rend pas semblable à tout ce qu'il fait, mais rend tout ce qu'il fait semblable à lui-même. « Il appelle ces choses qui ne sont pas » à l'être, pour qu'elles soient, et cela est <le sens de ce qui est dit ensuite> « celles qui ne sont pas comme celles qui sont », suivant ceci : « dans le principe, Dieu créa le ciel et la terre », etc. « Il créa », dit-il, et « dans le principe ». Et « mon père agit sans cesse, et moi j'agis aussi ». En effet, il appelle aussi ce qui est en acte, toujours comme « dans le principe », selon ce passage de Sagesse 7[27] : « demeurant en soi, il rénove tout » ; et Apocalypse [21,15] dit : « je rends toutes choses nouvelles » ; [Ecclesiastique 24,29] « ceux qui me boivent » etc.<sup>7</sup>

<sup>5</sup> 1 Cor. 12,3-11 : « Nemo potest dicere : dominus Iesus nisi in spiritu sancto. »

<sup>6</sup> *Sermo XXIII* §222 : « Secundum sic: extra deum nihil est, sicut nec extra esse quidquam esse potest, Rom. 11 : « in ipso sunt omnia ». Propter hoc omne quod est a deo et omne quod operatur deus, in ipse est et ipse in se ipso operatur, Gen. 1 : « in principio creavit deus caelum et terram » etc. Non ait « a principio ». Augustinus : « non fecit atque abiit, sed ex ipso et in ipso sunt ». Imaginantur idiotae duo: primo quod deus creavit mundum extra se in nihilo; secundo quod creavit et quievit a creando ad modum aliorum artificum, secundum planum litterae quae dicit: « requievit deus die septimo ab universo opere ». Utrumque eliditur per hoc: 'in principio'. » (pp.207-208)

<sup>7</sup> *Op. cit.* §223 : « Non est ergo imaginandum quod deus creavit extra se et quasi iuxta se caelum et terram in quoddam nihilo. Omne enim quod fit in nihilo, utique fit nihil. « Talia sunt enim praedicamenta, qualia permittunt subiecta », et « omnis motus aut actio speciem habet a termino ». Unde Mach. 7 signanter dicitur: « caelum et terram » « ex nihilo fecit deus ». Non dicit : « in nihilo ». Non ergo deus creando mundum proicit sive effundit esse rerum in nihilum, sed

Pour nous, la mobilisation de ces principes et autorités dans le cadre d'une même discussion suffit à établir leur compatibilité, voire leur synonymie : de fait, si notre auteur cite dans un même cadre explicatif et argumentatif une autorité biblique donnée et un axiome aristotélicien ou augustinien, c'est que ces autorités se nourrissent les unes des autres et servent la même fonction exégétique et argumentative. Cette thèse sera renforcée par l'étude successive des commentaires eckhartiens des autorités bibliques ici mobilisées.

Il s'agira donc pour nous de démontrer ici de quelle manière le réseau conceptuel du mouvement, constitué par les quatre versets et les différents axiomes qui seront ici analysés, s'articulent en une théorie de la nature (de l'être mobile, créé) et de son ordonnancement à la fin qu'est pour elle la surnature, l'être divin. La première partie du présent chapitre présentera les thèses fondamentales de la (méta-)physique eckhartienne en adoptant pour cadre Rom. 11,36 et l'étiologie qui s'y déploie; la seconde partie présentera une lecture du commentaire eckhartien de Sagesse 1,14 et du rapport qui y est esquissé entre la nature et sa fin, l'être. Devra émerger de cette étude une caractérisation de la doctrine eckhartienne de la création, de même que de l'opposition fondamentale existant entre les causes extrinsèques et « les » causes intrinsèques<sup>8</sup> de l'existant, à savoir entre l'efficient et la fin d'une part, et la forme d'autre part.

---

e converso creando vocat cuncta ex nihilo et a nihilo ad esse, Sap. 1: « creavit deus, ut essent omnia »; Rom. 4: « vocat ea quae non sunt tamquam ea quae sunt ». Vocare est eos qui absunt, qui foris sunt, a se ipsis ad se vocare : « non veni vocare iustos ». Agens non enim se omni facit simile, sed facit sibimet simile. « Vocat enim ea quae sunt » ad esse, ut sint, et hoc est « ea quae non sunt tamquam ea quae sunt », secundum illud: « in principio creavit deus caelum et terram » etc. « Creavit », ait, et « in principio ». Et : « pater meus usque modo operatur, et ego operor ». Vocat enim etiam, quae actu sunt, semper ut « in principio », secundum illud: « in me permanens innovat omnia », Sap. 7; Apocalypsis: « nova facio omnia »; « qui bibunt me » etc. » (pp.208-209)

<sup>8</sup> Eckhart emploie bel et bien l'expression « les causes intrinsèques » mais l'on sait par ailleurs que la matière, en tant qu'elle est le substrat de la privation, n'est pas considérée à proprement parler de comme une cause de l'être ; cause de l'étant, peut-être, dans la mesure où l'étant ne se pense pas sans privation, mais on ne peut appeler la matière « cause de l'être », même pour l'étant.

## 2.1. « Ex ipso, per ipsum et in ipso sunt omnia »: la trinité des causes

Le *Sermo* IV constitue un commentaire du verset 11,36 de l'Épître aux Romains, lieu textuel dont la récurrence suffit à démontrer le rôle fondateur qu'il joue pour la doctrine eckhartienne de l'être, ou plus précisément pour l'étiologie développée dans le cadre de la doctrine eckhartienne de l'être. Présentant une analyse détaillée de l'affirmation selon laquelle toutes choses existent à la fois « à partir de » (*ex*), « par » (*per*) et « en » (*in*) Dieu, le sermon IV lie aux trois prépositions employées par le verset 1. Les trois personnes de la trinité ; et 2. Les trois types de causalité qu'exerce l'être divin sur la réalité créée<sup>9</sup>. Se construit ainsi une « trinité des causes » de l'être qui est au fondement de tout existant, qu'il s'agisse de l'être imparfait de la créature *in via*, ou de l'être achevé de l'homme ayant été informé par le Verbe.

Le rapport entre Dieu et la création est à la fois multiple et un, à l'image de la trinité elle-même, se déclinant selon les trois fonctions causales associées aux trois personnes de cette essence qui demeure unique par-delà les relations distinctives marquant sa vie interne. Or, les causes, comme les personnes divines, se réduisent à l'unité de l'essence<sup>10</sup>. Lisant Rom. 11,36, Maître Eckhart y trouve une description détaillée de la fonction causale de chacune des personnes divines. En son essence, Dieu est efficient, forme et fin de tout l'étant, mais la causalité efficiente se rapporte avant tout au Père, la causalité formelle au Fils et la causalité finale à l'Esprit saint<sup>11</sup>. Ou, plus exactement, le Père est *ratio causae efficientis*, le Fils *ratio causae formalis*, et l'Esprit *ratio causae finalis*<sup>12</sup>.

---

<sup>9</sup> On notera qu'il est question ici du rapport entre le divin et la réalité créée en tant qu'elle est créée : la *causa essentialis*, qui, comme nous le verrons, unit deux entités en tant qu'elles partagent une même essence, ne s'applique pas au créé en tant que tel, dans son rapport à Dieu. La cause matérielle – si la matière peut être appelée « cause » autrement que par analogie (de même qu'elle n'est connaissable que par analogie) – est également exclue de ce rapport puisque, marquée par la privation et l'imperfection, la matière ne provient pas davantage de Dieu que le mal ne provient de Dieu.

<sup>10</sup> Si l'on trouve chez Eckhart l'idée aristotélicienne (*Phys.* II,3 194b32) selon laquelle la fin est la cause principale (« finis est prima causa in causando » (*in Ioh.* §42, *LW* III, p.35)), celle-ci ne semble avoir de sens que lorsque confrontée à celle, affirmée beaucoup plus souvent, de l'identité du principe (forme) et de la fin.

<sup>11</sup> *Sermo* IV,1 §22 : « *Ex ipso, per ipsum et in ipso sunt omnia. Ex ipso* patre, *per ipsum* filium, *in ipso* spiritu sancto. » (*LW* IV, p.24); *Sermo* XXV,1 §251 : « Omne quod quid est id quod est laudat et praedicat suum quo est. « *Ex ipso* » enim efficienter, « *per ipsum* » formaliter, « *in ipso* » finaliter est quod est et quod quid est. » (*Op.cit.*, p.230)

<sup>12</sup> *Sermo* II,2 §14, *LW* IV, p.15-16 ; *Sermo* XXXV §350 : « Non enim sunt in deo efficiens, forma et finis, sed horum rationes in patre, filio et spiritu sancto. » (*LW* IV, p.310). La cause efficiente en effet est toujours, selon Eckhart, un « moteur mù » (*movens motum*) dans la mesure où elle agit en vue d'une fin qui lui est extérieure – ce qui ne peut s'appliquer à Dieu, qui n'agit qu'en vue de lui-même. (*In Ioh.* §42 : « [...] efficiens non agit nisi per intentionem finis, et motum a fine et propter finem, et sic per consequens est « movens motum » et secundum in causando, quod deo proprie non competit. » (*LW* III, p.35))



La totalité de ce rapport est celui que la trinité prise dans son ensemble entretient vis-à-vis de la totalité de l'être créé. C'est ainsi, par exemple, que le troisième point soulevé par Eckhart au début du sermon IV<sup>13</sup> affirme que « véritablement, il agit à cause de Dieu, celui qui agit à partir de Dieu, par Dieu et en Dieu<sup>14</sup> ». En ce sens, on dira que la trinité causale du *ex, per, in* épuise toute modalité possible de la causalité en tant que celle-ci s'applique à l'être : tout autre rapport causal est déjà inclus dans cette trinité, qui contient en elle toutes choses.

Les trois personnes de la trinité exercent chacune une forme de causalité qu'il convient d'interpréter à l'aune de la doctrine du mouvement d'Aristote : trois personnes, pour trois causes divines de l'étant<sup>15</sup>. L'expression « trinité » des causes n'est en effet qu'une manière de renvoyer, en la faisant passer à travers le prisme de Romains 11,36, à l'affirmation aristotélicienne de la coïncidence des causes :

Mais puisque les causes sont quatre, il appartient au physicien de les connaître toutes, et il rendra compte du pourquoi en physicien en le ramenant à toutes, la matière, la forme, le moteur, le en vue de quoi. Or les trois dernières convergent souvent en une seule. En effet, l'essence et le ce en vue de quoi sont une seule chose, et le point premier d'où vient le mouvement leur est spécifiquement identique, car c'est un homme qui engendre un homme, ce qui est en général le cas pour tout ce qui meut en étant mû<sup>16</sup>.

La fin et la forme sont une seule et même chose – là où la fin et la cause efficiente sont spécifiquement identiques, nous dit Aristote. Comme nous le verrons, Eckhart interprète cette affirmation à la lumière d'Apocalypse 1,8 (qui affirme l'identité du principe – efficient et forme<sup>17</sup> – et de la fin) et de Romains 11,36, décrivant les différents rapports causaux qu'entretient Dieu, essence causale, vis-à-vis de tout ce qui lui est inférieur.

---

<sup>13</sup> §21: « Tertio, quia ille vere operatur propter deum, qui operatur ex deo, per deum et in deo, sicut iustus iusta sive iuste, non autem propter, in quantum distinguitur « propter » ab « ex », « per » et « in ». » (LW IV, p.23)

<sup>14</sup> *Sermo* IV,1 §21, p.23

<sup>15</sup> La matière, si elle est bel et bien cause du devenir en tant qu'il se caractérise par son imperfection, ne peut en revanche provenir de Dieu dans la mesure où celui-ci ne peut causer que l'être et la perfection.

<sup>16</sup> *Phys.* II,7 198a24-27, Trad. Pellegrin, pp.146-147

<sup>17</sup> De fait, le principe est à entendre à la fois comme cause efficiente et comme cause formelle. Le *principium*, c'est, d'une part, le Verbe divin dans lequel a lieu la création (*In Gen.* I §5 (LW I, p.188)) ; c'est également, d'autre part, le créateur qui projette dans le temps la création : le Créateur fait être *formaliter* la créature (*In Ioh.* §43 : « [...] productio rerum in esse est a fine virtute, ab efficiente vero formaliter, et per consequens radicalius et per prius sive nobilius a fine quam ab efficiente. » (LW III, p.36)). En définitive, le *principium* est l'être (*In Gen.* I §19 (LW I, p.200)), c'est-à-dire dire la forme, qui s'entend à la fois comme être déterminé, « premier créé » faisant exister la créature individuelle et comme être absolu faisant être la totalité et s'assimilant à Dieu lui-même.

Eckhart envisage l'acte créateur et la production de l'étant déterminé, dans son rapport à Dieu et aux principes de l'être, à l'aide de quatre formules : *ex nihilo*, *ex deo*, *per deum* et *in esse*.

1. *Ex nihilo* : Dieu a créé la totalité de l'étant à partir de rien du tout, et, le tirant du « rien », en l'appelant à l'être.

2. *Ex deo* : Ce qui existait (et continue à tout instant d'exister) *virtualiter* à titre d'idée en Dieu est projeté au dehors de celui-ci et acquiert une existence *formaliter* – un être déterminé par une forme singulière. Pourvu d'un étant concret – déterminé – suite à la sortie de son état originel en Dieu, l'étant qui est *ex deo* n'est pourtant pas projeté à proprement parler « hors » de Dieu, au sens où seul le néant pur se trouve absolument hors de Dieu puisque « sans lui rien n'a été fait<sup>18</sup> ». Or, si l'étant déterminé s'éloigne du pur acte d'être de par sa détermination individuelle, il n'est pas pour autant du néant.

2. *Per deum* : Bien qu'existant de manière individuée (*formaliter*), l'étant demeure en Dieu à titre idéal. Il se maintient également en Dieu de par le fait que c'est celui-ci qui préserve son être de manière immédiate dans un rapport analogue à celui qu'entretiennent la forme et la matière. Pour l'homme, l'existence *per deum* renvoie également à l'acquisition de la *filiatio*, cette forme christique qui se substitue à la forme individuée chez ceux qui sont véritablement « pauvres en esprit » (*pauperes spiritu*), selon la formule du Sermon sur la montagne<sup>19</sup>.

3. *In deo* : Tout ce qui est créé, du fait même qu'il est créé, est produit comme étant existant, comme parcelle d'être ; le créé est projeté hors de sa non existence, dans l'étance. Pour le créé, être, c'est se mouvoir dans l'être, chercher le retour à Dieu qui parachève son être. *In* a un sens final, dénotant un mouvement (en quel cas, il s'accompagne d'un accusatif), mais également un sens « figé » (suivi d'un ablatif, comme c'est le cas en Rom. 11,36) évoquant la fixation de l'étant créé dans l'être de Dieu, qui lui procure sa *sufficiencia*<sup>20</sup>.

La trinité des causes doit ainsi présenter pour nous un intérêt central : il sera question, explicitant tour à tour chacun des rapports causaux contenus dans la formule de Rom. 11,36, de faire ressortir la théorie du mouvement qu'ils supposent – la (méta-)physique de la sortie et du retour, de la préparation à la forme et de son acquisition. Il s'agit d'une conception de la causalité inscrite, comme tout, chez Eckhart, sous le double signe du christianisme et de l'aristotélisme.

---

<sup>18</sup> Jean 1,3

<sup>19</sup> Matth. 5,3

<sup>20</sup> II Cor. 3,5

Ce que nous voulons introduire ici est une grille d'analyse qui interprète les passages du *Sermo* IV sur la causalité à travers le cadre esquissé suite à la lecture de *Ioh.* §443-444, de sorte que les causalités efficiente et finale apparaissent liées l'une à l'autre comme le commencement et la fin du mouvement de l'homme dans le monde : elles constituent les causes extrinsèques, causes du devenir, et à ce titre ont moins partie liée à Dieu en tant qu'il est *pater* (et donc à la *patria* que vise l'homme) qu'en tant qu'il est *dominus*. Nous pourrions ainsi rapporter la causalité finale et la causalité efficiente à une science, la physique, et donc à l'Ancien Testament ; la causalité formelle du Fils, en vis-à-vis, apparaîtra plutôt liée à l'achèvement métaphysique de ce mouvement, au repos dans l'être pur. Il s'agira ainsi dans un premier temps d'analyser le texte même du *Sermo* IV afin d'en dégager la conception eckhartienne du rapport causal existant entre le Dieu trine et la création. Dans un second temps, nous aborderons le cadre (méta-)physique du retour en Dieu de la créature, avant de renouer avec la question du statut incréé de l'homme et de la voie qui le mène à la béatitude.

### 2.1.1. Ex ipso

Au premier abord, le *ex ipso* de Rom. 11,36 peut sembler entrer en contradiction avec l'idée de *creatio ex nihilo*<sup>21</sup> : *ex nihilo* signifie, comme nous le verrons, autant « hors du néant » que « à partir de rien », tandis que « ex deo » signifie pour sa part « hors de Dieu » (un sens qui n'est pas incompatible, comme nous le verrons, avec l'être-en-Dieu), autant que « à partir de Dieu » :

De plus, l'action, tout comme le mouvement, tient sa nature et son nom du terme vers lequel <elle est effectuée>. De plus, tout ce que l'on fait dans le néant n'est rien et ne devient rien, <comme on le lit en> Jean 1[,3] : « sans lui rien n'a été fait ». En effet, c'est une chose de faire à partir de rien, et une autre de faire dans le rien. En effet, lorsque je dis que quelque chose devient « à partir de rien », le rien est le terme à partir duquel <cette chose devient>, et l'être est le terme vers lequel <elle devient>. Il en va inversement, cependant, lorsque l'on dit que quelque chose devient « dans le néant<sup>22</sup> ».

Par opposition, donc, à *ex Deo*, *ex nihilo* – formulation cimentée par le quatrième concile du Latran<sup>23</sup> – désigne un type de création « à partir de rien ». La formule sous-entend que Dieu n'a

<sup>21</sup> *Prolog. Op. Prop.* §12: « Créer, en effet, c'est donner l'être à partir de rien. » ((« Creare quippe est dare esse ex nihilo. ») (*LWI*, p.157))

<sup>22</sup> *In Ex.* §31: « Praeterea actio sicut et motus habet naturam et nomen a termino in quem. Iterum omne quod quis agit in nihilo, est nihil et fit nihilo, Ioh. 1 : « sine ipso factum est nihil ». Est enim aliud facere ex nihilo, aliud est facere in nihilo. Cum enim dico aliquid fieri ex nihilo, li nihil est terminus a quo, et esse est terminus ad quem. E converso autem cum dicitur aliquid fieri in nihilo. » (*LWII*, p.37)

<sup>23</sup> Denzinger, *Enchiridion symbolorum* §800: « [...] qui sua omnipotentia virtute simul ab initio temporis utramque de nihilo condidit creaturam, spiritualem et corporalem [...] » (in *Thomas d'Aquin et la controverse sur l'éternité du*

pas produit l'être créé en travaillant quelque substrat préexistant, qui lui serait par conséquent extérieur, comme le décrit le récit du *Timée*<sup>24</sup> – quelque substrat qui pourrait être conçu comme ontologiquement indépendant de Dieu, ou du moins comme précédant (temporellement ou atemporellement) l'existence du monde. La création est, pour Eckhart comme pour Thomas d'Aquin, l'acte de « produire quelque chose dans l'être sans matière sous-jacente<sup>25</sup> » (*nihil enim est aliud creare quam absque materia praeiacenti aliquid in esse producere*). Dieu n'est pas seulement le démiurge, l'organisateur d'une réalité sur laquelle son action serait d'ordre « cosmétique » (au sens étymologique d'une « mise en ordre ») : il en est pleinement le producteur, ne créant « à partir de rien », c'est-à-dire à partir de rien qui lui soit extérieur, rien qui se distingue de son être.

En ce sens, l'idée d'une *creatio ex nihilo* se confond avec la thèse eckhartienne de l'« absolutisme<sup>26</sup> » ontologique divin, selon laquelle il ne peut exister deux dieux ou deux *esse absolute*, la multiplicité entrant en contraction avec le concept même de divinité :

Ce verset dit clairement deux choses. Premièrement : *tu n'auras pas d'autres dieux*, au pluriel. En effet, avoir et dire qu'il y a plusieurs dieux contient une contradiction et est une opposition dans les termes (*oppositum in adiecto*). En effet, s'il y avait plusieurs dieux, aucun <d'entre eux> ne serait Dieu<sup>27</sup>.

D'autre part, la formule *creatio ex nihilo* doit également être comprise en français comme création « hors du néant »; cette dernière acception a, comme nous le verrons plus loin, le même sens que *in deo* : la création en Dieu, entendue *finaliter*, désigne un mouvement ayant pour fin l'être achevé,

---

*monde*, Paris, GF-Flammarion, 2004, p.353). On retrouve cependant cette idée déjà exprimée chez Augustin, en *Confessions* XII.vii.7 : « [...] dominus deus omnipotens, in principio, quod est de te, in sapientia tua, quae nata est de substantia tua, fecisti aliquid et de nihilo. Fecisti enim non de te : nam esset aequale unigenito tuo ac per hoc et tibi, et nullomodo iustum esset. Et aliud praeter te non erat, unde faceres ea, deus, una trinitas et trina unitas : et ideo de nihilo fecisti caelum et terram, magnum quiddam et parvum quiddam [...] » (*BA* 13, p.352). Déjà chez Augustin, l'enjeu de la création *ex nihilo* – ou *de nihilo*, pour reprendre son vocabulaire – est le suivant : assurer l'absolue suprématie ontologique de Dieu en rejetant complètement la possibilité que quelque principe lui soit coéternel. La formulation *ex nihilo* se trouve cependant telle quelle en 2 Macch. 7,28, qu'Eckhart cite *in Ioh.* §56.

<sup>24</sup> *Timée* 30a : « Parce que le dieu souhaitait que toutes choses fussent bonnes, et qu'il n'y eût rien d'imparfait dans la mesure du possible, c'est bien ainsi qu'il prit en main tout ce qu'il y avait de visible – cela n'était point en repos, mais se mouvait sans concert et sans ordre – et qu'il l'amena du désordre à l'ordre, ayant estimé que l'ordre vaut mieux que le désordre. » (Trad. Brisson, GF-Flammarion, 2001, p.118). L'idée selon laquelle le démiurge transforme le monde, le « met en ordre » plutôt qu'il ne le crée, est reprise et détaillée davantage à partir de 52d.

<sup>25</sup> *Somme contre les gentils* II, 16, Trad. Michon, p.106

<sup>26</sup> Eckhart emploie en effet l'expression « esse absolute » pour l'opposer à l'*ens hoc et hoc*, l'étant déterminé, individué, l'étant *hoc et hoc* (*Prol. Op. Prop* §3, *LWI*, pp.166-167).

<sup>27</sup> *In Ex.* §100 : « Signanter duo dicit. Primo: *non habebis deos alienos* in plurali. Habere enim et dicere esse plures deos implicat contradictionem et est oppositum in adiecto. Nam si plures sunt dii, nullus est deus. Secundo ait : *deos alienos*, quia si deus est, alienus non est, si alienus est, deus non est. » (*LWII*, p.103)

lequel mouvement a pour *terminus a quo* le néant et pour *terminus ad quem* l'être même, son terme contradictoire<sup>28</sup>.

L'existence créée est produite *foris*, hors de Dieu, et a pour finalité de retourner en lui. Pourtant, « hors de Dieu » ne signifie pas que ce qui est créé cesse d'exister en Dieu, mais que cela commence à exister – en plus d'exister en Dieu – dans la réalité individuée. De fait, le créé n'est en aucune manière indépendant de l'être divin : c'est d'ailleurs une idée qui paraîtra suspecte au procès colonais.

Par ailleurs, « à partir de Dieu » signifie que toute créature existant au-dehors est « quelque chose » de Dieu.

Ce qui nous intéressera ici au premier chef est le sens de *ex Deo*, une formule qui ne contredit qu'en apparence l'idée de *creatio ex nihilo* : exister hors de Dieu n'est pas synonyme d'exister « sans Dieu », là où « hors du néant », en revanche, signifie que l'étant a été tiré, « appelé<sup>29</sup> » hors d'un état de non-existence par l'acte créateur – lequel a bien évidemment en vue l'être : Dieu, après tout, « n'a pas créé la mort et ne se réjouit pas de la perte des vivants<sup>30</sup> ». Ce qui existe hors du néant existe en s'éloignant du néant, l'acte créateur ayant pour fin l'être. Surtout, bien que la créature possède en elle quelque privation<sup>31</sup>, quelque imperfection, elle ne peut en aucun cas être dite participer du néant, le néant n'étant, précisément, rien.

La question de la création *ex deo* doit donc être ici traitée en lien avec deux passages déjà évoqués au chapitre précédent, à savoir le §17 du *Prologue général à l'œuvre tripartite* :

Le second des quatre <points>, à savoir qu'il *créa dans le principe*, c'est-à-dire en lui-même, se démontre ainsi : la création donne ou confère l'être. Or, l'être est le principe, et le premier de tout <ce qui existe> : avant lui et hors de lui rien n'existe. Et cela est Dieu. Ainsi, *il créa toutes choses dans le principe*, c'est-à-dire en lui-même. Il créa toutes choses dans l'être, qui est le principe, et cela même est Dieu. Il faut noter que tout ce que Dieu crée, opère ou fait, c'est en lui-même qu'il le crée, l'opère ou le fait. En effet, ce qui est hors de Dieu et ce qui est fait hors de Dieu, est et est fait hors de l'être. Or, cela n'est rien, puisque le terme du devenir

---

<sup>28</sup> *In Ex.* §30, *LW II*, p.37

<sup>29</sup> *Sermo XXIII* §223 : « [...] lorsqu'il crée, Dieu appelle toutes choses hors du néant et à l'être, <selon ce que dit> Sagesse 1[,14] : « Dieu créa toutes choses pour qu'elles soient »; Romains 4[,17] : Il appelle les choses qui ne sont pas comme celles qui sont [...] » (« [...] creando vocat <Deus> cuncta ex nihilo et a nihilo ad esse, Sap. 1: « creavit deus, ut essent omnia » ; Rom. 4 : « Vocat ea quae non sunt tamquam ea quae sunt ». Vocare est eos qui absunt, qui foris sunt, a se ipsis ad se vocare [...] » (*LW IV*, pp.208-209))

<sup>30</sup> Sg. 1,13: « Quoniam Deus mortem non fecit, nec laetatur in perditione vivorum. »

<sup>31</sup> *In Ex.* §74 : « Tout <ce qui se trouve> en-deçà de Dieu, dans la mesure où <cela se trouve> en-deçà de l'être, est étant et non étant, et puisque cela se trouve sous l'être et en-deçà de l'être, on en nie quelque être ; ainsi, à ces réalités convient la négation. » (« Omne citra deum, utpote citra esse, est ens et non ens, et negatur sibi aliquod esse cum sit sub esse et citra esse, et ideo ipsi congruit negatio. » (*LW II*, p.77))

est l'être ; Augustin dit au livre IV des *Confessions* : Dieu fit toutes choses. « Il ne les fit pas pour les délaissier, mais elles sont à partir de lui et en lui ». Il n'en va pas ainsi des autres produits, le bâtisseur, en effet, produit la maison hors de lui, d'une part parce que les autres étants sont hors de lui-même, et d'autre part parce que la bûche et la pierre dont est et est faite la maison ne tiennent pas leur être ni de l'artisan ni en elles-mêmes, mais d'un autre et dans un autre. Il ne faut donc pas s'imaginer faussement que Dieu a projeté les créatures ou les a créées hors de lui, dans quelque infini ou quelque vide. Le néant, en effet, ne reçoit rien et ne peut être sujet, ni la fin de quelque action. Ainsi, Dieu créa toutes choses non pour qu'elles se tiennent hors de lui ou à côté de lui, à la manière des autres artisans, mais il les appela hors du néant, à savoir hors du non être, vers l'être, pour qu'elles le trouvent, le reçoivent et l'aient en elles. Il est lui-même l'être. C'est pourquoi il ne dit pas que Dieu a créé en s'éloignant du principe (*a principio*) mais *dans le principe (in principio)*. Comment en effet les choses seraient-elles si elles n'étaient dans l'être, qui est principe ? C'est en suivant cette idée que sera exposé plus bas ce passage de Sagesse 1[,14] : « il créa toutes choses pour qu'elles soient » et de Rom. 4[,17] : « il appelle ces choses qui ne sont pas » etc. et plusieurs autres de ce type<sup>32</sup>.

Et le §223 du sermon latin XXIII :

En effet, il ne faut pas s'imaginer que Dieu créa le ciel et la terre hors de lui et comme à côté de lui, dans quelque néant. Tout ce qui est dans le rien n'est absolument rien. « Tels sont, en effet, les prédicats, que le permettent les sujets », et « tout mouvement ou acte tient son espèce de son terme. » D'où ce qui est clairement dit en Mach. 7[,28] : « Dieu a fait le ciel et la terre à partir de rien ». Il ne dit pas : « dans le rien ». Ainsi, Dieu, en créant, n'a pas projeté ou répandu l'être des choses dans le néant ; au contraire, en créant, il appelle toutes choses hors du néant et au loin du néant, vers l'être, selon Sagesse 1[,14] : « il créa toutes choses pour qu'elles soient » ; Rom. 4 : « il appelle ces choses qui ne sont pas ». Appeler, c'est appeler à soi ces choses qui ne sont pas présentes, qui sont au-dehors : « je ne suis pas venu appeler les justes »<sup>33</sup>.

---

<sup>32</sup> *Prol. Gen.* §17 : « Secundum inter quattuor, scilicet quod *creavit in principio*, id est in se ipso, sic patet : creatio dat sive confert esse. Esse autem principium est et primo omnium, ante quod nihil et extra quod nihil. Et hoc est deus. Igitur *creavit omnia in principio*, id est in se ipso. Creavit enim omnia in esse, quod est principium, et est ipse deus. Ubi notandum quod omne quod deus creat, operatur vel agit, in se ipso operatur vel agit. Quod enim extra deum est et quod extra deum fit, extra esse est et fit. Sed nec fit quidem, quia ipsius fieri terminus est esse, Augustinus IV *Confessionum* : fecit deus omnia. « Non fecit et abiit, sed ex illo in illo sunt ». Secus est in aliis artificibus. Domificator enim domus facit extra se, tum quia extra ipsum sunt entia alia, tum quia ligna et lapides, in quibus est domus et fit, non habent esse nec ab artifice nec in ipso, sed ab alio et in alio. Non ergo falso imaginandum est quasi deus proiecerit creaturas vel creaverit extra se in quodam infinito seu vacuo. Nihil enim nihil recipit nec subiectum esse potest nec finis cuiusquam actionis. Sed si quid ponatur in nihilo recipi seu terminari in nihil, non est ens, sed nihil. Creavit ergo deus omnia non ut starent extra se aut iuxta se ad modum aliorum artificum, sed vocavit ex nihilo, ex non esse scilicet, ad esse, quod invenirent et acciperent et haberent in se. Ipse enim est esse. Propter quod significanter non ait a principio, sed *in principio* deum creasse. Quomodo enim essent nisi in esse, quod est principium ? Secundum hoc exponitur illud infra Sap. 1 « creavit deus ut essent omnia » et Rom. 4 : « vocat ea quae non sunt » etc. et plura huiusmodi. » (*LW I*, pp.161-162)

<sup>33</sup> *Sermo XXIII* §223 : « Non est ergo imaginandum quod deus creavit extra se et quasi iuxta se caelum et terram in quoddam nihilo. Omne enim quod fit in nihilo, utique fit nihil. « Talia sunt enim praedicamenta, qualia permittunt subiecta », et « omnis motus aut actio speciem habet a termino ». Unde Mach. 7 signanter dicitur : 'caelum et terram' 'ex nihilo fecit deus'. Non dicit : 'in nihilo'. Non ergo deus creando mundum proicit sive effundit esse rerum in nihilum, sed e converso creando vocat cuncta ex nihilo et a nihilo ad esse, Sap. 1 : 'creavit deus, ut essent omnia' ; Rom. 4 : 'vocat ea quae non sunt tamquam ea quae sunt'. Vocare est eos qui absunt, qui foris sunt, a se ipsis ad se vocare : 'non veni vocare iustos'. » (*LW IV*, pp.208-209)

L'exemple du bâtisseur et de son rapport efficient à la maison qu'il produit – exemple récurrent dans le corpus eckhartien et dont on remarque déjà l'usage chez Augustin<sup>34</sup> – permet de comprendre l'acte créateur par analogie. En effet, l'artisan, à l'image de Dieu lui-même, opère, produit son œuvre d'après une image qu'il a à l'esprit, une image archétypale guidant son activité créatrice et qui perdure en lui aussi longtemps qu'il œuvre en tant qu'artisan :

[...] Il faut savoir que tout agent, ou bien dans la nature, ou bien dans l'art, produit son semblable, et pour cela a toujours en soi-même ce à quoi s'assimile son effet. Et cela est le principe par lequel agit l'agent, sans lequel il agirait par hasard plutôt que par son art. Par exemple : en tant qu'il est artisan, l'artisan a en lui la maison, la forme de la maison, dans son esprit, d'après laquelle il fait la maison hors de son esprit ; et cela est le principe par lequel l'artisan fait et produit au dehors dans la matière, et c'est le verbe par lequel il se dit et se manifeste lui-même et tout ce qu'il est, en tant qu'il est bâtisseur. Semblablement, dans la nature, un corps chaud, par exemple le feu, s'assimile ce qui peut être chauffé, et la chaleur est le principe par lequel le feu réchauffe, et est le verbe par lequel le feu se dit (*dicit*), se raconte (*loquitur*) ou se révèle (*manifestat*) en tant qu'il est chaud. Si le bâtisseur construisait de par sa substance même, en tant qu'il est un homme et cet homme-ci, la maison au-dehors, son effet, serait ce verbe par lequel il se dirait lui-même, lui tout entier, dirait sa substance, qu'il est un homme et qu'il est cet homme-ci ; et son effet, la maison au-dehors, serait dans sa substance et par conséquent serait sa substance même, de la même manière que la maison est maintenant dans son esprit ou dans l'art, et est l'art même de construire des maisons, ne différant de la maison que par quelque chose d'étranger à la forme de la maison, par exemple la matière, le lieu, le temps et autres choses de ce type<sup>35</sup>.

Le bâtisseur est la cause efficiente de la maison, dont la cause formelle est l'image qu'il a à l'esprit : il organise la matière en vue de la fin qu'est la réalisation de cette forme.

Or, bien que son opération reflète analogiquement celle de Dieu, l'artisan ne produit pas de la même manière, travaillant à partir de matériaux qui préexistent à son activité (pierre et bois, etc.), des matériaux qu'il n'a pas créés. Surtout, l'être de ce que fabrique l'artisan, une fois la fabrication achevée (une fois que la maison est pleinement maison, qu'elle réalise pleinement sa forme, son « être-maison »), est pleinement indépendant de celui de sa cause efficiente. Ontologiquement indépendante du bâtisseur, la maison n'est cependant pas ontologiquement indépendante de Dieu

---

<sup>34</sup> *Confessions* XI.v.7

<sup>35</sup> *In Ioh.* §30 : « [...] sciendum quod omne agens, sive in natura sive in arte, agit sibi simile, et propter hoc semper habet in se ipso id cui assimilat suum effectum. Et illud est principium quo agit agens; aliter enim ageret sorte, non arte. Verbi gratia : artifex domus habet in se ipso, in quantum artifex, formam domus in mente, cui assimilat domum extra; et ipsa est principium quo artifex facit et producit extra in materia, et est verbum quo dicit et manifestat se ipsum et omne quod sui est, in quantum domificator est. Similiter in natura corpus calidum, puta ignis, sibi assimilat calefactibile, et calor est principium quo calefacit ignis, et est verbum quo ignis se dicit, loquitur seu manifestat in quantum calidus est. Quod si domificator ipsa sua substantia, in quantum homo et hic homo, domificaret, domus ipsa extra, effectus suus, esset verbum, quo diceret se ipsum, substantiam suam, se totum, quod est homo et hic homo ; et effectus suus, domus extra, esset in sua substantia, et per consequens esset ipsa sua substantia, sicut nunc est effectus domus in mente sive artis, et est ars ipsa, differens solum quibusdam alienis formae domus, puta materia, loco, tempore et similibus. » (*LW* III, pp.23-24)

lui-même ; elle est indépendante du bâtisseur en raison de sa matérialité<sup>36</sup>, qui la distingue réellement de la forme dans l'esprit de celui-ci. C'est en ce sens qu'Eckhart affirme que le bâtisseur n'est pas cause de l'être de ce qu'il produit, mais seulement cause de son devenir, de son existence matérielle (de fait, le bâtisseur ne produit pas la totalité de l'artefact ; or, seule la totalité est<sup>37</sup>) :

Le premier <point> est que les choses qui agissent en ce monde ne sont pas cause de l'être de leurs effets, mais seulement <causes> de leur devenir ; et elles ne sont pas causes de l'être ou même du devenir pris absolument, mais du devenir tel ou tel. C'est pourquoi les effets produits perdurent dans l'être, même lorsque leur cause est absente. Or, Dieu, puisqu'il est absolument cause de l'être des choses créées – Sagesse 1[,14] : « il créa toutes choses pour qu'elles soient » – les produit dans l'être de telle manière qu'elles ne puissent subsister sans qu'il ne les préserve ; Jean 1[,3] : « toutes choses ont été faites par lui et sans lui rien n'a été fait »<sup>38</sup>.

Ainsi, l'acte producteur du bâtisseur est similaire à celui de Dieu (bien que contrairement à l'acte divin, l'acte du bâtisseur ne se confonde pas avec son être<sup>39</sup>), dans la mesure où Dieu aussi projette « au-dehors » (dans la multiplicité) de lui-même la réalité créée, la façonnant d'après le Verbe qu'il a en lui :

Il faut donc savoir que dans les choses naturelles, pour toute action ou production qui est le fait d'un producteur qui la produit au-dehors, et qui <provient> d'un certain non être vers un certain être, le principe d'une telle production a la raison de la cause et cela même qui est produit a le nom et la raison de ce qui est fait et de ce qui est fait au-dehors. Premièrement, cela ressort de ce que dit le Philosophe : « la cause est ce d'après quoi », ou plutôt à partir de quoi « suit autre <chose> ». Deuxièmement, cela ressort du nom même : « effet » donne à entendre « ce qui est fait au-dehors » ou « ce qui a été fait au-dehors de son producteur ». D'où il ressort, conséquemment, qu'un tel produit a la raison du créé ou de la créature, d'une part parce qu'il est produit hors du producteur, d'autre part parce qu'il est produit à partir d'un certain non étant (*ex non ente aliquo*), vers un certain étant (*ad ens aliquod*) – par exemple le cheval <naît> du non cheval, <et> « le blanc du non blanc ». Or, il ressort premièrement de ce qui a été dit au sujet de la production des choses naturelles, que dans les réalités divines la production ou l'émanation de toutes choses – puisqu'elle n'est pas le fait d'un producteur <qui produit> au-dehors, et n'est pas <production> à partir d'un non étant ou à partir du néant, et qu'elle n'est pas, troisièmement, en vue d'un étant déterminé (*ad esse hoc*) – ce qui est procréé <dans les réalités divines> n'a pas la raison de ce qui est fait ni celle du créé ni de l'effet ; et le producteur n'a pas le nom ou la raison du créateur ni de la cause ; et ce qui est produit n'est pas au-dehors du producteur, et n'est pas autre (*aliud*) que lui : il fait <au contraire> un avec le producteur. Jean 14[,11] : « je <suis> dans le père, et le père <est> en moi » ; et Jean

---

<sup>36</sup> *In Ioh.* §57 : « Et similiter a domo in anima formatur domus extra in materia : non aliud hinc inde, sed idem id ipsum sub alia proprietate distinguente. Nam, ut ait commentator, si non esset materia, idem esset balneum in anima et balneum extra animam. » (*LW III*, p.48)

<sup>37</sup> *QP V* §2 et §4 (*LW V*, pp.78-79)

<sup>38</sup> *In Ioh.* §296 : « Primum est quod agentia huius mundi effectibus suis non sunt causae essendi, sed tantum fiendi, nec sunt causae essendi aut etiam fiendi simpliciter, sed fiendi hoc aut tale. Propter quod effectus producti perseverant in esse causis absentibus. Deus autem cum sit causa esse absolute rerum creatarum – Sap. 1: « creavit, ut essent omnia » – sic ipsa in esse producit, ut sine ipso conservante non possint subsistere, supra Ioh. 1: « omnia per ipsum facta sunt, et sine ipso factum est nihil. » » (*LW III*, p.248)

<sup>39</sup> *In Gen.* II §51, *LW I*, p.519



10[,30] : « le père et moi sommes un ». En effet, le Fils et l'Esprit Saint, dans les réalités divines, ne sont pas <produits> à partir du néant, mais <ils sont> « Dieu <provenant> de Dieu » et « lumière <provenant> de la lumière », « une lumière, un Dieu » avec le Père ; 1 Jean 5[,7] : « ces trois sont un ». C'est donc cela qui est dit ici : *Dieu créa le ciel et la terre*. En effet, la création est la production à partir de rien <et hors du néant> ; le ciel et la terre sont de l'étant déterminé ; or, le Fils et l'Esprit Saint, comme il a été dit, ne sont pas déterminés mais sont l'être <pris> absolument, totalement et pleinement être, et ne viennent pas du néant<sup>40</sup>.

Par essence, la cause produit ce qu'elle cause au-dehors d'elle-même : c'est ce que dénote le terme *effectus*, dont Eckhart nous livre ici une étymologie. Entendu comme pro-duction, l'acte créateur est intimement lié à la notion d'extériorité : exister, c'est *ex-sistere*, c'est « se tenir au-dehors » (de soi et de cet « autre » qu'est Dieu<sup>41</sup>).

On soulignera également que « Créateur » est, en raison de cette extériorité fondamentale de son acte propre, un nom qui est donné à Dieu de manière relative<sup>42</sup> : Dieu n'est créateur qu'en tant qu'il produit une créature. Dans son rapport à quelque chose d'incrée, il ne peut être dit « Créateur », à même titre qu'il ne peut être considéré (comme cela découle de ce que nous avons vu au chapitre précédent) *dominus* dans son rapport à l'homme qui s'est élevé par-delà le statut de *servus*.

Produire, donc, c'est mener hors de soi-même, donner un être qui soit distinct de celui du producteur; non distinct dans l'absolu (puisque, rappelons-le, seul le néant se distingue absolument de Dieu), mais distinct en raison de la détermination formelle, laquelle se présente comme une négation de l'être absolu (moins fini et donc moins mû) du producteur.

Ainsi, bien que le bâtisseur existe matériellement, à même titre que la maison, l'être de la maison est plus déterminé, dans la mesure où, appartenant au domaine des *artificialia*, elle ne

---

<sup>40</sup> *In Gen.* II §9: « Sciendum ergo quod in naturalibus in omni actione sive productione, quae est ad extra producentem et quae est ex non ente aliquo in ens aliquod, principium talis productionis habet rationem causae et ipsum quod producitur habet nomen et rationem facti et extra facti. Primum patet ex philosopho qui ait : « causa est, ad quam » sive ex qua « sequitur aliud ». Secundum patet ex ipso nomine. Effectus enim sonat extra factus sive factum extra facientem. Ex quo patet consequenter quod tale productum habet rationem creati sive creaturae, tum quia producitur extra producentem, tum quia producitur ex non ente aliquo ad ens aliquod, puta ex non equo equus, « album ex non albo. » Ex hoc autem primo, quod dictum est in naturalibus productionibus, patet quod in divinis productio sive emanatio omnis cum non sit ad extra producentem nec sit ex non ente sive ex nihilo nec etiam tertio sit ad esse hoc, procreatum non habet rationem facti nec creati nec effectus et producens non habet nomen aut rationem creatoris nec causae et productum non est extra producentem nec aliud, sed unum cum producente, Ioh. 14: « ego in patre, et pater in me »; et Ioh. 10 : « ego et pater unum sumus ». Filius enim et spiritus sanctus in divinis non sunt ex nihilo, sed « deus de deo » et « lumen de lumine », « unum lumen, unum deus » cum patre, 1 Ioh. 5: « hi tres unum sunt ». Hoc est ergo quod hic dicitur: *creavit deus caelum et terram*. Creatio enim est productio ex nihilo, caelum et terra sunt ens hoc et hoc, filius autem et spiritus sanctus, ut dictum est, non sunt hoc et hoc, sed esse simpliciter, totum et plenum esse, nec sunt ex nihilo. » (*LW I*, pp.479-481)

<sup>41</sup> *In Gen.* II §52 : « Hoc enim ipsum nomen existentia, quasi extrastantia, indicat. » (*LW I*, p.520)

<sup>42</sup> *In Ioh.* §152: « Deus creator et dominus dicitur ex tempore. » (*LW III*, p.126)

trouve aucunement en elle-même le principe de son existence. Il nous semble falloir trouver ici le lointain écho de la discussion platonicienne des trois lits<sup>43</sup>, peut-être lue à travers le prisme des considérations de *Phys.* II,1<sup>44</sup> sur l'être naturel et l'être artificiel.

Par contraste, l'acte par lequel Dieu engendre son Fils (la *generatio*) n'est pas de nature causale, ne produisant pas, dans la rigueur des termes ici employés, un effet – un *extra factus*<sup>45</sup>. L'émanation des personnes divines est une production d'un autre type que la création – un type de production qui a plutôt trait à l'intériorité qu'à l'extériorité puisque le Père n'est pas à proprement parler cause du Fils. La distinction entre les personnes est de l'ordre de l'altérité « masculine » (personnelle) plutôt que de l'altérité « neutre » (essentielle) :

[...] ce qui procède est autre que ce à partir de quoi il procède, mais il n'est pas « autre chose » que lui<sup>46</sup>. « *Aliud* », en effet, au neutre, se rapporte à la nature ou l'essence, tandis que « *alius* », qui est au masculin, <se rapporte> à la personne ou au suppôt. Le neutre n'engendre pas et n'est pas engendré, dans la mesure où il n'est ni masculin ni féminin. Or, le masculin ou le mâle, en vertu de <son être> propre, a <la puissance> d'engendrer<sup>47</sup>.

La distinction personnelle – l'altérité « masculine » qui a trait à l'engendrement – diffère de la création, production extérieure, en ce qu'elle trouve en elle-même son principe, plutôt que dans une entité qui lui est de quelque manière que ce soit extérieure<sup>48</sup>.

---

<sup>43</sup> *République* X 597a-c : « Et le fabricant de lits, ne disais-tu pas tout à l'heure qu'il ne produit pas la forme – qui est, affirmons-nous, ce qu'est un lit – mais un lit particulier [...] Dès lors, s'il ne produit pas ce qui est, il ne produit pas l'être, mais quelque chose qui en tant que tel ressemble à l'être, mais qui n'est pas l'être. Si quelqu'un affirmait que l'ouvrage du fabricant de lits ou de quelque autre artisan manuel constitue un être qui est complètement ce qu'il est, il risquerait de ne pas dire la vérité [...] Eh bien, ces lits constitueront trois lits distincts. Le premier est celui qui existe par nature, celui que, selon ma pensée, nous dirons l'œuvre d'un Dieu [...] Le deuxième lit est celui que le menuisier a fabriqué [...] Le troisième lit est celui que le peintre a fabriqué, n'est-ce pas [...] Ainsi donc peintre, fabricant de lits, dieu, voilà les trois qui veillent aux trois espèces de lits. » (trad. Leroux, 2002, Paris, GF-Flammarion, pp.483-484)

<sup>44</sup> *Phys.* II,1 192b18, trad. Pellegrin, p.116

<sup>45</sup> Il s'agit, comme nous le verrons plus loin, d'un type de rapport causal qui se distingue de celui qui prend place entre le créateur et la créature, ou entre deux créatures lorsque l'une est cause et l'autre causée : le Fils, en tant qu'il est incréé, en tant qu'il est une « émanation formelle » (*Sermo* XLIX) du Père dont il est l'image, trouve en lui sa cause essentielle, la cause de la totalité de son être.

<sup>46</sup> En choisissant de rendre l'adjectif *alius* par « autre » et l'adjectif *aliud* par « autre chose », nous suivons la traduction Lagarrigue (Belles lettres, 2016, p.86) du *Livre des paraboles de la Genèse*. Cette traduction nous semble exprimer simplement en français cette distinction difficilement traduisible, dans la mesure où elle s'appuie sur la distinction conceptuelle que fait Maître Eckhart pour rendre la distinction lexicale qui n'existe pas en français.

<sup>47</sup> *In Gen.* II §14 : « [...] his quod procedit est alius ab eo a quo procedit, sed non est aliud ab ipso. « *Aliud* » enim neutraliter ad naturam pertinet sive essentialiam, « *alius* » vero masculine ad personam sive suppositum. Neutrum non gignit nec gignitur, utpote masculinum nec feminum. Masculinum vero sive masculum ex sui proprietate habet gignere. » (*LWI*, p.484)

<sup>48</sup> *In Ioh.* §359 : « [...] le Père est principe sans principe, et par conséquent inengendré et ne procède pas <d'un autre>. Or, le Fils est principe <provenant> d'un principe, et pour cette raison engendré par ce même principe ; engendré, en effet, mais pas fait ni créé, puisqu'il est son propre principe. » (« [...] pater est principium sine principio, et

Ce qui distingue la relation entre le Fils et le Père de la relation entre la maison et le bâtisseur est, d'une part, la matérialité de la maison, et, d'autre part, le fait déjà mentionné, que le bâtisseur ne cause pas l'être de la maison mais son devenir. Par ailleurs, le critère d'extériorité déjà mentionné nous apprend que dans le rapport du bâtisseur à la maison, analogue à celui entre le Père et le Fils, la fonction du Fils est remplie non par la maison, mais par sa forme dans l'esprit du bâtisseur.

L'acte créateur a donc trait à la production extérieure. Or, les deux extraits rapportés ci-haut du *Prologue Général* et du *Sermo XXIII* soulignent l'opposition entre les locutions *a principio* et *in principio*, ce qui a pour incidence de définir plus clairement la signification de *ex deo* : la création doit être conçue comme la projection dans l'être de ce qui était jusqu'alors seulement en Dieu, mais elle ne doit pas pourtant se concevoir comme sa projection hors de Dieu *absolute*. Plus clairement, on dira que l'étant – *l'ens hoc et hoc*<sup>49</sup> – qui est produit hors de Dieu demeure néanmoins dans l'être, c'est-à-dire en Dieu lui-même.

L'existence de la créature est un état de détermination individuelle, c'est-à-dire un état de singularité, de distinction formelle vis-à-vis de l'être pris absolument, l'être infini et absolument indéterminé. La créature se distingue de Dieu en ce qu'elle acquiert un être formellement déterminé – puisque *omnis determinatio est negatio*<sup>50</sup>. La détermination individuelle, en effet, a à voir avec le nombre, c'est-à-dire avec la division et, ultimement, avec le non être<sup>51</sup>. Toute forme d'individuation, en ce qu'elle requiert une matière qui la distingue de l'acte pur d'une forme simple – toute forme d'individuation, donc, suppose une négation de la totalité qu'est l'être pris absolument.

« Être », pour la créature, est la même chose que « ne pas être » (n'en déplaise à quelque prince danois ou à quelque dramaturge élisabéthain friand d'antinomies) : son être est sa *nulleitas*<sup>52</sup>, sa

---

consequenter ingenitus nec procedens. Filius autem est principium a principio, et propter hoc genitus ab ipso suo principio, genitus quidem, sed non factus nec creatus, cum sit ipsum suum principium. » (*LW III*, p.304))

<sup>49</sup> *Prol. Op. Prop.* §3: « [...] aliter sentiendum est de ente et aliter de ente hoc et hoc. Similiter autem de esse absolute et simpliciter nullo addito et aliter de esse huius et huius. » (*LW I*, pp.166-167)

<sup>50</sup> Cette formule de Spinoza, que l'on trouve dans sa Lettre L – lettre du 2 juin 1674 à M. Jarig Jelles (*Œuvres IV*, Trad. Appuhn, Paris; GF-Flammarion, 1966, p.284), a été reprise par Hegel notamment dans la *Science de la logique* (MELAMED, Y., « 'Omnis determinatio est negatio' : Determination, negation and self-negation in Spinoza, Kant and Hegel » in FORSTER E. & MELAMED Y. (eds.), *Spinoza and german idealism*, Cambridge University Press, 2012 p.179). On lui trouve par ailleurs un précédent, dans l'esprit sinon dans la lettre, chez Maître Eckhart, dans sa conception de l'unité comme *negatio negationis*.

<sup>51</sup> *Sermo XXX*,1 §317 : « [...] divisio ex sui natura est via in non esse. » (*LW IV*, p.279).

<sup>52</sup> *In Eccli.* §61 (*LW II*, p.290) ; *Sermo XV*,2 §158 (*LW IV*, p.150)

*nihileitas*<sup>53</sup>. Plus clairement peut-être, on dira que l'énoncé « la créature n'est pas » a les mêmes conditions de vérité que l'énoncé « la créature est ». Il ne s'agit pas là, étrangement, d'une contradiction, puisque le fait d'exister se confond pour elle avec celui d'exister dans un rapport de dépendance ontologique radicale vis-à-vis de Dieu<sup>54</sup> qui, dans l'absolu, réduit à néant son être : la créature ne possède aucun être en propre, c'est-à-dire qu'elle ne se distingue pas de Dieu selon l'essence, son essence étant fermement ancrée dans l'être divin lui-même. Elle demeure indistincte de Dieu puisque son être déterminé participe de l'être-même, qui est « de Dieu », et puisque Dieu lui-même est ce qui se trouve en elle de plus intime.

Il s'agit là d'une thèse que Maître Eckhart estime pleinement orthodoxe mais qui lui sera néanmoins reprochée par le procès colonais :

Solution. Il faut dire que nier <la thèse selon laquelle toutes les créatures sont un pur néant> est blasphémer <contre> Dieu et le nier. En effet, si la créature possède quelque être, si minime soit-il, sans Dieu, alors Dieu n'est pas cause de toutes choses. De plus, <dans un tel cas>, la créature ne serait pas créée. En effet, la création est la réception de l'être à partir du néant. De plus, <deux> indique la division et est la racine de toute division. C'est pourquoi si Dieu est divisé, fait deux avec un autre <étant> quel qu'il soit, celui-là ne serait pas un étant <à proprement parler, mais un non-étant>. En effet, Dieu est l'être et la cause immédiate de tout l'être. De plus, Dieu est un, sans nombre et au-delà du nombre. C'est pourquoi il ne fait pas nombre avec quelque <étant> existant dans le nombre. Ainsi, ressort de manière remarquable la superficialité et la faiblesse de la compréhension (*intellectus*) de ceux qui s'opposent à l'affirmation susmentionnée. De plus, selon ceux-là, <Dieu> n'est pas un bien infini. En effet, l'infini est ce en-dehors de quoi il n'est rien. De plus, <toujours selon eux>, la créature ne devrait pas être méprisée mais aimée, dans la mesure où <elle serait par conséquent> bonne en soi et par soi<sup>55</sup>.

Ainsi, à titre de première cause de toutes choses, Dieu n'est pas cause efficiente de la même manière que l'est l'artisan : dans la mesure où celui-ci produit dans l'être mais ne maintient pas à chaque instant dans l'être sa création, il en est une cause secondaire, il est cause de son devenir seulement. Dieu, en revanche, est cause de l'être de la chose, et cause de la totalité de son être<sup>56</sup>.

<sup>53</sup> *Sermo XXVII* §375 (*LW V*, p.321)

<sup>54</sup> MOJSISCH, B., *Analogy, unity, univocity*, p.59

<sup>55</sup> *Proc. Col. II* §107 : « Solutio. Dicendum quod hoc negare est deum blasphemare et ipsum abnegare. Si enim creatura habet aliquod esse quantumque modicum sine deo, tunc deus non est causa omnium. Praeterea, creatura non esset creata. Creatio enim est acceptio esse ex nihilo. Rursus, duo divisionem dicit et radix est omnis divisionis. Unde si deus divisus est et duo cum alio quocumque, illud non erit ens. Deus enim est esse et immediata causa omnis esse. Praeterea, deus est unus sine numero et supra numerum. Unde ipse non ponit in numerum cum aliquo habente numerum. Patet igitur notabiliter brevitatis et imbecillitas intellectus eorum qui praemissa obiciunt. Praeterea, secundum istos non est infinitum bonum. Infinitum enim est, extra quod nihil est. Praeterea, creatura non esset contemnenda, sed amanda, utpote in se et ex se bona. » (*Loc.cit.*)

<sup>56</sup> *In Ioh.* §52 : « Nota : <omnia per ipsum facta sunt> non negat rerum alias causas esse, sed hoc vult dicere quod a nulla aliarum causarum effectus habet esse nisi a solo deo. » (*LW III*, p.43) On soulignera ici que Maître Eckhart joue d'une certaine manière sur les mots: Dieu est cause de la totalité de l'être dans la mesure où il est cause formelle de

### 2.1.1.1. Création en Dieu

L'idée véhiculée par ces deux passages est la suivante : Dieu, en créant, ne projette pas « dans quelque néant » la création<sup>57</sup> : les choses ont été projetées *ex deo* et *in deo*, plutôt que d'avoir fait l'objet d'un acte créateur à la suite duquel Dieu s'en serait détourné<sup>58</sup>.

Cette affirmation met en relief l'une des idées centrales de l'ontologie eckhartienne et le fondement conceptuel de son absolutisme ontologique : ce qui existe, existe nécessairement « dans » quelque chose. Comme le suggère l'usage du principe *talia sunt praedicamenta qualia sunt subiecta* (emprunté au chapitre 4 du *De trinitate* de Boèce<sup>59</sup>), il est nécessaire que ce qui est créé, ce qui existe « par un autre » ait un « sujet<sup>60</sup> », pour reprendre le vocabulaire de Boèce. Le terme *subiectum* doit ici être interprété de manière analogique puisque comme nous aurons l'occasion de le voir, l'être, dans lequel est la création, ne peut à proprement parler être considéré comme « sujet » au sens le plus courant du terme, comme Eckhart le tient du même Boèce<sup>61</sup>. Créé – pro-duit –, l'étant qui « sort » de Dieu ne peut être que reçu « dans » quelque chose ; ce réceptacle sera ou bien Dieu lui-même (l'être) ou quelque chose d'autre, qui serait « non-Dieu » ; or, comme nous l'avons vu plus haut, ce qui est « non-Dieu » n'est rien, c'est le néant. Comme le néant ne peut « accueillir » quoi que ce soit, il est nécessaire que ce qui est produit dans l'être soit produit *dans* l'être. Cet absolutisme ontologique répond à la fois à Exode 20,3<sup>62</sup> et à l'aristotélisme d'Eckhart – en l'occurrence, à sa mobilisation de *Physique* 1,7, qui fonde son interprétation de la nature comme régie par trois principes : la forme, la matière et la privation<sup>63</sup>, entre lesquels seule

---

toute chose, mais il ne joue en aucun cas le rôle de « cause matérielle ». Or, si Dieu ne cause pas la privation dans les choses, ce n'est pas parce qu'il existe un certain être privatif qui échappe à la causalité divine : c'est parce que ce qui, dans la chose, est privation, n'est pas.

<sup>57</sup> « En effet, tout est permis si Dieu n'existe pas, et par conséquent l'homme est délaissé, parce qu'il ne trouve ni en lui, ni hors de lui une possibilité de s'accrocher. » (SARTRE, J.-P., *L'existentialisme est un humanisme*, Paris, Gallimard, 1996, p.39)

<sup>58</sup> *Confessions* IV.xii.18 : non enim fecit atque abiit, sed ex illo et illo sunt (BA 13, p.438)

<sup>59</sup> Boèce, *Quomodo trinitas unus deus ac non tres dii* IV.2: « Haec igitur talia sunt qualia subiecta permiserint. » (Trad.Tisserand, Paris, GF-Flammarion, p.152).

<sup>60</sup> *Métaphysique du verbe et théologie négative*, p.118

<sup>61</sup> Boèce, *Op.cit.* II.15: « Formae enim subiectum esse non possunt. » (p.146). Souvent cité – notamment à l'occasion du commentaire d'Exode 3,14, texte clé de l'ontologie et de la théologie eckhartienne – ce passage qui a valeur d'axiome est employé par le Thuringien de manière à décrire la pureté de l'être divin, qui est absolument indéterminé parce qu'immatérielle.

<sup>62</sup> Ex. 20,3: « Non habebis deos alienos in conspectu meo. »

<sup>63</sup> *In Eccli.* §61, LW II, p.290; *In Ioh.* §439

la forme est donatrice d'être, la matière étant « vide » (indéterminée) et la privation n'étant principe que par accident. Nous reviendrons plus loin sur la conception eckhartienne de la nature et sur les rapports qu'entretiennent les principes que sont la forme, la matière et la privation. Qu'il suffise de retenir ici que sans Dieu « rien n'a été fait<sup>64</sup> » et que, conséquemment, Dieu contient en lui la totalité de ce qui est.

C'est donc en Dieu et par Dieu que le monde est créé : c'est de manière immédiate que Dieu porte dans l'être tout ce qui existe.

Ce qui se déploie ici est un travail conceptuel autour de la notion d'altérité, de multiplicité – lequel travail se trouve certainement au fondement de l'idée d'une dialectique de l'être et du néant, d'un mouvement de la pensée et du langage par lequel Eckhart, définissant les termes de son ontologie négativement les uns par rapport aux autres, parviendrait à une épuration de leur signification lui permettant d'accéder par la pensée à ce qui, à proprement parler, ne peut être nommé par le langage. S'il y a chez Maître Eckhart apparence de dialectique – ou de redéfinition dynamique et relationnelle des termes d'être et de néant – comme le suggèrent certains sermons allemands –, c'est principalement parce que l'être et le non être sont tous deux un certain « rien », une négation, comparés à l'étant, lequel est lui-même à la fois étant (dans la mesure où il possède de l'être) et non étant (dans la mesure où il n'est pas l'*esse absolute* et n'existe donc pas par soi mais seulement par un autre).

La thèse de la dialectique de l'être et du néant est également nourrie par la critique eckhartienne (héritée au moins en partie du thomisme<sup>65</sup>) de l'approche cataphatique et de toute tentative de prédication positive, appliquée à l'être divin. La nécessité d'épurer un langage toujours inapte à exprimer l'essence divine semble s'accorder avec l'idée que le sens des termes « être » et « néant » puisse être mouvant – posséder une signification si fluide qu'ils en viennent à s'abolir dans l'identité de leur référent indicible et impossible à intuitionner<sup>66</sup>. Pourtant, l'œuvre latine, si elle comporte aussi certaines contradictions apparentes, ne présente pour sa part aucune hésitation, aucune ambiguïté quant à la caractérisation de l'être, du néant et du devenir.

Or, l'être et le néant semblent pour Eckhart moins des notions dialectiques qui « passent l'une dans l'autre », se redéfinissant l'une l'autre, que des pôles contradictoires entre lesquels il n'existe

---

<sup>64</sup> Jean 1,3

<sup>65</sup> LOSSKY, V., *Op.cit.*, pp.25-26

<sup>66</sup> HEIDEGGER, M., *Être et temps*, trad. Martineau, p.26

aucun intermédiaire, comme le pose la théorie aristotélicienne des contradictoires, plaçant l'être et le néant en vis-à-vis de l'autre comme le *terminus a quo* et le *terminus ad quem* de ce mouvement qu'est l'acte d'être de la créature. La créature est un intermédiaire entre Dieu et le néant, comme le lit Eckhart dans les *Confessions*<sup>67</sup> et dans le *Liber XXIV philosophorum* :

[...] toute créature, même tout l'univers, comparé à Dieu, est moins qu'un moustique, en comparaison à l'homme. L'un des vingt-quatre philosophes dit : « Dieu est l'opposition au néant, par l'intermédiaire de l'étant ». Le sens <de cette proposition> est que tout l'univers, comparé à Dieu, se comporte <vis-à-vis de celui-ci> comme le néant, comparé à l'univers même, de telle sorte que l'univers même, tout étant, est comme un milieu entre Dieu et le néant<sup>68</sup>.

La créature est « comme » un milieu en raison de ce que son être n'est que relatif. Elle n'est cependant pas à proprement parler un intermédiaire entre Dieu et le néant (s'il faut entendre par là un être existant par soi entre Dieu et le néant), pour la simple raison qu'il n'existe pas d'intermédiaire entre deux termes contradictoires<sup>69</sup>.

### 2.1.1.2. Instantanéité de la causalité divine

Affirmer que l'étant existe *ex deo*, c'est faire de Dieu la raison de la cause efficiente de toute la réalité<sup>70</sup>. Toute cause efficiente secondaire (comme le bâtisseur), en tant qu'efficiente, reflète analogiquement par son action l'essence même de la causalité efficiente, laquelle se trouve dans la donation d'être par le Créateur. Plus fondamentalement, l'acte créateur est une forme de causalité efficiente qui ne peut être pensée que par analogie avec la causalité efficiente observée dans la nature, dans la mesure où elle constitue un acte producteur absolument un et simple, produisant totalement ce qu'il produit, et produisant cette totalité en un seul instant.

---

<sup>67</sup> XII.iii.3 (*BA* 14, p.347 *sqq.*) cité *In Gen.* I §35 (*LW* I, p.212)

<sup>68</sup> *In Ioh.* §220 : « [...] creatura omnis, etiam totum universum, comparatum deo minus est quam sit culex comparatione hominis. Unus viginti quattuor philosophorum ait : « deus est opposito nihil mediatione entis ». Sensus est quod totum universum comparatum deo se habet sicut nihil comparatum ipsi universo, ita ut ipsum universum, ens omne, sit quasi medium inter deum et nihil. » (*Op.cit.*, p.185)

<sup>69</sup> BERTI, E., « Être et non-être chez Aristote : contraires ou contradictoires ?, *Revue de théologie et de philosophie*, 1990, Vol. 122, n°3 p.366

<sup>70</sup> *Sermo* IV §21: « [...] la <préposition> *ex* ne désigne pas la cause efficiente à proprement parler, mais plutôt la raison de la cause efficiente. » (« [...] *li ex* non est causa efficiens proprie, sed potius ratio est causae efficientis. » (*LW* IV, p.24))

Cette production totale de l'être fait de Dieu, pour toutes choses, l'être même, l'être entendu absolument, ou, dans les termes de la première question parisienne, la *puritas essendi* :

De plus : le principe n'est jamais le principié, comme le point n'est jamais la ligne. Ainsi, puisque Dieu est le principe ou bien de l'être même, ou bien de l'étant, Dieu n'est pas un étant ou l'être <même> de la créature ; rien de ce qui est dans la créature n'est en Dieu, sinon en tant que dans sa cause, et n'y est pas de manière formelle. Ainsi, puisque l'être convient aux créatures, il n'est pas en Dieu sinon comme en sa cause, et par conséquent en Dieu ne se trouve pas l'être mais la pureté de l'être. Ainsi, lorsque, la nuit, on s'enquiert de quelqu'un qui veut demeurer caché et ne pas se nommer : « qui es-tu ? », et qu'il répond : « je suis qui je suis » ; de même, le Seigneur voulant montrer <à Moïse> que c'est la pureté de l'être qui est en lui, dit : « je suis qui je suis ». Il n'a pas simplement dit : « je suis », mais il a ajouté : « qui je suis ». À Dieu, par conséquent, ne convient pas l'être, à moins que tu n'appelles une telle pureté « être<sup>71</sup> ».

Quelques éléments exigent que nous nous attardions à l'extrait ici rapporté.

Dans un premier temps, l'exemple du point (« principe et fin de la quantité<sup>72</sup> ») et de la ligne, employé par Eckhart pour exprimer le rapport entre principe et principié ; cet exemple sert à nous indiquer que :

1. Le principe est dans le principié, mais non sur le mode d'être du principié lui-même : si le principe est dans le principié, il ne « compose » pas le principié à même titre que l'instant ne « compose » pas le temps et le point ne « compose » pas la ligne, puisqu'ils échappent respectivement au temps et à la quantité en tant qu'ils en constituent la fin.

2. Le principié appartient au continu, là où le principe, pris en lui-même, est discontinu par rapport au principié continu (autant en ce qui a trait à la quantité qu'en ce qui a trait à la temporalité).

Dans un second temps, « être formel » revêt ici le sens de « être déterminé » : *formaliter* tel qu'il est employé principalement ici et *in Exodum* désigne la forme des étants créés en tant qu'elle s'incarne dans une matière (s'opposant ainsi à l'être *virtualiter* de l'*idea* en Dieu) :

---

<sup>71</sup> *Utrum in deo sit idem esse et intelligere* §9: « Item: principium nunquam est principiatum, ut punctus nunquam est linea. Et ideo cum deus sit principium vel scilicet ipsius esse vel entis, deus non est ens vel esse creaturae; nihil quod est in creatura, est in deo nisi sicut in causa, et non est ibi formaliter. Et ideo cum esse conveniat creaturis, non est in deo nisi sicut in causa, et ideo in deo non est esse, sed puritas essendi. Sicut quando quaeritur de nocte ab aliquo, qui vult latere et non nominare se : quis es tu? Respondet : « ego sum qui sum », ita dominus volens ostendere puritatem essendi esse in se dixit: « ego sum qui sum ». Non dixit simpliciter : « ego sum », sed addidit : « qui sum ». Ergo, Deo non competit esse, nisi talem puritatem voces esse. » (*LW V*, p.45)

<sup>72</sup> *In Gen.* II §20 ; *In Ioh.* §475 ; §720 : « punctus, principium et finis quantitatis » (*Op.cit.*, p.630). On rappellera ici que, s'il faut en croire le premier chapitre de l'*Expositio libri Genesis*, le principe d'une chose est sa forme; si le point est le principe de la quantité, c'est qu'il se comporte vis-à-vis de celle-ci comme la forme (une) vis-à-vis de l'être multiple qu'elle fait exister.



[...] en Dieu ne se trouvent pas les choses elles-mêmes, ou les formes des choses, mais les raisons des choses et de leurs formes. En effet, Dieu est le Verbe, c'est-à-dire le *logos*, c'est-à-dire la raison ; Jean 1[1] : « Dieu était le verbe ». Or, rien n'est à ce point semblable et également dissemblable que la raison d'une chose et la chose même<sup>73</sup>.

L'*idea*, qui existe *virtualiter* est davantage indéterminée, pure, que la chose créée – le composé – dans la mesure où l'être de celle-ci se caractérise par l'union de forme (être) et de matière (privation) ; mais elle est également plus indéterminée que la forme même de la chose créée. La notion d'existence *virtualiter* sera importante pour nous pour la suite puisque l'action de l'homme, si elle se veut vertueuse, ne peut se faire qu'en Dieu; Eckhart lie ainsi étymologiquement et conceptuellement la vertu et le « virtuel » : *moraliter notandum quod opus virtutis semper est et fit in virtute. Nemo enim extra iustitiam iuste operatur*<sup>74</sup>. Être vertueux, c'est agir dans la vertu et donc agir après avoir nié ce qui nous éloigne de celle-ci, ce qui détermine formellement notre être.

Dans un troisième temps, finalement, la notion de *puritas essendi* est liée à Exode 3,14. *Puritas essendi* désigne un être qui pré-contient en soi la totalité de ce qui existe en-deçà de lui dans la hiérarchie ontologique – qui contient cette totalité sur un mode plus pur, plus indéterminé (moins formel) et donc plus parfait : un mode virtuel. Cette pureté est celle qui est affirmée en Exode 3,14 : *ego sum qui sum* dit, précisément, l'absolue perfection et pureté de l'être divin<sup>75</sup> qui n'est rien d'autre qu'une forme simple. « Je suis qui je suis », nous dit Eckhart, désigne en Dieu la pure forme sans « autre<sup>76</sup> ». Le commentaire de ce verset développe en effet une idée récurrente<sup>77</sup> dans le corpus latin : l'usage d'un pronom personnel ne peut désigner dans une chose que sa pure substance (*mera substantia*), à l'exclusion de tout accident. Le nom, ce mot qui désigne l'être d'une chose, énonce l'essence même de cette chose en tant qu'essence, c'est-à-dire en tant que forme pure déprise de toute matière ; l'usage du pronom fait signe, renvoie à l'être dans la chose qui est nommée. À cet égard, l'égoïté apparaît comme ce qui appartient en propre à Dieu, lui qui,

---

<sup>73</sup> *In Ex.* §120 : « [...] in deo non sunt res ipsae aut formae rerum, sed rerum et formarum rationes. Deus enim est verbum, id est logos, quod est ratio, Ioh. 1 : « deus erat verbum ». Nihil autem tam simile pariter et dissimile sicut ratio rei et res ipsa. » (*LW* II, p.113)

<sup>74</sup> *In Ioh.* §68. Eckhart emploie l'ablatif *virtute* en plus d'un endroit pour désigner la même chose que ce que désigne l'adverbe *virtualiter* : « Quarta condicio, quod in ipso et apud ipsum principium sit effectus virtute coevus principio. »

<sup>75</sup> *In Ex.* §16 : « Tertio notandum quod repetitio, quod bis ait: *sum qui sum*, puritatem affirmationis excluso omni negativo ab ipso deo indicat. » (*LW* II, p.21)

<sup>76</sup> *Op.cit.* §14 : « Discretivum pronomen meram substantiam significat; meram, inquam, sine omni alieno, substantiam sine qualitate, sine forma hac aut illa, sine hoc aut illo. » (p.20)

<sup>77</sup> Notamment : *In Ex.* §14 (*LW* II, p.20) ; §74 (p.76) ; *In Ioh.* §450 (*LW* III, p.385)

seul, est au sens le plus plein possible, n'ayant part ni à la matérialité, ni à la passivité et à la privation de manière générale<sup>78</sup>.

En tant que « pureté » de l'être, donc, l'être divin ne se confond pas avec l'être de l'étant créé, lequel est, considéré sous l'angle de sa totalité, le « premier créé » comme le lit Eckhart dans le *Liber de causis*<sup>79</sup>. Cette distinction entre l'être créé, marqué du sceau de la détermination, et l'être absolu de la divinité a pu faire dire à certains commentateurs<sup>80</sup> qu'il existait une tension entre discours ontologique et discours hénologique dans la pensée eckhartienne ; il n'en est rien cependant et l'ontologie de l'œuvre latine est parfaitement cohérente, même lorsque confrontée à au rôle central que joue l'unité dans les sermons allemands ; et même lorsque confrontée à la « critique médiévale de l'onto-théologie » que présentent les deux premières questions parisiennes et les *rationes equardi*. Dieu est la cause des causes et, dans sa simplicité « pleine<sup>81</sup> », il contient

---

<sup>78</sup> Eckhart répète en plusieurs lieux textuels que le « je », « pronom discrétif », désigne la plus pure substance. Pour lui, la pure identité à soi ne peut être le propre que de ce qui transcende toute matérialité : « Premièrement que ces trois <termes> *je, suis, qui* conviennent de la manière la plus appopriée à Dieu. Le pronom *je* est celui de la première personne. Le pronom discrétif désigne la pure substance; pure, dis-je, sans aucun accident, sans aucun autre, substance sans qualité, sans forme telle ou telle, sans ceci ou cela. Or, cela convient à Dieu et à lui seul, qui est au-delà de l'accident, au-delà de l'espèce, au-delà du genre. Lui, dis-je, <et lui> seul. » (« Primo quod haec tria *ego, sum, qui* propriissime deo conveniunt. Li *ego* pronomen est primae personae. Discretivum pronomen meram substantiam significat ; meram, inquam, sine omni accidente, sine omni alieno, substantiam sine qualitate, sine forma hac aut illa, sine hoc aut illo. Haec autem deo et ipsi soli congruunt, qui est super accidens, super speciem, super genus. Ipsi, inquam, soli. » (*In Ex.* §14, *LW* II, p.20))

<sup>79</sup> *Utrum in deo sit idem esse et intelligere* §4 : « Et suit la parole citée de Jean I[,3] : « toutes choses par lui ont été faites », qu'on interprète ainsi : « toutes choses par lui ont été faites » de telle sorte que, une fois faites, leur advienne l'être par la suite. C'est pourquoi l'auteur du *Livre des causes* dit : « La première des choses créées est l'être. C'est pourquoi dès que que vous venons à l'être, nous venons à la créature. L'être, donc, a en premier la raison du créable, et c'est pourquoi certains disent que dans la créature l'être ne se rapporte à Dieu que sous la raison de la cause efficiente, tandis qu'il se rapporte à l'essence sous la raison de la cause exemplaire. Or, la sagesse, qui se rapporte à l'intellect, ne possède pas la raison du créable. » (« Et sequitur post verbum assumptum Ioh. 1: « omnia per ipsum facta sunt », ut sic legatur: « omnia per ipsum facta sunt », ut ipsis factis ipsum esse post conveniat. Unde dicit auctor *De causis* : « prima rerum creaturarum est esse ». Unde statim cum venimus ad esse, venimus ad creaturam. Esse ergo habet primo rationem creabilis, et ideo dicunt aliqui quod in creatura esse solum respicit deum sub ratione causae efficientis, essentia autem respicit ipsum sub ratione causae exemplaris. Sapientia autem, quae pertinet ad intellectum, non habet rationem creabilis. » (*LW* V, p.41))

<sup>80</sup> VANNIER, M.-A., « L'expérience spirituelle de la non-dualité chez Eckhart », *Revue des sciences religieuses* 74/3 (2000), p.332 sq. ; PASQUA, H., *Maître Eckhart : le procès de l'Un*, p.23

<sup>81</sup> Le vocabulaire de la plénitude est employé dans le commentaire à la Genèse pour parler de l'être de la forme, par opposition au « vide » de la matière, laquelle est radicalement indéterminée et réceptive : « La raison en est que <cela sert> à signifier que la matière en soi est informe, manquant de la forme de quelque élément que ce soit et <se trouvant> en puissance vis-à-vis de chacune <des formes> ; c'est pourquoi elle reçoit tous les noms, mais on ne doit pas penser qu'elle soit l'un d'entre eux. De plus, elle est nommée du nom des éléments pour signifier qu'en elle-même elle est innommable, de même qu'inconnaissable et sans être, sinon de manière analogue <par comparaison> à la forme. Et c'est cela qui est dit ici : *la terre était inane*, c'est-à-dire sans être. En effet, est « inane » ce qui est sans « anité ». » (« Ratio est ad designandum quod materia in se informis est, carens forma elementorum, potentia tamen ad omnes, propter quod omnium nomina sortitur, ne putetur esse aliquid istorum. Adhuc autem nominatur nominibus elementorum ad designandum quod in se est innominabilis, sicut incognoscibilis et sine esse, nisi per analogiam ad formam. Et hoc est quod hic dicitur : *terra erat inanis*, id est sine esse. Inane enim est quod est sine « an est ». » (*In*

sur un mode suréminent la totalité de l'être qui vient en-deçà (*citra*) de lui. Dieu est un et être : il est de manière suréminente justement en tant qu'il est un ; il n'existe donc à ce sujet aucune ambivalence, aucun balancement de la pensée eckhartienne.

L'absolue simplicité de l'être divin marque également son acte créateur puisque la totalité de l'étant est produite simultanément, dans un instant unique et atemporel : « C'est en même temps, en effet, et tout ensemble, que Dieu fut, que Dieu engendra son Fils qui lui est coéternel et en toutes choses coégal, et aussi qu'il créa le monde<sup>82</sup> [...] » Pour le Thuringien, défendre la création « dans l'instant simple de l'éternité » (*nunc simplex aeternitatis*<sup>83</sup>) – une position que lui reproche le procès colonais<sup>84</sup> et qui sera en définitive retenue par la bulle *In agro dominico*<sup>85</sup> – revient à admettre une certaine éternité de la totalité de l'existant, en tant qu'elle est créée en Dieu (et non celle de chaque étant pris individuellement et en tant que créé dans le temps). Eckhart reconnaît explicitement l'éternité du monde envisagée de cette manière restreinte :

De plus, sixièmement, il faut dire à ces <Anciens<sup>86</sup> qui se demandaient où était Dieu avant de créer le monde>, que le monde a toujours été. En effet, il n'y a pas eu de moment (*tempus*) où le monde n'était pas, ou dans lequel le monde n'était pas. De plus, septièmement : on peut accorder que le monde a été éternellement, et également que Dieu n'a pas pu le créer plus tôt. En effet, il créa le monde dans le premier instant de l'éternité, où Dieu lui-même est et est Dieu<sup>87</sup>.

Une admission partielle de l'éternité du monde n'est pas pour lui incompatible avec la *creatio ex nihilo* ; selon Lossky, la conception eckhartienne de la création en fait un acte « intérieur » à Dieu

---

*Gen. I §29, LW I, pp.206-207*); « Cinquièmement, il faut savoir que ce n'est pas le ciel mais la terre qui est dit *inane et vide*, puisque, universellement, les choses supérieures et premières parmi les étants sont achevées et achèvent les choses inférieures, et les localisent en tant qu'étants formels. Or, les choses inférieures sont passives, informes et nues, ce que veut dire « inane et vide » – et principalement la terre, en tant qu'elle est <la réalité> infime; c'est pourquoi elle ne localise rien et est sombre. » (« Quinto notandum quod non caelum, sed terra dicitur *inanis et vacua*, quia universaliter superiora et prima in entibus perfecta sunt et perficiunt inferiora et locant tamquam formalia. Inferiora autem passiva sunt, informia et nuda, quod est inane et vacuum, maxime autem terra, utpote infima; propter quod nihil locat et opaca est. » (*Ibid.* §32, p.210))

<sup>82</sup> *In Gen. I §7* : « Simul enim et semel quo deus fuit, quo filium sibi coaeternum per omnia coaequalem deum genuit, etiam mundum creavit [...] » (*LW I, p.190*)

<sup>83</sup> *Ibid.*

<sup>84</sup> *Proc. Col. I §43, LW V, p.213.*

<sup>85</sup> Les trois premiers articles de la bulle concernent en effet cette position, citant *in Gen. I §7* et *In Ioh. §216* comme leur source. (Maître Eckhart, *Traité et sermons*, Trad. De Libera, Paris, GF-Flammarion, 1993, p.408)

<sup>86</sup> *In Ioh. §210, LW III, p.177*

<sup>87</sup> *In. Ioh. §215-216* : « Adhuc autem sexto dicendum est istis quod mundus semper fuit. Non enim fuit tempus, in quo non esset mundus sive quando non esset mundus. Rursus septimo : concedi potest quod mundus fuit ab aeterno, et iterum quod deus ipsum prius creare non potuit. Creavit enim mundum in primo nunc aeternitatis, quo ipse deus et est et deus est. » (*Op.cit.*, p.179)

ne se distinguant pas de l'acte par lequel procèdent les personnes<sup>88</sup> : dans la mesure où l'acte créateur est l'essence même de Dieu<sup>89</sup>, ce qui est créé ne se distingue pas réellement de Dieu lui-même. Il nous semble cependant que, si la création est bien un acte qui ancre le monde en Dieu, comme l'affirme Lossky, elle n'est pas à proprement parler un acte intérieur : elle se distingue bel et bien de la *generatio* de par la temporalité et la matérialité qui sont propres au type d'être qui est le sien. Le type de causalité qui marque l'être créé est une causalité « extrinsèque » comme l'affirme souvent Eckhart, et l'être créé, s'il est « de Dieu » et ancré en lui, n'est que « similaire » à Dieu, il ne lui est pas identique. L'acte créateur produit un être *perfecturus*, un être « à parfaire » qui pour cette raison est en Dieu sans se fondre dans son essence comme le fait le Fils, qui n'a d'existence que « subjective ».

Néanmoins, qu'elle soit absolument intérieure à Dieu ou qu'elle soit tournée vers l'extérieur, la création a pour ancrage un instant éternel, dans lequel elle se trouve fondée en tant que totalité. Selon Eckhart, affirmer que Dieu a créé le monde *ab aeterno* n'est pas synonyme d'affirmer que le monde même est de soi éternel<sup>90</sup>, et ce parce que, pris en lui-même, l'étant n'est rien : il ne peut être éternel et, de manière générale, être, qu'en tant que Dieu le porte dans l'être.

La même idée d'éternité du monde pris dans sa totalité se retrouve également dans la question *Utrum aliquem motum esse sine termino implicet contradictionem*, qui la traduit dans un vocabulaire essentiellement physique. Si l'idée d'un mouvement sans fin est inadmissible, la fin du mouvement du corps céleste – un mouvement qui n'est que local – est de préserver la totalité de ce qui existe sous le ciel<sup>91</sup>. Si le monde n'est mû que selon ses parties<sup>92</sup>, alors seules ses parties sont soumises au changement et au temps, la totalité étant immobile puisque le tout, seul, est.

La question parisienne V affirme également que si génération et corruption existent dans la nature, c'est que la nature permet la corruption de l'étant, bien qu'uniquement en vue de la préservation du tout<sup>93</sup>.

---

<sup>88</sup> LOSSKY, V., *Théologie négative et connaissance de Dieu chez Maître Eckhart*, Paris, Vrin, 1998, p.59

<sup>89</sup> *Proc. Col.* I §120 : « Creatio siquidem et omnis actio dei est ipsa essentia dei. » (*LW V*, p.290)

<sup>90</sup> *Ibid.*

<sup>91</sup> *Utrum aliquem motum esse sine termino implicet contradictionem* §7: « Ainsi, également, le terme que cherche le ciel dans son mouvement est l'être de l'univers ou <le fait> de préserver l'univers. » (« Igitur et terminus quem quaerit caelum in motu, est esse universi vel conservare universum. » (*LW V*, p.76))

<sup>92</sup> *Utrum aliquem motum esse sine termino implicet contradictionem* §5 (*LW V*, p.74)

<sup>93</sup> *Utrum in corpore Christi morientis in cruce remanserint formae elementorum* n.3 (*LW V*, p.78)

Ainsi, si l'être – l'étant créé – évolue bien dans le temps et est soumis, selon ses parties, à la génération et la corruption, il est néanmoins, envisagé sous l'angle de sa totalité, fermement ancré dans l'éternité. On remarquera que cette thèse constitue à la fois une réponse au problème de l'éternité du monde et une dissolution de ce dernier, puisqu'elle n'affirme l'éternité du monde qu'en tant qu'elle affirme :

1. L'indistinction ontologique réelle du monde et de Dieu
2. L'éternité de Dieu.

Ainsi, le monde n'est éternel que parce que, par soi, il n'est rien.

Eckhart fait ici écho à la pensée d'Augustin, notamment au livre XI des *Confessions*, lequel, s'opposant aux Manichéens et aux néoplatoniciens<sup>94</sup>, tente de répondre à la question : « Que faisait Dieu avant de créer le ciel et la terre<sup>95</sup>? » :

En effet, tu fis ce temps même, et les temps ne purent s'écouler avant que tu ne fasses les temps. Or, si avant <la création du> ciel et <de> la terre, il n'y avait aucun temps, pourquoi demande-t-on ce que tu faisais alors? En effet, il n'y avait pas de moment (*tunc*), là où il n'y avait pas de temps<sup>96</sup>.

Eckhart, admettant l'éternité du monde, semble reprendre et élaborer l'argument augustinien supposé par la formule *nec tu tempore tempora praecedis*<sup>97</sup>, et cette idée de transcendance faisant du temps la marque de la mobilité propre à la créature – mobilité qui la différencie radicalement de l'immobilité de l'être divin<sup>98</sup>. Pour Eckhart, comme pour Augustin, « [l]e temps n'existe que parce que des créatures sont en mouvement<sup>99</sup> », et tout ce qui est immobile nie le temps. Il est donc radicalement impossible pour lui que quelque moment temporel précède la création.

Or s'il est bien augustinien par la manière de poser le problème, et de par la structure de son argumentaire, Eckhart ne se contente pas de récupérer la réponse d'Augustin. La notion de *nunc aeternitatis* suppose un arrière-plan aristotélicien – un arrière-plan emprunté à la *Physique*, plus précisément. Tiré de la *Physique* d'Aristote<sup>100</sup>, l'exemple du point et de la ligne que nous avons déjà rencontré dans le commentaire d'Exode 20,1, sert d'analogie pour comprendre le « rôle

---

<sup>94</sup> BA 14, p.581-582

<sup>95</sup> *Op.cit.*, p.291

<sup>96</sup> *Op.cit.* XI.xiii.15 : « Id ipsum enim tempus tu feceras, nec praeterire potuerunt tempora, antequam faceres tempora. Si autem ante caelum et terram nullum erat tempus, cur quaeritur, quid tunc faciebas? Non enim erat tunc, ubi non erat tempus. » (p.296)

<sup>97</sup> *Op.cit.*, p.296

<sup>98</sup> *De civitate dei* XI.vi

<sup>99</sup> C. Michon (dir.), *Thomas d'Aquin et la controverse sur L'éternité du monde*, Paris, GF-Flammarion, 2004, p.309

<sup>100</sup> *Phys.* IV, 11 220a10

unificateur et limitant<sup>101</sup> » de l'instant, analogue à celui joué par le point : unificateur parce que dans l'instant présent, c'est l'avenir et le passé qui sont en contact – dont les extrémités sont reliées – ce qui permet de répondre au paradoxe exposé en *Physique* VI,1 en expliquant de quelle manière, à partir de composantes indivisibles, un temps continu (infiniment divisible) peut être constitué. Bien qu'il reprenne un motif conceptuel et un exemple aristotélicien, Eckhart paraît en modifier le sens : le « maintenant » n'est pas ce par quoi le temps est continu<sup>102</sup>, mais ce qui échappe au temps et à sa continuité. Eckhart radicalise la fonction limitante de l'instant, interprétant celle-ci à l'aune de sa conception de la finalité, qui place la fin de tout mouvement en dehors de ce mouvement : si l'instant est la fin du temps, c'est donc qu'il échappe au temps. L'instant est donc, à titre de fin du temps, proprement atemporel<sup>103</sup> et donc éternel. Cette lecture n'est par ailleurs pas incompatible avec *Physique* VI,3, où Aristote affirme que « rien ne se meut dans le maintenant<sup>104</sup> », et avec *Confessions* IV, qui défend que le présent ne possède pas d'étendue<sup>105</sup>. L'instant, en tant qu'il est indivisible<sup>106</sup>, échappe à la quantité, au nombre, au mouvement et même au repos (dans la mesure où celui-ci est conçu comme la fin du mouvement<sup>107</sup>). Pour Eckhart, cependant, il n'échappe pas au repos mais est le lieu du repos, conçu comme absence de trouble et de mouvement ; ainsi, pour Eckhart, l'instant est le « lieu » privilégié de la rencontre entre le temporel et l'atemporel, entre le créé et l'incrété – entre l'homme et Dieu.

C'est, par ailleurs, la relation d'extériorité du mouvement et de sa fin qui est mobilisée par Eckhart : l'instant est quelque chose d'éternel parce qu'il n'est pas à proprement parler dans le temps<sup>108</sup>, de même que le point n'est pas dans la ligne ; l'instant est au temps ce que le point est à la ligne et, à ce titre, il est « [...] terme final du temps, c'est-à-dire qu'il n'appartient pas au temps

---

<sup>101</sup> STEVENS, A., « L'analogie entre point et maintenant chez Aristote et Hegel », *Revue de philosophie ancienne*, 1991, Vol. 9, N°2 (1991), p.156

<sup>102</sup> *Phys.* IV,11 220a5

<sup>103</sup> Alain de Libera, « Altération et génération : la physique de la grâce » (Note complémentaire n°1) in *OLME* 6, p.367

<sup>104</sup> 234a24 (trad. Pellegrin, p.321)

<sup>105</sup> *Confessions* XI.XV.20: « Si quid intelligitur temporis, quod in nullas iam vel minutissimas momentorum partes dividi possit, id solum est, quod praesens dicatur; quod tamen ita raptim a futuro in praeteritum transvolat, ut nulla morula extendatur. Nam si extenditur, dividitur in praeteritum et futurum: praesens autem nullum habet spatium. » (*BA* 14, p.304)

<sup>106</sup> *Ibid.* 234b20

<sup>107</sup> *Ibid.* 234a31-34

<sup>108</sup> Aristote n'affirmerait probablement pas l'éternité de l'instant comme le fait Eckhart ; s'il le considère bel et bien comme indivisible et non mû (et donc échappant au temps conçu comme mesure du mouvement), la question de l'éternité se pose, dans la *Physique*, en rapport avec le mouvement. Or, pour Eckhart, l'éternité est le propre de l'immobile, de ce qui est même : même en l'homme, ce qui est éternel est ce qui n'est pas soumis à la naissance et à la mort, non ce qui se meut sans fin, tout mouvement, par définition, se faisant en vue d'une fin.

ni n'est un grain ou un constituant du temps : il est la fin du temps, *i.e.* celui qui le limite ou l'achève<sup>109</sup> [...] » Éternel, il l'est donc parce qu'il est atemporel, parce qu'il nie le temps, ne s'inscrivant dans aucune continuité, là où le temps, comme la ligne, est continu par essence<sup>110</sup>. Dieu peut ainsi se glisser dans l'instant puisque tous deux sont « infinis », c'est-à-dire sans fin, sans objectif extérieur auquel ils seraient ordonnés.

Nous touchons ici au cœur de la notion eckhartienne de transcendance. Si *esse est deus*<sup>111</sup> affirme l'identité profonde de Dieu et de ce qui est, malgré les déterminations formelles qui marquent l'être individué de la créature, qu'il pénètre immédiatement toute chose et que toute chose n'existe qu'en tant qu'elle est en lui, alors on ne peut parler, dans le cadre de la pensée eckhartienne, de transcendance au sens que l'on peut être tenté de donner intuitivement à ce terme : celui d'un dépassement, d'une extériorité, d'une incommensurabilité d'un pôle ontologique avec son vis-à-vis. La transcendance est pour Eckhart un concept physique, plutôt que « métaphysique » : ce n'est pas par son être que Dieu est transcendant (il est, au contraire, foncièrement immanent à la totalité indistincte, bien qu'il soit évidemment « quelque chose de plus » qu'elle, quelque chose de plus existant en raison de sa perfection) ; c'est l'espace et le temps, et donc le mouvement et, en définitive, le devenir – domaine des *naturalia* – qu'il surpasse sans être touché par lui. Une fois de plus : l'être de la créature est en Dieu, bien que sur un mode différent de celui qui est le sien dans la nature; ce qui demeure entièrement extérieur à l'être divin, c'est le temps, c'est le mouvement.

---

<sup>109</sup> É. ZUM BRUNN & A. de LIBERA, *Métaphysique du verbe et théologie négative*, Paris, Beauchesne, 1984, p.104 ; on consultera également à ce sujet la première note complémentaire au volume 6 de l'*OLME*, « Altération et génération : la physique de la grâce » (pp.365-371)

<sup>110</sup> On retrouve par ailleurs cette idée selon laquelle le temps a partie liée à la succession, tandis que l'immobile est absolument discontinu par rapport à celle-ci, au chapitre XI.vi de *La cité de Dieu*, mentionné plus haut : « [...] qui ne voit que le temps n'aurait pas existé si n'avait pas été faite une créature qui déplace telle ou telle chose par un mouvement quelconque [?] Car ce changement, ce mouvement où tel élément et tel autre qui ne peuvent exister ensemble se cèdent la place et se succèdent par des intervalles de durée ou plus courte ou plus longue, ont donné naissance au temps. » (*BA* 35, pp.49-51))

<sup>111</sup> *Prol. Gen.* §12 : Cette proposition est démontrée premièrement par ce que si l'être était autre chose que Dieu lui-même ne serait pas et ne serait pas Dieu. En effet, comment serait ou serait quelque chose ce par rapport à quoi l'être est autre, étranger et distinct? Ou s'il était Dieu, il est entièrement autre, puisque l'être est autre que lui. Ainsi, Dieu et l'être sont une même chose ou alors Dieu possède l'être par un autre. Et ainsi il n'est pas Dieu, comme cela a été dit, mais existe un autre qui le précède, qui est et est sa cause, pour qu'il soit. » (« Patet haec propositio primo, quia si esse est aliud ab ipso deo, deus nec est nec deus est. Quomodo enim est aut aliquid est, a quo esse aliud, alienum et distinctum est? Aut si est deus, alio utique est, cum esse sit aliud ab ipso. Deus igitur et esse idem, aut deus ab alio habet esse. Et sic non ipse deus, ut praemissum est, sed aliud, prius ipso, est et est sibi causa, ut sit. » (*LW* I, pp.156-157))

Transcender, c'est échapper à la continuité – celle de la quantité comme celle du temps<sup>112</sup>. Dieu échappe radicalement à toute continuité, puisqu'il n'est pas contenu (limité) dans un lieu ni un temps, mais est, comme nous le verrons, lieu de toutes choses, et trouve également dans l'âme de l'homme son propre lieu :

Que le détachement force Dieu à venir à moi, je le prouve ainsi : toute chose aime à être dans le lieu qui lui est naturel et propre. Or le lieu naturel et propre de Dieu est l'unité et la pureté, et c'est que ce que (*sic*) produit le détachement. Il faut donc nécessairement que Dieu se donne à un cœur détaché<sup>113</sup>.

L'intellect humain est également capable de cette transcendance, puisqu'il « abstrait de l'ici et du maintenant » (*intellectus abstrahit ab hic et nunc*<sup>114</sup>). Eckhart conjugue ici aristotélisme et augustinisme, plaçant dans le « fond de l'âme » du *De trinitate* la capacité qu'a l'intellect d'intelliger dans un instant discontinu et donc atemporel<sup>115</sup>.

*Ex ipso* dit donc ceci : Dieu projette hors d'un état virtuel, un état indéterminé, l'étant qui entre dans le temps et le mouvement avec pour objectif de retourner au repos qu'est l'être<sup>116</sup>. *Ex ipso* signifie l'efficience, ou plutôt le rôle de *ratio efficientis* que joue l'être divin, indiquant que tout ce qui existe possède quelque chose de lui, existe de par lui, trouve en lui sa fondation, sa *sufficiencia*<sup>117</sup> :

---

<sup>112</sup> Aristote, *Physique* VI,2 232b25-233a10 : « [...] il est nécessaire aussi que le temps soit continu. J'appelle continu ce qui est divisible en parties toujours divisibles [...] il est évident que toute grandeur, elle aussi, est continue. » (trad. Pellegrin, Paris, GF-Flammarion, 2002, p.314-315)

<sup>113</sup> *Du détachement* : « Daz abegescheidenheit twinge got ze mir, daz bewæ ich dâ mite: wan ein ieclich dinc ist gerne an sîner natiurlichen eigen stat. Nû ist gotes natiurlichiu eigen stat einicheit und lûterkeit, daz kumet von abegescheidenheit. Dâ von muoz got von nôt sich selber geben einem abegescheidenen herzen. » (*DW V*, p.403 ; trad. Mangin, p.827) Si elle s'accorde avec l'idée souvent répétée dans la prédication vernaculaire, selon laquelle se trouve en l'homme un endroit où Dieu peut venir, cette affirmation semble contredire la doctrine eckhartienne du lieu telle qu'elle existe dans le corpus latin (et telle que nous l'étudierons au prochain chapitre), laquelle veut que le lieu d'une chose soit toujours son supérieur : le repos d'une chose lui vient de sa perfection, laquelle ne peut provenir que de ce qui lui est supérieur. Or, cette contradiction est dissolue lorsque l'on s'attarde au caractère hylémorphique de la conception eckhartienne de la nature : il n'existe dans l'ordre de l'univers aucun actif sans passif qui lui soit corrélé (*In Ioh.* §100 : « [...] omni activo respondet proprium passivum in natura. » (*LW III*, p.86)). La créature qui cherche son lieu est une matière qui cherche la forme la plus parfaite qui lui soit accessible. Inversement, Dieu, venant en l'homme détaché, trouve la matière la plus convenable pour sa forme pure.

<sup>114</sup> *In Ioh.* §318 (*LW III*, p.265)

<sup>115</sup> *De l'âme* III,6 430b15 : « De son côté, l'indivisible, non selon la quantité mais selon le formel, est saisi par l'intelligence en un temps indivisible et en un acte indivisible de l'âme. » (trad. Bodéüs, Paris, GF-Flammarion, 1993, p.232)

<sup>116</sup> *In Ioh.* n.572 : *esse autem proprie quies est, supra tempus et consequenter nihil ibi interveterascit, nihil praeterit, nihil mutatur* (*LW III*, p.499)

<sup>117</sup> 2 Cor 3,20 : « sufficiencia nostra ex deo est » ; *In Ioh.* §231 : « Nomen dei « saday » sumptum est a sados, quod est sufficiencia, Cor. 3 « sufficiencia nostra ex deo est ». » (*LW III*, p.194) ; *In Ex.* §21 : « Sicut enim ipse sibi et omnibus



Quatrièmement, c'est comme s'il disait : *notre suffisance est de par Dieu, c'est-à-dire par (per) et de par (ex) ce que nous sommes de par Dieu et avec Dieu, observant ce que Dieu commande ou <préservant<sup>118</sup>> ce qui appartient à Dieu<sup>119</sup> [...]*

Or, la mise en mouvement de l'être créé, en tant qu'elle trouve son point d'ancrage en Dieu, a été faite en Dieu : *in principio*, c'est-à-dire, comme nous allons désormais l'étudier, *per deum*.

### 2.1.2. *Per ipsum* : la forme en toute chose

Le sermon latin IV affirme que *per ipsum sunt omnia* signifie que Dieu est en toutes choses, la cause *per quem* de toute chose, existant dans la chose même. *Per quem* désigne en effet la cause formelle, et la forme est nécessairement dans ce qu'elle fait être (ou « être-tel ») puisque, à l'inverse, nous dit Eckhart, rien ne peut être de par la forme existant dans autre chose (*in altero*<sup>120</sup>). On insistera ici sur l'importance fondamentale de ce raisonnement au sein de la pensée eckhartienne : la relation entre le juste et la Justice, exprimant le modèle eckhartien de la béatitude, repose sur cette idée essentielle selon laquelle le juste ne peut être juste qu'en tant que la Justice même est en lui.

L'exemple donné par le *Sermon IV* pour appuyer cette idée est celui de la blancheur : toute chose blanche est nécessairement blanche de par la présence en elle de la forme du blanc – c'est cette forme bien présente dans la chose, et rien d'autre, qui la rend blanche.

Il vaut la peine de s'attarder sur cet argument négatif, qui est avancé par Eckhart :

1. La blancheur par laquelle une chose est blanche est en elle
2. Rien n'est blanc par la blancheur qui est dans un autre (*in altero*)
- C. Donc, ce-par-quoi (*per quod est*) est une chose est en elle

Dans le contexte qui le mobilise en tissant un parallèle entre le cas du blanc et de la blancheur, et celui du juste et de la justice, l'argument semble contenir un glissement sémantique, passant de :

1. Rien n'est blanc de par la blancheur qui est dans autre chose

à :

---

est, sic et ipse sibi et omnibus sufficit, ipse sua et omnium sufficientia est, 2 Cor. 3 : « sufficientia nostra ex deo est. » (LW II, p.28)

<sup>118</sup> Le verbe *servo* n'apparaît qu'une fois dans l'extrait mais il nous semble pertinent ici de l'employer deux fois pour marquer une nuance : il semble en effet plus sensé d'employer « observer » lorsqu'il est question de ce que commande Dieu – ce qui dénote un comportement attentif et obéissant vis-à-vis de Dieu en tant qu'il commande ; et « préserver » pour désigner l'attitude que l'on doit adopter vis-à-vis de « ce qui est propre à Dieu ».

<sup>119</sup> *Sermo XXVII*,1 §271 : « Quarto quasi dicat : *sufficientia nostra ex deo est*, id est per hoc et ex hoc quod sumus ex deo et cum deo, servantes quae deus mandat sive quae dei sunt [...] » (LW IV, p.247)

<sup>120</sup> *Sermo IV*,1 §20, LW IV, p.22

2. Une chose n'est blanche que de par le fait que « la blancheur elle-même » est présente en elle.

La première de ces deux affirmations implique que ce n'est pas le blanc qui se trouve dans une autre chose, qui me rend blanc, mais le blanc en moi-même, à savoir la forme accidentelle singulière de la blancheur qui informe mon être. La seconde affirmation, en vis-à-vis, affirme que tout étant qui est blanc l'est pour la seule raison que la forme même de la blancheur est en lui (à même titre que le juste, en tant que juste, n'est tel que parce que la Justice même est en lui).

Ce glissement a fonction d'établir que c'est la forme même de la blancheur, et non « ce blanc-ci », qui rend blanche chaque chose individuelle. C'est, du moins, la conséquence qu'il faut selon nous tirer du parallèle tissé entre la présence de l'être *absolute* en toute chose, et le fait que toute chose soit blanche en raison de la blancheur qui est en elle. On retrouve ici la conséquence de l'absolutisme ontologique eckhartien détaillé plus haut : toute attribution prédicative d'une forme à une matière repose sur la participation du singulier dont ladite forme est prédicable à la perfection la plus aboutie de cette dernière.

Cet argument affirme donc à nouveau frais ce que nous avons déjà interprété comme l'absolutisme ontologique eckhartien, à savoir que tout étant, du fait qu'il est, est dans l'être même, sans quoi il serait dans le néant – tout blanc, en tant que tel, est dans la blancheur même, à défaut de quoi il serait dans le non-blanc. Comme il n'existe aucun intermédiaire entre les contradictoires que sont l'être et le non être, l'étant est déjà, bien qu'imparfaitement, dans l'être – se mouvant vers l'être achevé mais étant déjà « de l'être » (*entis*<sup>121</sup>).

Le parallèle ici fait entre le cas de l'existant et de Dieu (*l'esse absolute*) et celui de la blancheur et du blanc doit évoquer comme nous l'avons déjà mentionné l'exemple du juste et de la Justice : le juste n'est juste qu'en tant que la Justice s'est engendrée en lui, quelle a fait naître en lui la forme qui le fait être juste. De même, l'étant n'est que parce que l'être est en lui, l'informant et le faisant être. Le fait d'étendre cet argument à la relation (physique) qui unit le blanc à la blancheur est peut-être moins intuitif cependant ; du moins si l'on n'a pas à l'esprit, en lisant ces premières lignes du *Sermo IV*, l'idée eckhartienne selon laquelle toute propriété est dans une chose de par l'engendrement de sa forme dans cette chose même. Le modèle de l'engendrement de la forme est en effet aussi valable pour expliquer la présence du feu dans la bûche que celle de la blancheur

---

<sup>121</sup> LIBERA, A. (de), *Le problème de l'être chez Maître Eckhart : logique et métaphysique de l'analogie*, Genève Lausanne Neuchâtel, Cahiers de la revue de Théologie et de Philosophie 4, 1980, p.2

dans la chose blanche, celle de la *species* dans l'œil ou dans l'intellect, et celle du Fils dans l'âme. Toutes choses donc sont en Dieu, et son Verbe est en toutes choses à titre de cause formelle. C'est en effet *immediate* que l'être divin fait être tout existant. Les notions d'inhérence et de participation sont ainsi identifiées l'une à l'autre par Eckhart : posséder une propriété (que ce soit sur un mode accidentel ou essentiel), c'est avoir cette propriété en soi ou, plutôt, c'est *être* cette propriété. Et, en même temps, c'est également être dans cette propriété : c'est être le sujet de cette forme, c'est-à-dire lui être soumis.

Or, dans le cas des réalités spirituelles (*spiritualia*), par opposition aux réalités corporelles, la forme qui donne l'être ou l'être-tel n'est pas à proprement parler dans la chose qui est telle ; ou du moins, pas au sens où cette inhérence serait de nature à donner à la propriété son être. Plus clairement, ce n'est pas l'être dans le juste qui fait être la Justice, mais plutôt l'être dans la Justice qui fait être le juste. Le juste est dans la justice d'une part parce que leur rapport est pensé sur le modèle trinitaire de la circumincession ; d'autre part, parce que c'est plutôt le *subiectum* qui est dans la forme que l'inverse, l'être-dans étant la propriété de ce qui reçoit l'être, non de ce qui donne l'être : une chose est dans ce qui la fait exister<sup>122</sup>, elle est dans son lieu naturel, qui la contient et la préserve, qui agit comme sa fin et son être, donc sa forme.

### 2.1.2.1. Per deum : être formel et création

Le type d'existence décrit par la formule *per deum* ne tombe pas sous le concept de « création », puisqu'il concerne l'être et non le devenir – qu'il concerne donc le rôle formel et immédiat que joue l'être divin, qui « porte toutes choses par le verbe de sa puissance<sup>123</sup> ». Toute chose, en effet, est de par sa forme, et c'est uniquement de sa forme qu'elle tient son être : ce qui, en elle, devient, tient à l'imperfection de sa nature créée, c'est-à-dire à la privation d'être associée à sa matérialité<sup>124</sup>. L'être est donc ce qui est fixe, ce qui est en repos – non au sens aristotélicien, où ce qui se repose est uniquement ce qui, s'étant mû, ne se meut plus<sup>125</sup>, mais au sens (augustinien) où ce qui est en

---

<sup>122</sup> §62: “Nam in corporalibus albedo est in corpore, in spiritualibus e converso iustus est in ipsa iustitia. Unde secundum idiotas anima est in corpore, secundum sapientes verius est corpus in anima. » (*LW IV*, pp.60-61); *In Sap.* §41 (*LW II*, p.363)

<sup>123</sup> Hébr. 1,3, cité notamment *In Ex.* §15 (*LW II*, p.20)

<sup>124</sup> *In Gen.* §36 : « Subiectum enim proprium privationis est materia. » (*LW I*, p.213)

<sup>125</sup> *Phys.* VI,3 : « [...] est en repos ce qui par nature peut être mû, mais qui n'est pas mû quand, où et à la manière dont il pourrait l'être naturellement, de sorte que puisque dans le « maintenant » rien ne peut être mû par nature, il est clair que rien non plus n'y est en repos. » (trad. Pellegrin, p.321)

repos au sens le plus plein est ce qui est immobile; pour Eckhart, la conséquence de cette affirmation est que la forme, l'acte pur est ce qui est en repos au sens le plus plein, puisque, pleinement libre de la matière, l'acte pur d'être n'est aucunement mû.

Il est possible d'expliquer cette différence dans la conception du repos entre Aristote d'un côté, et Augustin et Eckhart de l'autre, en s'intéressant à Genèse 2,2, où il est question du repos de Dieu. Si Eckhart admet que le repos vient, dans la nature, suite à l'acquisition d'une forme, qui achève le changement accidentel (*alteratio*), dont la fonction est de préparer la matière réceptrice – si Eckhart admet cette idée et en fait comme nous le verrons plus loin un usage abondant, il ne peut admettre que le repos divin vienne *après* un mouvement : le repos divin doit se penser comme incluant l'action (conformément à l'affirmation de Jean 5,17<sup>126</sup>), mais excluant le mouvement, puisque tout ce qui se meut a été mis en mouvement par autre chose qui lui est nécessairement supérieur et extérieur – que tout ce qui se meut est donc passif, eu égard à ce qui le met en mouvement :

De plus, la sixième raison est que le devenir même des choses et leur mouvement est figé par l'être et dans l'être, qui provient de Dieu, et par conséquent c'est en lui qu'il se repose. En effet, l'être est ce qui est le plus désiré, apaisant, adoucissant et reposant toutes choses. Avec ce qui a été dit s'accorde ce passage du premier livre des *Confessions* d'Augustin : tu nous as fait, seigneur, d'après toi, et notre cœur ne trouve pas le repos avant de se reposer en toi » ; et Boèce, parlant de manière plus universelle, dit : « tu demeures stable et donnes à toutes choses leur mouvement<sup>127</sup> ».

Si Dieu agit en se reposant, c'est qu'il est l'être-même, agissant au plus intime de toute chose et donc qu'il est ce qui agit sans peine<sup>128</sup>, « dispose toutes choses avec douceur<sup>129</sup>. »

En tant qu'elle existe *per deum*, c'est-à-dire qu'elle tient immédiatement de lui son être formel, la créature n'est pas, précisément, créée : elle *est*. Si l'on entendait par « création » tout acte qui produit en Dieu l'essence d'un étant appelé à se distinguer de Dieu lui-même par son être déterminé *formaliter*, alors il faudrait, certes, inclure dans le domaine du « créé » les *ideas* des choses en Dieu et le rapport de causalité formelle qu'entretient le Fils avec l'homme rénové. Or, comme le souligne

---

<sup>126</sup> « Pater meus usque modo operatur, et ego operor. »

<sup>127</sup> *In Gen.* I §149 : Rursus sexta ratio est, quia ipsum fieri rerum et ipsarum motus figitur per esse et in esse, quod a deo est, et per consequens quietatur in illo. Esse enim desideratissimum est, quiescens, dulcorans et quietans omnia. Praedictis concordat illud Augustini *Confessionum* I : « fecisti nos, domine, ad te, et inquietum est cor nostrum, donec requiescat in te » ; et Boethius universaliter loquens ait : « stabilis manens das cuncta moveri. » (*LW* I, p.300)

<sup>128</sup> *In Sap.* §170 : « Omne alienum sive forinsecum ut sic difficile est et molestum, intrinsecum vero ut sic semper est suave. » (*LW* II, pp.505-506)

<sup>129</sup> Sagesse 8,1 : « Attingit ergo a fine usque ad finem fortiter, et disponit omnia suaviter. »

Lossky<sup>130</sup>, les *ideae* ne se distinguent pas de Dieu puisqu'elles sont en lui<sup>131</sup> et ont été façonnées d'après quelque chose, quelque « partie » de l'essence divine (laquelle ne s'en trouve cependant pas pour autant divisée) :

Or, pour l'instant, il faut savoir que la créature rationnelle ou intellectuelle diffère en cela de toute créature qui lui est inférieure < dans la hiérarchie ontologique >, que les choses qui sont inférieures sont produites d'après la ressemblance de ce qui est en Dieu, et ont des idées qui leur sont propres en Dieu, d'après lesquelles on dit qu'elles sont faites, < lesquelles sont > des raisons déterminées < se rapportant > à des espèces distinctes les unes des autres dans la nature. Or, la nature intellectuelle en tant que telle entretient plutôt une ressemblance à Dieu lui-même qu'avec quelque chose d'idéal en lui<sup>132</sup>.

Les *ideae* ne se distinguent pas non plus du Fils engendré par le Père. Elles se confondent avec le Verbe parce qu'elles sont ce *logos* éternel des choses qui pénètre tout ce qu'il cause, suprême cause intrinsèque de tout l'existant :

Or, cette raison même des choses est principe de telle manière qu'elle n'a pas de cause extérieure et n'en a pas en vue : elle ne regarde que l'essence des choses à l'intérieur < de celles-ci >. C'est pourquoi le métaphysicien, en étudiant l'étantité (*entitas*) des choses ne démontre rien par les causes extrinsèques, c'est-à-dire les causes efficientes et finale. C'est donc cela le principe, c'est-à-dire la raison idéale, dans laquelle Dieu créa toutes choses en n'ayant en vue rien d'extérieur<sup>133</sup>.

Par-delà cette affirmation de l'intériorité absolue du Principe – intériorité à Dieu lui-même mais également à tout existant –, Eckhart développe peu d'arguments en faveur de l'identité du Fils et des idées, s'en remettant plutôt à l'autorité d'Augustin<sup>134</sup> :

C'est pourquoi les saints expliquent communément que Dieu a créé le ciel et la terre dans le principe, c'est-à-dire dans le Fils, qui est l'image et la raison idéale de toutes choses. C'est

---

<sup>130</sup> *Op.cit.*, p.59 : « En produisant le Verbe, le Père profère donc simultanément les raisons éternelles des choses par une seule action intérieure, qui reste identique en Dieu et ne se distingue qu'à l'extérieur, où cet acte unique apparaît comme dualité de la génération et de la création. »

<sup>131</sup> *Sermo IV* §29 : « Ainsi, de même que Dieu est indistinct et < en même temps > ce qu'il y a de plus distinct du lion, de même l'homme en Dieu est distinct et ce qu'il y a de plus distinct du lion ; et il en va < également > ainsi des autres choses. » (« Igitur sicut deus deus a leone indistinctus et distinctissimus, sic homo in deo a leone indistinctus et distinctissimus, et sic de aliis. » (*LW IV*, p.28))

<sup>132</sup> *In Gen.* §115 : « Quantum ad nunc autem sciendum quod creatura rationalis sive intellectualis in hoc differt ab omni creatura quae citra est, quod ea quae citra sunt producta sunt ad similitudinem eius quod in deo est et habent ideas sibi proprias in deo, ad quas facta dicuntur, sed rationes determinatas ad species distinctas ab invicem in natura, natura vero intellectualis ut sic potius habet ipsum deum similitudinem quam aliquid quod in deo sit ideale. » (*LW I*, p.270)

<sup>133</sup> *In Gen.* §4 : « Adhuc autem ipsa rerum ratio sic est principium, ut causam extra non habeat nec respiciat, sed solam rerum essentiam intra respicit. Propter quod metaphysicus rerum entitatem considerans nihil demonstrat per causas extra, puta efficientem et finalem. Hoc est ergo principium, ratio scilicet idealis, in quo deus cuncta creavit, nihil extra respiciens. » (*LW I*, p.188)

<sup>134</sup> L'attribution de la formule elle-même (et non de son esprit) à Augustin est cependant contestée par l'édition critique des *Lateinischen Werke*, qui la retrace plutôt dans le commentaire de Thomas d'Aquin aux *Sentences* : Contra est quod dicit Augustinus: qui negat ideas esse, negat filium esse. Sed hoc est haereticum. Ergo et primum. (*Sent.* I d. 36 q.2 a.1 arg.1 in contr.) et dans son *De veritate* : Sed contra. Augustinus dicit in libro de civitate Dei: qui negat ideas esse, infidelis est, qui negat filium esse. Ergo, et cetera. (q.3 a.1 arg.1 in contr.)

pourquoi Augustin dit : « Qui nie les idées nie le Fils de Dieu ». Ainsi donc, « Dieu créa » toutes choses « dans le principe », c'est-à-dire dans la raison <idéelle> et selon la raison idéelle : l'homme par une raison, le lion par une autre, et ainsi <de suite> pour <toutes les> choses singulières<sup>135</sup>.

L'autorité rapportée dans le texte eckhartien reflète la pensée augustinienne exprimée dans les questions 46<sup>136</sup> et 63<sup>137</sup> du *De diversis quaestionibus LXXXIII*, et l'interprétation livrée dans le *De Genesi ad litteram contra Manichaeos*<sup>138</sup>. Cette identité de raison personnelle, que partagent les *ideas* et le Fils, ajoutée à l'identité d'essence qui dérive de l'être-en-Dieu même – cette identité, donc, pose problème : s'il n'y a pas *a priori* d'inconvénient à affirmer que les idées sont liées à la personne du Christ et qu'elles se réduisent à sa personne, en tant qu'il est principe, Verbe et *logos*, il peut pourtant sembler étrange d'affirmer une réduction réciproque des *ideae* et du Fils. Pourtant, il n'existe rien d'inessentiel en Dieu ou en ses personnes; il faut donc penser cette identité des idées au Fils et du Fils au idées.

Pour comprendre de quelle manière cette identité se décline, il nous faut revenir à l'exemple abordé plus haut, du bâtisseur et de la maison. Construisant la maison, le bâtisseur a à l'esprit une image, une forme de ce que sera la maison achevée; c'est en vue de la réalisation de cette forme qu'il effectue son travail de cause efficiente. Or, parce que le bâtisseur n'est pas Dieu, parce que son être est matériellement déterminé et parce que l'acte par lequel il est, pense et crée n'est pas un seul et même acte constituant son essence, l'image qu'il a à l'esprit n'est pas identique à son essence (bien qu'en vertu du principe de l'identité du connaissant et du connu, dont Eckhart fait un usage abondant, la pensée du bâtisseur, tant qu'il pense la forme de la maison qu'il a en vue, *est* cette forme.)

---

<sup>135</sup> *In Gen.* I §5: Hinc est quod sancti communiter exponunt deum creasse caelum et terram in principio, id est in filio, qui est imago et ratio idealis omnium. Unde Augustinus dicit : « Qui negat ideas, negat filium dei ». Sic ergo *deus creavit omnia in principio*, id est in ratione et secundum rationem idealem, alia quidem ratione hominem, alia leonem, et sic de singulis. (*LWI*, pp.188-189)

<sup>136</sup> « Has autem rationes, ubi arbitrandum est esse, nisi in ipsa mente Creatoris. Non enim extra se quidquam positum intuebatur, ut secundum id constitueret quod constituebat : nam hoc opinari sacrilegum est. » (*BA* 10, p.126)

<sup>137</sup> « In principio erat verbum » (Joan. I,1). Quod graece *logos* dicitur, latine et rationem et verbum significat. Sed hoc loco melius verbum interpretatur, ut significetur non solum ad Patrem respectus, sed ad illa etiam quae per Verbum facta sunt operativa potentia. Ratio autem, etsi nihil per illam fiat, recte ratio dicitur. » (*Ibid.*, p.212). On retrouve par ailleurs l'argument étymologique d'Augustin en quelques lieux du corpus latin de Maître Eckhart, quoique légèrement modifié puisque Eckhart n'accorde pas la primauté à la traduction de *logos* par *verbum* : pour lui – et c'est précisément ce que dit le texte de l'*Expositio libri Genesis* –, *logos* signifie autant l'un que l'autre, et c'est là la source même de la doctrine identifiant les *ideas* au Fils ou, plutôt, faisant du Principe-Fils le « lieu » des *ideas*.

<sup>138</sup> « His respondemus Deum *in principio* fecisse caelum et terram, non in principio temporis, sed in Christo, cum Verbum esset apud Patrem, per quod facta et in quo facta sunt omnia. » (*BA* 50, p.162))

Or, il en va évidemment autrement en Dieu : s'il faut en croire la *Somme contre les Gentils*, le Fils est « le verbe de Dieu-se-pensant-lui-même <sup>139</sup> », l'auto-expression, l'auto-énonciation personnifiée de l'être divin se pensant (et, ce qui est tout aussi important, se révélant, c'est-à-dire se manifestant, s'exprimant). Le Fils est image du Père, il est cette essence qu'ils partagent, en tant qu'elle s'engendre et s'aime éternellement ; il exprime l'être et la vérité de cette essence, et constitue à ce titre la Parole, le *Verbum* de Dieu, l'essence en tant qu'elle est manifeste, qu'elle se manifeste. Or, l'essence en tant qu'elle se manifeste a partie liée à la forme et à la connaissance.

Ainsi, l'*idea* est l'essence des choses, ce qu'exprime leur définition, ce qui les rend connaissables – ce qui manifeste ce qu'elles sont. Les *ideas* existent en tant qu'elles manifestent une « partie » de l'être de Dieu; le Fils existe en tant qu'il manifeste la totalité de l'essence de Dieu. (C'est la raison pour laquelle il peut y avoir conformité entre le Fils et l'homme, qui a été créé non d'après une partie de l'essence divine mais d'après sa totalité, comme le lit Eckhart en Genèse 1,26<sup>140</sup>. L'engendrement du Fils en l'homme, par ailleurs, a lieu en tant que l'homme a en lui quelque chose qui est, précisément, incréé, comme nous le verrons plus loin.) L'essence personnelle de la seconde personne réside donc dans la manifestation qui *exprime* – rend connaissable – ce qui est; c'est là le fondement de l'unité de la *ratio personalis*, qui unit dans l'être le Fils et les *ideas*.

Ce qui se joue pour Eckhart dans cette unité essentielle de la manifestation de l'être et de la forme, se laisse résumer par un principe aristotélien d'attribution incertaine<sup>141</sup>, régulièrement cité dans le corpus latin<sup>142</sup> : *eadem sunt principia essendi et cognoscendi*. Les formes et le Fils sont ces principes de la connaissance et de l'être, principes formels qui font passer à l'acte d'être et à l'acte de connaître – acte d'être dans le monde et de connaître par les *ideae*, acte d'être en Dieu et de le connaître par le Fils. Ainsi, lorsque Maître Eckhart nous invite à nous détourner de la connaissance des images et à connaître toute chose en Dieu, c'est pour que nous connaissions chaque chose non en tant qu'elle est une forme déterminée existant *formaliter* dans le monde (la forme du lion que

---

<sup>139</sup> *Somme contre les gentils* IV,11 §17 (trad. Michon, p.114)

<sup>140</sup> *In Gen.* I §115

<sup>141</sup> L'édition critique du commentaire à l'Évangile selon Jean (p.21) – que suit la traduction française d'Alain de Libera (*OLME* 6, p.65) – trouve ce principe que Maître Eckhart attribue à Aristote chez Albert le Grand (qui affirme le déduire de *Physique* I,1 184a10-21 et de *Seconds Analytiques*. I,2 71b9-25), Bonaventure et Thomas d'Aquin (*LW* III, p.21 note 1) ; J-C Lagarrigue, qui traduit aux Éditions du Cerf le *Livre des paraboles de la Genèse* en trouve par ailleurs en *Métaphysique* II,1 993b30 l'inspiration. J. Casteigt suit pour sa part la note 3, p.540 des *LW* III, trouvant la source de ce principe en *Mét.* Θ, 9 951a29-32.

<sup>142</sup> *In Ioh.* §26; on trouvera par ailleurs dans *Connaissance et vérité chez Maître* (p.45, note 11) une liste des occurrences de l'esprit et de la lettre de ce principe au sein du corpus latin.

j'intellige après l'avoir abstraite de la matière, et qui est donc teintée de l'*umbra phantasmatum*), mais en tant qu'elle est cette *idea*, cette essence existant *virtualiter*, dans un état à la fois indistinct et distinct de l'essence même de Dieu.

L'existence *per deum*, donc, ne désigne pas la créature en tant que créature mais en tant qu'être : concernant la forme et le principe intérieur de chaque chose, cette formule ne décrit rien qui soit soumis au devenir, ou du moins ne désigne rien, précisément, en tant que cela est soumis au devenir<sup>143</sup>.

La création, bien qu'elle ait lieu « en Dieu », doit être comprise comme le vis-à-vis de la *generatio*, comme cette entrée dans le temps – non comme un mouvement, certes<sup>144</sup>, mais comme le point de départ du mouvement; là où la *generatio* est, comme nous le verrons, le point d'achèvement du mouvement<sup>145</sup>; si les deux ont en vue l'être, la création se comporte vis-à-vis de celui-ci comme vis-à-vis de sa fin, là où la génération l'a en vue comme son acte.

Mise en mouvement, l'acte créateur est la cause efficiente qui a pour corrélat nécessaire une fin, dans laquelle l'étant trouve sa perfection. À ce titre, la création a trait à la causalité efficiente et s'inscrit à même titre que la cause finale du mouvement, dans le domaine de la causalité extrinsèque et, ultimement, du temps.

L'existence *per deum* de l'étant désigne donc autre chose que l'acte créateur : *per deum* signifie que Dieu se comporte vis-à-vis de chaque chose comme cause intrinsèque – intime<sup>146</sup> – de son être, tenant chaque chose « dans sa main » autant à titre de créateur qu'à titre de rédempteur<sup>147</sup>. En un mot, Dieu est l'essence de la cause formelle de chaque chose, pénétrant la totalité de l'étant de

---

<sup>143</sup> Les *ideae*, en effet, ont pour champ d'effectivité autant la réalité intellectuelle que la réalité matérielle (*In Gen.* I §25). Or, elles ont trait à la réalité matérielle en tant qu'elles en sont la fondation ontologique ; à ce titre, on ne peut affirmer qu'elles concernent le devenir des choses : elles ont plutôt trait à leur être, à ce qui, en elles, n'est pas soumis au changement et au temps.

<sup>144</sup> *Somme contre les gentils* II,17

<sup>145</sup> *In Sap.* §176 (*LW* II, p.511)

<sup>146</sup> *Sermo* IV §29 : « [...] nullum ens ponit cum deo in numerum – esse enim cum ente, esse enim cum nihilo, sed nec forma cum formato suo facit numerum ; esse autem intimius est omni forma [...] » (*LW* IV, p.29)

<sup>147</sup> *In Sap.* §46 : « *Ils sont*. Or, il dit « ils sont » parce que l'être des justes est en Dieu, non seulement en tant que Dieu est l'être – manière selon laquelle toutes les créatures sont en lui, en tant qu'il est créateur – mais <les justes> sont en Dieu en tant qu'il est celui qui récompense. Or, cela a rapport à la justice. » (*Sunt. Ait autem sunt, quia esse iustorum in deo est, non solum ut deus est esse, quo modo omnes creaturae in ipso, ut creator, sed in deo sunt, ut retributor est. Hoc enim ad iustitiam pertinet.* (*LW* II, p.372))



manière immédiate<sup>148</sup> : il n'existe pas d'intermédiaire entre Dieu (l'être) et la création (l'étant<sup>149</sup>), à même titre qu'il n'existe pas d'intermédiaire entre la forme et la matière à laquelle elle est unie<sup>150</sup>.

En ce sens, le *per ipsum* de Rom. 11,36 est synonyme de la *creatio in principio* de Genèse 1,1 et de Jean 1,1<sup>151</sup>. En effet, *creatio in principio* désigne l'ancrage ontologique du créé dans ledit principe. Ces trois passages ont en commun de lier l'idée de création avec l'idée de *principium* : une création *in principio*, c'est une création qui plonge la *sufficiencia* du principié dans le principe, et c'est donc le déclenchement d'un mouvement (d'une existence temporelle et finie) qui est dès son commencement ancré dans l'éternité et l'infini, ordonné à une fin infinie.

*Per deum* suppose donc : 1. Que toutes choses ont été conçues d'après un archétype idéal existant *virtualiter* en Dieu – archétype dans lequel elles se préexistent à elles-mêmes, et dans lequel elles continuent d'exister à tout instant de leur existence individuée, nombrée, imparfaite ; et 2. que Dieu lui-même, en tant qu'il est le Fils, existe à titre de cause formelle immédiate lorsqu'il s'engendre en l'homme réceptif de sa forme. Ces deux aspects de *per deum* plongent comme nous l'avons déjà évoqué l'être de la créature dans l'éternité, l'atemporalité divine. Nous verrons donc précisément la manière dont se décline l'immédiateté de la relation entre la créature et Dieu, de même que la manière dont elle constitue une union « dynamico-énergique ».

### 2.1.3. *In ipso* : créer pour l'être

Dans l'affirmation de l'existence de toutes choses en Dieu se trouvent conciliées la métaphysique de l'Exode et la métaphysique du Verbe avec la théorie du mouvement. C'est dans le principe qu'existe toute chose parce que tout ce qui existe est dans l'être, dans Dieu lui-même, immédiatement, autant à titre idéal, *virtualiter*, que, pour l'homme, à titre d'image dans l'union.

---

<sup>148</sup> *In Gen.* I §21 (*LW* I, p.202); *In Ioh.* §205 (*LW* III, p.172)

<sup>149</sup> *Ibid.*

<sup>150</sup> *In Gen.* II §31 (*LW* I, p.499)

<sup>151</sup> Genèse 1 et Jean 1 peuvent pour des raisons qui nous semblent évidentes, être traités comme des passages synonymes ; ou presque. Le commentaire au premier verset du premier chapitre de l'Évangile selon Jean s'intéresse en effet aux réalités divines (*in Ioh.* §4, *LW* III, p.5). Les deux écrits eckhartiens consacrés à la Genèse, en vis-à-vis, s'intéressent plutôt à la nature, à ses principes (matière, privation, forme). Or, si la grille interprétative que nous avons construite au premier chapitre de la présente étude nous a révélé que Maître Eckhart emploie ces deux versets comme synonymes, nous ajouterons ici qu'ils se répondent l'un à l'autre comme le commencement et la fin d'un mouvement, ou comme la description d'un commencement temporel et celle d'un commencement atemporel.

Mais toute chose est également en Dieu *finaliter* : la nature est, fondamentalement, le domaine de ce qui est ordonné à une fin<sup>152</sup>. La forme constitue cette fin de tout être en tant qu'elle est sa perfection la plus complète, son bien et le terme de son mouvement. C'est cet aspect téléologique de la relation entre la création et le créateur, que nous chercherons ici à mettre en lumière, en exposant, dans un premier temps, le caractère autotélique de l'acte créateur ; et dans, un second temps, ce que signifie le fait d'exister téléologiquement en Dieu.

### 2.1.3.1. « Propter » deum : l'impossibilité d'une préposition

Le sermon IV a le souci de traiter la question du *telos* de l'action divine. En effet, les premiers paragraphes, présentant une réflexion sur la nécessité et la suffisance des prépositions employées pour exprimer la trinité des causes et discutant l'absence de la préposition « *propter* » de la formule de Romains 11,36, pose un ensemble de questions portant sur l'acte divin et la relation qu'il entretient à la causalité finale.

En première intention, Dieu paraît n'agir en vue de rien d'autre que lui-même : si, en effet, il est l'être pris absolument, c'est qu'il réside pleinement en soi-même et n'a donc rien qui lui soit extérieur, qu'il puisse désirer et en vue de quoi il puisse agir. Le §21 souligne ainsi que la formulation paulinienne de la trinité des causes exclut la préposition *propter*. Deux raisons sont fournies par Eckhart, expliquant le choix de Paul, de ne décrire le rapport causal qu'entretient Dieu à la création qu'à l'aide des prépositions *ex*, *per* et *in*.

La première – « *deus, et per consequens homo divinus, non agit propter cur aut quare*<sup>153</sup> » –, rappelle une formule employée par le commentaire de Jean 15,16 dans le sermon allemand 73 («

---

<sup>152</sup> *In Gen.* II §167: « [...] natura vero incipit ab imperfecto tendens ad perfectum » (*LW I*, p.638); *Proc. Col.* II n.32: « Opus naturae et creationis ordinatur ad opus gratiae et recreationis. » (*LW V*, p.325)

<sup>153</sup> *Sermo IV*,1 §21 (*LW IV*, p.22). Le lecteur remarquera ici un glissement dans l'argumentation d'Eckhart: là où il nous annonce une explication de l'absence de la formulation *propter deum* – une expression qu'il emploie lui-même autre part dans l'œuvre latine comme synonyme d'*ex deo* : « Rursus tertio resumendo quod dicitur : *in principio creavit deus caelum et terram*, dicamus quod *deus creavit caelum et terram in principio*, id est in esse sive ad esse et propter esse, id est creavit ut essent, Sap. 1: « Creavit ut essent omnia ». Esse enim primum est et principium omnium intentionum sive perfectionum. De hoc diffuse notavi super Sap. 1. Secundo *creavit in principio*, id est sic creavit quod tamen non essent extra se. Secus de omni artifice citra deum. Domificator enim facit domum extra se. Augustinus IV *Confessionum*: « Non fecit atque abiit, sed ex illo in illo sunt ». » (*In Gen.* I §19, *LW I*, p.200-201). Plutôt, ainsi, que d'illustrer la raison pour laquelle toutes choses existent en vue de Dieu, il argumente plutôt que Dieu lui-même n'agit pas en vue d'une fin qui lui soit extérieure. Or, si cette élaboration peut s'accorder avec le sens local de *propter*, elle ne s'accorde pas du tout avec son sens final qui nous semble être celui qui intéresse Eckhart au §21 du sermon. (ERNOUT A. & MEILLET A., *Dictionnaire étymologique de la langue latine*, Paris, Klincksieck, 2020, p.539). Il semble donc qu'Eckhart joue sur la polysémie de la préposition, faisant des aller-retours dans son argumentation entre son sens local et son sens final.

l'amour n'a pas de pourquoi<sup>154</sup> »), et n'est également pas sans anticiper le vers du poète Angelus Silesius rapporté par Heidegger : « La rose est sans pourquoi. Elle fleurit parce qu'elle fleurit, n'a souci d'elle-même et ne désire être vue<sup>155</sup>. » Interprétée comme une thèse « mystique » et « audacieuse » par Leibniz et Hegel<sup>156</sup>, celle-ci est vue par Heidegger comme une affirmation du laisser-être<sup>157</sup>, s'opposant au *nihil est sine ratione* – comme l'exemple de cette « pensée » que peut la poésie et à laquelle s'est refusée la philosophie. Rapproché de Maître Eckhart<sup>158</sup>, le vers nous parlerait d'une certaine réalité qui « [...] est *sans* cette recherche des raisons qui tourne les yeux de tous les côtés, *sans* l'apport des raisons pour lesquelles elle fleurit<sup>159</sup>. » Mais ce rapprochement résiste-t-il à l'examen ?

L'une des rares discussions explicites de la pensée de Maître Eckhart par Heidegger (en dehors des cours sur la phénoménologie de la religion), ce passage reprend la lecture qui était déjà celle de Schopenhauer<sup>160</sup> : Eckhart y apparaît comme un mystique, qui présente une pensée échappant à une conception étroite de la raison. Cette interprétation n'est peut-être pas fautive – il existe certes du supra-rationnel chez Eckhart (du moins si « rationnel » doit désigner la connaissance scientifique du monde ; Dieu, en tant qu'il est un intellect, n'est aucunement un être supra-rationnel « en soi »), lequel affirme souvent, notamment, l'indicibilité de Dieu et la nécessité de l'union essentielle pour la connaissance de celui-ci ; cette thèse ne permet cependant pas une approche complète de Maître Eckhart, gommant entièrement l'ancrage théorique qui rend possible une telle « mystique ». Or, cet ancrage théorique, comme nous voulons le démontrer, est rationnel au sens le plus plein, c'est-à-dire qu'il se compose d'axiomes proprement scientifiques, empruntées

---

<sup>154</sup> *Sermon allemand* 73, Trad. Mangin, pp.454; *Pr.* 28 : « [...] diu minne enhât keine warumbe. » (*DW* II, p.59)

<sup>155</sup> *Le principe de raison*, Trad. Beaufret, Paris, Gallimard, 1962, p.103 *sqq.*

<sup>156</sup> *Ibid.*, pp.103-104

<sup>157</sup> « Mais la floraison de la rose a lieu lorsque la rose s'y donne tout entière et ne prête aucune attention à ce qui, comme chose différente d'elle, à savoir comme cause et condition de la floraison, pourrait d'abord opérer celle-ci. » (*Ibid.*, pp.106-107)

<sup>158</sup> « Toute la sentence est construite d'une façon si étonnamment claire et concise qu'on en arriverait presque à admettre qu'il n'y a pas de grande et authentique mystique sans une extrême précision et profondeur de la pensée. Et telle est aussi la vérité. Maître Eckhart en témoigne. » (*Ibid.*, 106)

<sup>159</sup> *Ibid.*, p.108

<sup>160</sup> « Au cours de son développement, l'esprit du christianisme ne se trouve sans doute nulle part exprimé avec autant de perfection et de force que dans les écrits mystiques allemands, c'est-à-dire chez Maître Eckhart et dans la *Théologie allemande*, ouvrage justement célèbre dont Luther, dans sa préface, dit que dans aucun autre livre, exceptés la Bible et Augustin, il n'a appris davantage sur ce que sont Dieu, le Christ et l'Homme, que dans celui-ci ; nous ne possédons pourtant le texte authentique et inaltéré que depuis 1852, dans l'édition de Stuttgart, procurée par Pfeiffer. » (*Le monde comme volonté et représentation* I, Paris, Gallimard, 2009, p.713). Schopenhauer évoque par ailleurs déjà le « mystique plus grand encore [qu'Angelus Silesius], Maître Eckhart, dont les écrits merveilleux sont enfin accessibles dans l'édition Franz Pfeiffer (1857) » (pages 703-704).

notamment à la physique aristotélicienne – à un discours, donc, rationnellement construit et dont l’objet est sans aucun doute connaissable.

Ainsi, s’il avait été possible à Eckhart de faire sienne la poésie d’Angelus Silesius<sup>161</sup>, le sens de cette appropriation n’aurait certainement pas été celui que postulerait le Heidegger du *Principe de raison*. C’est en effet, comme on s’en doutera, dans la théorie des causes que s’ancre le laisser-être eckhartien, lequel nous propose une approche plus scientifique du « sans pourquoi », lorsqu’il affirme que « ni Dieu ni l’*homo divinus* n’agit en raison (*propter*) d’un pourquoi (*cur*) ou d’un pourquoi (*quare*<sup>162</sup>) ». Cet extrait s’inscrit ainsi dans un réseau textuel mis en place dans le corpus latin et liant l’une à l’autre les causalités efficiente et finale – les liant toutes deux au devenir en tant qu’elles sont classifiées comme causes extrinsèques de la créature :

[...] l’efficient n’agit qu’en tant qu’il a en vue une fin, et mû par sa fin et de par sa fin ; et ainsi, par conséquent, <l’efficient> est un « mouvant mû » et <remplit une fonction> causale secondaire, ce qui, à proprement parler, ne convient pas à Dieu<sup>163</sup>.

En effet, universellement, la fin est cela même qu’est le principe. Elle n’a pas de pourquoi, mais est elle-même le pourquoi du tout et de toutes choses<sup>164</sup>.

[...] si en Dieu, qui est esprit, ne se trouve pas de « principe à partir duquel » <il est> - en effet, Dieu n’est pas par quelque chose <d’autre> -, de même, aussi, il n’y a pas en lui de cause finale en vue de laquelle il serait. En effet, il est lui-même la fin en vue de laquelle toutes choses [...] En effet, c’est son être formel même qui est pour lui principe et fin, selon Apocalypse 1[,8] : je « <suis> le principe et la fin ». Et c’est pourquoi en lui l’efficient, la forme et la fin coïncident en un <être> qui est absolument le même selon le nombre<sup>165</sup>.

[...] il est propre à Dieu de ne pas avoir de pourquoi hors de soi ou à l’extérieur de soi. Ainsi, toute œuvre ayant un pourquoi n’est pas divine et n’est pas <faite> par Dieu. En effet, Il ‘a fait toutes choses en raison de lui-même’, selon Proverbes 16[,4]. Donc, celui qui fait quelque chose pour une raison qui n’est pas Dieu, <cette action> ne sera pas une œuvre divine dans la mesure où elle a un pourquoi qui est autre que Dieu et qui diffère de Dieu, qui n’est ni Dieu ni

---

<sup>161</sup> L’exemple de la fleur est d’ailleurs déjà chez Eckhart, qui le trouve au chapitre 24 de l’Ecclésiastique : « Ubi enim finis et principium idem, semper est opus propter se ipsum, opus propter opus, operari propter operari. Hoc autem dei et solius dei est et divinorum per consequens, in quantum divina sunt. Unde in ipsis flos et fructus idem, Eccli. 24 : « flores mei fructus ». » (*In Ioh.* §177, *LW* III, p.145)

<sup>162</sup> *Sermo* IV,2 §21, *LW* IV, p.22. Nous choisissons ici de rendre *cur* et *quare* par « pour quoi » et « pourquoi » afin de mettre en lumière ce qui nous semble être l’esprit de la pensée eckhartienne ici, à savoir l’idée que Dieu et l’*homo divinus* agissent à partir d’eux-mêmes seulement, c’est-à-dire à partir de l’intérieur, non en raison de causes extrinsèques (efficiente ou finale).

<sup>163</sup> *In Ioh.* §42 : « [...] efficiens non agit nisi per intentionem finis, et motum a fine et propter finem, et sic per consequens est « movens motum » et secundum in causando, quod deo proprie non competit. » (*LW* III, p.35)

<sup>164</sup> *Ibid.* §50 : « Finis enim universaliter est id ipsum quod principium. Non habet quare, sed ipsum est quare omnium et omnibus. » (p.41)

<sup>165</sup> *Ibid.* §337 : « [...] si in deo, qui spiritus est, non est dare principium a quo – non enim deus est ab aliquo – iterum etiam in ipso non est dare causam finalem propter quam sit. Ipse enim est finis propter quem omnia [...] quin immo ipsum suum esse formale est sibi principium et est sibi finis, Apoc. 1 : ego ‘principium et finis’. Et propter hoc in ipso efficiens, forma et finis coincidunt in idem numero simpliciter. » (p.285)

divin. C'est donc ce qui est dit ici : *vous m'avez fait un autel de terre*, <c'est-à-dire que vous l'avez fait> non à un autre ni pour un autre, mais à moi et en raison de moi seul<sup>166</sup>.

La « raison d'être » est ce qui inscrit une chose dans la causalité efficiente et la causalité finale, l'une et l'autre se répondant, se retrouvant et, ultimement, s'identifiant, suivant la logique de la sortie et du retour. Une chose n'a de raison d'être qu'en tant qu'elle n'est pas pleinement, c'est-à-dire en tant qu'elle désire l'être, désire ce qui lui manque, donc, cette perfection, plénitude de l'essence. Il est impossible que Dieu lui-même, qui est acte pur, être pur, intellect pur, agisse en vue de quoi que ce soit qui lui serait extérieur. Dieu est l'être même, et l'être est toujours tourné vers l'intérieur – l'être est ce qu'il y a de plus intime pour chaque chose quelle qu'elle soit. L'absence de « pourquoi », donc, l'absence de finalité dans l'action de Dieu et de l'*homo divinus* est la conséquence de la perfection de leur acte : l'acte imparfait se meut vers la perfection, vers la complétude, il est marqué par le désir de sa fin. L'acte parfait, à l'opposé, agit simplement *ab intra* – à partir de soi, de l'intérieur, de par ce qu'il est.

Dieu, donc, agit de manière atélique ; pourtant, il possède bien une volonté qui, si elle n'est pas tournée à proprement parler vers l'extérieur (il n'y a pas, comme nous l'avons déjà montré, d'« extérieur » à Dieu), a pourtant bien en vue quelque chose. Or, le « quelque chose » sur lequel porte la volonté divine est ni plus ni moins que la communication de l'être et la préservation dans l'être de ce à quoi il s'est communiqué ; en un instant, Dieu « a créé toutes choses pour qu'elles soient<sup>167</sup> ». En termes « aristotéliens », Dieu est un acte pur qui cherche en vertu de sa nature propre à communiquer son être, et donc à informer l'étant passif qui existe sous lui dans la hiérarchie ontologique.

Pour être pertinent dans le cadre d'une discussion de la causalité divine, *propter* doit être entendu au sens de ce qui est fait « à cause de Dieu » ; la préposition revêt ainsi le même sens que ce qui est fait « à partir », « par » et « en » Dieu ; les œuvres du juste, par exemple, ainsi, prises en tant qu'il est juste, ne se distinguent pas des œuvres de la Justice elle-même puisque seul peut être juste celui qui œuvre dans la Justice. En cela, Eckhart n'affirme rien d'autre que ce qu'il lit notamment en Jean 10,30 (*ego et pater unum sumus*), 10,38 (*pater in me est et ego in patre*) et

---

<sup>166</sup> *In Ex.* n.247 : « [...] proprium est deo, ut non habeat quare extra se aut praeter se. Igitur omne opus habens quare ipsum non est divinum nec fit deo. Ipse enim 'universa propter semet ipsum operatur', Prov. 16. Qui ergo operatur quippiam non propter deum, non erit opus divinum, utpote habens quare, quod alienus est deo et a deo, non deus nec divinum. Hoc est ergo quod hic dicitur : *altare de terra facietis mihi*, non alteri nec pro aliquo, sed mihi soli et propter me solum. » (*LW* II, p.201)

<sup>167</sup> *Sg.* 1,14

14,10 (*pater in me manens, ipse facit opera*), et ce qu'il lit dans le principe aristotélicien de l'identité en acte du sens et du sensible (et, par extension, du connaissant et du connu), qu'il trouve en *De anima* II et réaffirmé en *De trinitate* IX<sup>168</sup>.

Nous avons ici distingué *propter* de *ex*, *per* et *in*, accentuant le caractère « moteur » (temporel, créateur) du type de causalité qu'évoque pour Eckhart cette préposition. Le croisement avec d'autres passages importants du corpus eckhartien permet cependant d'opposer *propter* à *in* d'une autre manière. *Propter* a en effet le sens de « à côté de » ; une cause *propter quid* serait en ce sens une cause qui projetterait hors de soi ce qu'elle cause – le produirait comme un *effectus*, un *extra factus*, au sens de Gen. II :

Il faut donc savoir que dans les réalités naturelles, pour toute action ou production qui est tournée vers l'extérieur du producteur et qui va d'un certain non étant à un certain étant, le principe d'une telle production a la raison de la cause et cela même qui est produit a le nom et la raison du produit. Le premier ressort de ce que dit le Philosophe : « la cause est ce vers quoi » ou ce hors de quoi « découle autre chose ». Le second est évident à partir du mot même : « effet » dit « fait au dehors » ou « fait hors de ce qui le fait ». D'où il ressort conséquemment qu'un tel produit a la raison du créé ou de la créature, d'une part parce qu'il est produit hors de ce qui le produit, d'autre part parce qu'il est produit à partir d'un certain non étant, vers un certain étant, par exemple le cheval à partir du non cheval, le blanc à partir du non blanc<sup>169</sup>.

Si ce passage évoque sans aucun doute des considérations développées in *Sap.* 1, ce qui doit nous intéresser ici est le parcours décrit, devant mener l'*effectus* du non étant à l'être-tel et de l'être-tel à l'*esse*. Le créé, l'effet, n'est pas projeté hors de Dieu : il est fait à partir de rien (*ex nihilo*) mais l'acte qui le crée est comme nous l'avons vu « de Dieu » (*ex deo*) et en tant que la création se fait dans le principe, toute chose demeure à tout instant en Dieu bien qu'existant simultanément *ex*

---

<sup>168</sup> *Proc. Col.* I §133: « Augustin, au livre IX, chapitre 12 de *La trinité*, <dit> que par le connu et le connaissant est <engendré> une certaine progéniture qui est commune au connaissant et au connu; il semble en aller de même, également, du visible et de la vue et, universellement, du sensible et du sens en acte, comme le dit le Philosophe. » (« [...] Augustinus *De trinitate* l. IX c.12, quod a cognito et cognoscente fit proles quaedam communis cognoscenti et cognito, sicut etiam apparet de visibili et visu et universaliter de sensibili et sensu in actu, ut ait philosophus. » (*LW* V, p.297)) La progéniture en question est, on l'aura compris, l'image-forme du connu qui s'engendre dans le connaissant réceptif, le faisant être en acte ce qu'il connaît. Cette conception de l'identité réelle du connaissant et du connu est au fondement de la doctrine eckhartienne de la béatitude.

<sup>169</sup> *In Gen.* II §9, pp.479-480: « Sciendum ergo quod in naturalibus in omni actione sive productione, quae est ad extra producentem et quae est ex non ente aliquo et ad ens aliquod, principium talis productionis habet rationem causae et ipsum quod producitur habet nomen et rationem facti et extra facti. Primum patet ex philosopho qui ait : « causa est, ad quam » sive ex qua « sequitur aliud ». Secundum patet ex ipso nomine. Effectus enim sonat extra factus sive factum extra facientem. Ex quo patet consequenter quod talem productum habet rationem creati sive creaturae, tum quia producitur extra producentem, tum quia producitur ex non ente aliquo ad ens aliquod, puta ex non equo equus, « album ex non albo ». »

*ipso*. Il s'agira donc finalement pour nous ici de détailler la manière dont la téléologie de l'acte divin rejoint la téléologie naturelle, faisant exister toutes choses en vue de l'être.

### 2.1.3.2. Le *telos* de la nature

La seconde raison<sup>170</sup> pour laquelle l'énumération des modalités du rapport de la création à Dieu (*ex, per, in*) n'inclut pas *propter*, est que toute action faite à partir de Dieu est faite en Dieu, et que « Dieu même a tout fait en lui-même<sup>171</sup> » (*ipse deus omnia operatur in se ipso*). Or, ce qui est « en » quelque chose n'est pas « à partir » de lui.

C'est en effet dans (*in*) l'amour de Dieu qu'agit celui qui agit « à partir de Dieu et par Dieu » puisque l'amour est autant ce principe de l'union (disposant ce en quoi s'engendrera le Fils à cet engendrement), que ce qui découle de l'acte achevé<sup>172</sup>, le lien (*nexus*<sup>173</sup>) unissant le connu et le connaissant, l'*amatum* et l'*amans*, le Père et le Fils et, généralement, l'agent et le patient. Ainsi, parce qu'il agit par Dieu, le juste est par Dieu lui-même, qui est cause formelle de son être.

La création *ex nihilo* est ainsi, comme nous l'avons déjà souligné, synonyme de création *in deum*, ce qui est mû par Dieu se mouvant dans l'Esprit Saint dont la fonction est d'unir<sup>174</sup>. Or, le sens téléologique de cette affirmation doit être rapproché de la conception eckhartienne de la nature comme existence ordonnée à un *telos* :

De plus, l'action de même que le mouvement tient sa nature et son nom du terme vers lequel <elle est menée>. De plus, tout ce que l'on fait dans le néant, n'est rien et ne devient rien, selon Jean 1[,3] : « sans lui <le> rien a été fait ». En effet, c'est une chose de faire « à partir de rien », et autre chose de faire « dans le rien ». En effet, lorsque je dis que quelque chose est fait « à partir de rien », le mot « rien » désigne le terme à partir duquel, et l'être est le terme vers lequel <se fait le mouvement de la créature>. Or, il en va inversement lorsqu'on dit que quelque chose est fait dans le néant. De plus, troisièmement, le rien ne peut être le terme de quelque action que ce soit. Comment, en effet, ce qui n'est pas pourrait-il être le terme <de quoi que ce soit<sup>175</sup>>?

La nature est ordonnée à l'être comme à sa fin ; pour Eckhart, cette affirmation est démontrée notamment par l'identité aristotélicienne des causes finale et formelle<sup>176</sup>, mais également par

---

<sup>170</sup> *Sermo* IV,1 §21, *LW* IV, p.23

<sup>171</sup> *Ibid.* ; *In Sap.* §29

<sup>172</sup> *Sermo* XL,2 §396 : « [...] amor est finis passionum omnium [...] » (*LW* IV, p.339)

<sup>173</sup> *In Ioh.* §437, *LW* III, p.375

<sup>174</sup> *Sermo* IV,1 §25 (*LW* IV, p.26)

<sup>175</sup> *In Ex.* §3, *Op.cit.*, p.37

<sup>176</sup> Celui qui agit *ex* et *per* Dieu se donne Dieu lui-même pour fin – la fin et le principe s'identifiant l'un à l'autre, comme Eckhart le lit dans la Révélation<sup>176</sup> et chez Aristote. Élisabeth Boncour (*Maître Eckhart lecteur d'Origène. Sources, exégèse, anthropologie, théogénésie*, p.39) trouve l'origine de cette affirmation en *Métaphysique* H,4 : « Quelle est sa cause formelle ? La quiddité de l'homme. Quelle est sa cause finale ? La fin de l'homme. Peut-être

Apocalypse 1,8, un verset qu'il cite souvent lorsqu'il discute la question du mouvement, de son origine et de son achèvement.

C'est l'idée – déjà évoquée à plusieurs reprises – selon laquelle ce vers quoi une chose se meut est sa perfection, son achèvement, c'est-à-dire son être<sup>177</sup>, l'être même par lequel elle a été mise en mouvement – c'est cette idée qui sous-tend la notion de trinité des causes. « In ipso » a donc un sens téléologique et un sens ontologique : ce qui est « dans » autre chose est autant ce qui se meut vers cette chose en tant qu'elle constitue son achèvement, que ce qui a atteint cet achèvement, se reposant en la chose. Le fait d'exister en quelque chose est intimement lié au fait de désirer s'unir à elle, et le fait d'aimer l'être de cette chose après lui avoir été uni. Nous trouvons ici le début d'une explication de cette affirmation trouvée dans les sermons latins<sup>178</sup> et *in Sapientiam*<sup>179</sup>, selon laquelle, à proprement parler, c'est la matière qui est dans la forme, et non l'inverse. La matière est dans la forme en tant que celle-ci est sa fin, c'est-à-dire en tant qu'elle constitue son lieu propre et son bien.

*Inesse* a donc ici le sens de « se mouvant dans l'être », c'est-à-dire « se mouvant vers l'être accompli, l'acte achevé ». Si l'étant est dans l'être au sens où ce qui n'est pas dans l'être est dans le néant, il n'est cependant pas à proprement parler, il n'est pas pleinement, de manière parfaite, achevée. La théorie aristotélicienne des contradictoires est ici le fondement théorique de la

---

d'ailleurs ces deux dernières causes n'en font-elles qu'une seule. » (1044a35-b1, Trad. Tricot t.2, p.470) Or, on soulignera que l'affirmation de l'identité de la fin et du principe semble pouvoir trouver sa source aristotélicienne autant en *Métaphysique* H,4 qu'en *Physique* II,7 : « Puisqu'il y a quatre causes, il appartient au physicien de les connaître toutes et il rendra compte du pourquoi d'une façon physique en le ramenant à toutes : la matière, la forme, ce qui a mû et ce en vue de quoi. Or, trois d'entre elles convergent souvent en une : l'essence et ce en vue de quoi sont une, et l'origine première du mouvement est aussi la même quant à l'espèce, car un homme engendre un homme. Et d'une manière générale, il en est ainsi pour toutes les choses qui meuvent en étant mues, tandis que celles qui ne sont pas mues ne relèvent plus de la physique, car ce n'est pas en possédant en elles-mêmes mouvement et principe de mouvement qu'elles meuvent mais en étant immobiles ; c'est pourquoi il y a trois études à mener : l'une sur les choses immobiles, une autre sur les choses mues mais impérissables, une autre sur les choses périssables » (198a24-30, trad. Stevens, p.126-127). En tant, d'une part, qu'il détaille le rôle du physicien dans la répartition du travail scientifique (l'étude des quatre causes de la réalité mobile, qui doit être complétée par une étude non physique de l'être immobile, c'est-à-dire formel) ; et en tant, d'autre part, qu'il affirme l'identité des causes efficiente, formelle et finale, ce passage se présente en effet comme partie intégrante du versant philosophique de l'épistémologie biblique eckhartienne, ce qui fait écho aux §2 et §443-444 de l'*Expositio sancti evangelii secundum Iohannem*.

<sup>177</sup> *In Sap.* §19

<sup>178</sup> *Sermo* VI,3 §62 (*LW* IV, pp.60-61)

<sup>179</sup> *In Sap.* §42 (*LW* II, p.364)



conception de la nature mobilisée par la formule *in deo* puisque celle-ci suppose une conception du mouvement naturel comme s'effectuant entre néant et être<sup>180</sup>.

Tout ce qui est, est *dans* l'être, en un sens qui demeure à préciser (bien que l'on ait déjà esquissé la manière dont toutes choses sont dans l'esprit saint) ; ce qui demeure à établir ici est le sens de la reprise eckhartienne de l'idée aristotélicienne selon laquelle il ne se trouve pas d'intermédiaire entre être et néant<sup>181</sup>. Pour cela, il nous faut nous intéresser au quatrième passage du réseau conceptuel qui nous intéresse, à savoir Sagesse 1,14.

## 2.2. La nature, l'être et la préservation

Le §19 de l'*Expositio libri Sapientiae* nous apprend que Dieu a créé toutes choses *ad esse, in esse et propter esse*. Si la formulation rappelle Rom. 11,36, les prépositions *ad* (vers), *in* (dans) et *propter* (auprès) se rattachent toutes trois, dans cette trinité des causes que nous avons détaillée plus haut, au seul Esprit Saint. À l'Esprit Saint s'associe comme nous l'avons vu l'amour, principe d'union, principe moteur. La création est *ad esse, in esse et propter esse*<sup>182</sup> parce que Dieu a fait toutes choses pour qu'elles soient (*ut essent*) : pour l'être, pour la perfection<sup>183</sup> qu'elles ne possèdent pas encore.

Le commentaire de Sagesse 1,14 s'inscrit dans la continuité du commentaire au verset précédent, avec lequel il s'accorde<sup>184</sup>, développant cependant davantage la finalité de la nature, l'être qui est l'objectif visé par l'action divine – l'être et la préservation de ce qui a été créé. Les deux versets – Sg. 1,13 et 1,14 – s'inscrivent en effet dans la théorie eckhartienne de la nature, conçue comme

---

<sup>180</sup> *In Ex.* §31 : « De plus, l'action, au même titre que le mouvement, tient sa nature et son nom du terme vers lequel <elle s'effectue>. De plus, tout ce que l'on fait dans le néant est un rien, <selon> Jean 1[,3] : sans lui, rien n'a été fait ». En effet, c'est autre chose de faire à partir de rien et faire dans le néant. En effet, lorsque je dis que quelque chose a été fait à partir de rien, le <terme> « rien » <désigne> le terme à partir duquel <s'effectue l'action ou le mouvement>, et l'être est le terme vers lequel <cela s'effectue>. » (« Praeterea actio sicut et motus habet naturam et nomen a termino in quem. Iterum omne quod quis agit in nihilo, est nihil et fit nihil, Ioh. 1 : « sine ipso factum est nihil ». Est enim aliud facere ex nihilo, aliud est facere in nihilo. Cum enim dico aliquid fieri ex nihilo, li nihil est terminus a quo, et esse est terminus ad quem. » (*LW II*, p.37))

<sup>181</sup> *In Sap.* §181 : « Inter ens enim et non est non est dare medium. » (*LW II*, p.516)

<sup>182</sup> *In Sap.* §19, *LW II*, p.339

<sup>183</sup> *Op.cit.* : « La perfection du tout et de toute chose est son être même; Jean 1,3 : « toutes choses par lui ont été faites, et sans lui rien n'a été fait ». » (« Perfectio omnis et omnium est esse ipsorum, Ioh. 1 : 'omnia per ipsum facta sunt et sine ipso factum est nihil. » (p.340))

<sup>184</sup> *In Sap.* §19 : « Notandum quod verba ista aptissime respondent ei quod immediate praemissum est : « deus non fecit mortem nec laetatur in perditione vivorum ». » (*LW II*, p.339)

*paterfamilias*, c'est-à-dire comme un ordre conçu de manière à favoriser la *generatio* et la préservation dans l'être, n'incluant en son sein la *corruptio* et la mort qu'à titre accidentel :

En rapport avec le premier <point>, je dis que dans les <réalités> simples, l'air se corrompt et le feu est généré. La nature universelle, qui est Père de famille, a en vue la corruption, puisque <s'il en était> autrement, il ne pourrait y avoir de génération, et elle ne pourrait pourvoir à l'univers. Or, ce n'est pas par soi que cette nature vise la corruption, mais par accident. Tout <ce qui est> de manière accidentelle se réduit à <ce qui existe> par soi; et cela s'y réduit ainsi, puisque cela se réduit à un genre commun. Mais elle se réduit à son espèce de par la forme éjectée de l'air. Elle se réduit à la matière quant à son être matériel. Dans les <réalités> composées, en revanche, il en va de manière entièrement différente. En effet, <la chose> est composée et elle se corrompt : lui succèdent d'autres formes. La nature qui pourvoit à l'univers vise la génération de quelque chose que ce soit, et <elle vise> la corruption de sorte qu'elle serve la génération. En effet, elle vise premièrement la conservation de l'univers et à cette fin seulement vise la privation. Il s'ensuit que les formes sont visées de manière accidentelle par la raison de la privation susmentionnée. Pour cette raison, ces formes intermédiaires ne sont pas dans le genre ni dans l'espèce, parce qu'elles sont soumises par le biais de la privation. C'est pourquoi une telle forme n'affirme rien mais constitue une privation, et la nature n'a pas cela en vue. Ainsi, la privation qu'est la mort se soumet au vivant<sup>185</sup>.

De plus: celui qui fait, s'apprête à faire ou a fait, fait quelque chose. Or, la mort n'est pas un fait et n'est pas faite, mais elle est « défaite », c'est-à-dire qu'elle est « non-faite » ; elle est en effet un défaut et non un effet. Ainsi, *dieu n'a pas fait la mort*, comme il est dit ici, d'une part parce que la mort n'est pas, d'autre part parce qu'elle n'est pas un étant, mais aussi parce qu'elle n'est pas faite et aussi parce que la faire, c'est ne pas la faire<sup>186</sup>.

L'extrait ici rapporté explique la nécessité de la corruption autant dans les réalités simples que dans les réalités composées, bien que le fonctionnement diffère, selon que l'on s'intéresse à l'un ou l'autre de ces deux ordres. La nature elliptique du texte rend difficile l'explication de son propos; on saisit cependant que l'essentiel de la différence entre la génération de la forme du feu à partir de celle de l'air dans les réalités simples, et la génération d'une forme nouvelle dans les réalités composées, réside dans la notion de succession. Ancrées dans le temps, les composés sont marqués

---

<sup>185</sup> *QP V §3* : « Ad primum dico quod in simplicibus corrumpitur aer et generatur ignis. Natura universalis, quae est paterfamilias, intendit corruptionem, quia aliter non posset habere generationem nec posset providere universo. Haec autem natura per son non intendit corruptionem, sed per accidens. Omne per accidens reducitur ad per se ; et sic reducitur, quia reducitur ad genus commune. Sed reducitur ad speciem per formam abiectam aeris. Sed reducitur quantum ad esse materiale ad materiam. In mixitis autem est omnino aliter. Nam fit mixtum et corrumpitur: succedunt aliae formae. Natura providens universo intendit generationem uniuscuiusque et corruptionem, ut deserviat generationi. Primo enim intendit conservationem universi et sub hoc intendit privationem. Postea formae intenduntur per accidens ratione illius dictae privationis. Ideo istae formae mediae non sunt in genere nec in specie, quia reducuntur mediante privatione. Unde haec forma nihil ponit, sed privat, nec natura hoc intendit. Privatio ergo mortui reducitur ad vivum. » (*LW V*, pp.78-79)

<sup>186</sup> *In Sap. §17* : « Praeterea: qui facit, facturam sive factum aliquod facit. Mors autem non est factum sive facta, sed est defecta, id est non facta; est enim defectus, non effectus. Sic ergo *deus mortem non fecit*, ut hic dicitur, tum quia mors non est, tum quia non est ens, tum etiam quia non est facta, tum etiam quia ipsam facere est ipsam non facere. » (*LW II*, p.338)

par le changement et, si l'engendrement d'une nouvelle forme se fait dans l'instant discontinu, la préparation de cet engendrement est néanmoins requise et s'effectue elle-même dans le temps. Traitant de l'ordre universel en employant les outils du physicien, la *quaestio* affirme donc que la corruption permet la génération, qui ne se pense pas sans elle – la corruption d'une forme étant nécessaire à la génération d'une nouvelle forme. Si la nature est marquée par la corruption, c'est de manière accidentelle puisque, prise dans son ensemble, elle est ordonnée à l'être et à sa préservation.

C'est également ce que défend le §17 précité, du commentaire au livre de la Sagesse – bien qu'avec un vocabulaire plus métaphysicien que strictement physicien. La mort et le mal, qui ne sont pas des effets (*effectus*) mais des défauts (*defectus*), ne peuvent avoir de cause : ils ne constituent pas des étants et ne possèdent aucun être positif. À cet égard, ils ne peuvent faire l'objet d'une visée intentionnelle. Ils ne se trouvent dans la nature qu'à titre accidentel, c'est-à-dire qu'en tant que la *corruptio* est nécessaire à la *generatio*, comme on le voit dans l'extrait rapporté ci-haut de la cinquième question parisienne. C'est, par ailleurs, ce que dit également le §326 de l'*Expositio sancti Evangelii secundum Iohannem* :

C'est pourquoi, troisièmement, Dieu se comporte vis-à-vis de toutes choses et de chaque <chose>, selon le triple genre de la cause efficiente, formelle et finale, et non selon le genre de la matière [...] Et universellement, dans la nature et dans l'art, de par l'intention de l'efficient, c'est la forme et l'être qui est donnée principalement ; c'est cependant du côté de la matière, en raison de son imperfection, que tombent principalement les dispositions accidentelles. C'est pourquoi, aussi, elles sont appelées « accidents » : d'une part parce qu'elles existent de manière accidentelle, échappant à l'intention de l'agent, et d'autre part parce qu'elles s'ajoutent (*accedunt*) à l'étant, plutôt qu'elles ne le précèdent<sup>187</sup>.

L'action divine, par ailleurs, en tant qu'elle est l'action de l'agent parfait, l'agent suprême, n'a en vue que ce qui est « de même nature » que cet agent, c'est-à-dire ce qui est, ce qui agit : tout agent, en effet, produit ce qui lui est semblable (*omne agens agit sibi simile*<sup>188</sup>) et tout agent, pour cette raison, a pour fin l'être de ce qu'il produit<sup>189</sup>.

---

<sup>187</sup> « Hinc est tertio quod deus se habet ad res omnes et singulas secundum triplex genus causae efficientis, formalis et finalis, non autem secundum genus materiae [...] Et universaliter in natura et in arte ex intentione efficientis prius datur forma et esse, ex parti vero materiae propter suam imperfectionem per prius cadunt dispositiones accidentales. Propter hoc et accidentia vocata sunt, tum quia per accidens sunt, praeter intentionem scilicet agentis, tum etiam quia accedunt potius enti quam praecedant. » (*LW III*, pp.274-275)

<sup>188</sup> *In Ioh.* §30 : « omne agens, sive in natura, sive in arte, agit sibi simile » (*LW III*, p.23); §162: « omne producens producit sibi simile » (*Ibid.*, p.132); « omne agens agit sibi simil »e (*Ibid.* p.396); sur ce principe récurrent dans la pensée prémoderne, on consultera ROSEMANN, P.W., *Omne agens agit sibi simile. A repetition of scholastic metaphysics*, Leuven, Leuven University Press, 1998

<sup>189</sup> *In Sap.* §29 : « Ex praemissis igitur omnibus apparet manifeste quod omne agens universaliter naturae, moris et artis intendit ut finem et quietem totius suae actionis et peregrinationis, ut effectus eius sit et accipiat esse. *Creavit*,

## 2.2.1. L'étant entre deux contradictoires

La pertinence, pour nous, de l'étude du commentaire de Sg 1,14, réside principalement dans ce qu'elle doit faire ressortir – contrairement aux versets synonymes que sont Gen. 1,1, Jean 1,1 et Rom. 11,36 – le caractère téléologique de la création, ainsi que le lien entre l'ancrage ontologique de l'étiologie eckhartienne, et le germe de son application locale à l'homme dans une pensée qui considère l'acte d'être de la créature humaine autant sous l'angle moral de son action, que sous l'angle (méta-)physique de son acte, acquis dans l'union à Dieu – une philosophie qui, en dernière analyse, considère l'action humaine comme située à mi-chemin entre la nature et l'être, et comme la clé de voûte scellant l'unité de ces ordres. C'est donc à la fois la conception eckhartienne de la nature comme mouvement ordonné à la fin qu'est l'être, et la manière dont l'homme parvient à son être, qui sont présentés dans les §19 à 40 de l'*Expositio libri Sapientiae*.

Le mouvement est l'acte de ce qui existe de manière inachevée : *motus est actus imperfecti*; or, cet acte trouve son achèvement en atteignant sa fin. Le mouvement et le changement s'effectuent donc nécessairement entre deux termes opposés. S'il s'agit de changement accidentel, les termes sont des contraires (comme le non-blanc et le blanc), c'est-à-dire que leur opposition l'un à l'autre se fera au sein d'un même genre ; tandis que si le changement est essentiel, ces termes seront des contradictoires, c'est-à-dire qu'il n'existera entre eux aucun intermédiaire puisqu'ils seront de genres différents<sup>190</sup>.

Dans le cas de la création, mise en mouvement ayant pour objectif l'être, le *terminus a quo* est le néant, et le *terminus ad quem* l'être, son terme contradictoire<sup>191</sup> :

De plus, l'action, tout comme le mouvement, tient sa nature et son nom du terme vers lequel <elle est effectuée>. De plus, tout ce que l'on fait dans le néant n'est rien et ne devient rien, <comme on le lit en> Jean 1[,3] : « sans lui rien n'a été fait ». En effet, c'est une chose de faire à partir de rien, et une autre de faire dans le rien. En effet, lorsque je dis que quelque chose devient « à partir de rien », le rien est le terme à partir duquel <cette chose devient>, et l'être

---

inquit, ut essent. » (*LW* II, p.349) Si l'extrait parle des agents naturels, il ne fait aucun doute que l'agent naturel a en vue l'être de ce qu'il produit parce que son action est analogue à celle de Dieu (l'exemple du bâtisseur, récurrent dans l'œuvre latine, en constitue une preuve suffisante) ; il est donc clair pour Eckhart que, de manière suréminente, l'acte de Dieu a en vue l'être de ce qu'il produit puisqu'il ne produit pas uniquement le devenir de son effet, mais également son être au sens plein.

<sup>190</sup> BERTI, E., « Être et non-être chez Aristote : contraires ou contradictoires ? », *Revue de théologie et de philosophie*, 40 (1990), p.366

<sup>191</sup> *Phys.* V,1 225a13-b3

est le terme vers lequel <elle devient>. Il en va inversement, cependant, lorsque l'on dit que quelque chose devient « dans le néant<sup>192</sup> ».

Cet extrait de l'*Expositio libri Exodi*, qui répond à des développements que connaîtra le commentaire de Sagesse 1,14, lie conceptuellement la contradiction des termes « être » et « néant », au principe aristotélicien – tiré de *Phys.* V,1 – *motus habet naturam et nomen a termino in quem* (et par conséquent fait sienne, volontairement ou non, la discussion aristotélicienne des contraires et de la génération). Employé notamment dans le cadre de la discussion eckhartienne de l'omnipotence divine (et de l'analyse de l'usage de *omnia* – un terme qui est ici employé dans le même sens qu'en Rom. 11,36 – dans le terme *omnipotentia*); employé dans ce contexte, donc, le Principe de la dénomination du mouvement par son terme (PDMT)) montre la compatibilité conceptuelle, pour notre auteur, de l'absolutisme ontologique (synthétisé par Jean 1,3) et de l'idée selon laquelle le créé est bel et bien. En effet, le créé n'est pas à proprement parler un intermédiaire entre les deux termes opposés puisqu'il est déjà dans l'être, bien que ce soit de manière inachevée, en tant qu'il se meut vers sa perfection; à ce titre, puisqu'il tient son nom du terme de son mouvement, il ne fait aucun doute que ce qui est créé est *in numero omnium*<sup>193</sup>, par opposition au néant, qui est précisément la « négation universelle<sup>194</sup> ».

Par ailleurs, pour nous, l'usage de PDMT explique, bien plus qu'une dialectique de l'être et du néant ou une éventuelle évolution de la pensée du Thuringien, ce qui explique la polysémie des termes « être » et « néant » dans l'œuvre autant latine qu'allemande. En effet, les passages qui désignent l'étant comme « être » ne le confondent jamais avec l'*esse absolute* d'une manière qui rendrait ambiguë leur compatibilité avec les passages où Eckhart désigne la créature comme un néant ; plutôt, la désignation de l'étant comme « être » doit selon nous être lue comme une synecdoque, désignant la chose par sa fin et donc la partie par le tout – par sa perfection ultime, bien qu'elle n'existe pas à tous égards sous cette forme parfaite. Il semble par ailleurs tout à fait

---

<sup>192</sup> *In Ex.* §31: « Praeterea actio sicut et motus habet naturam et nomen a termino in quem. Iterum omne quod quis agit in nihilo, est nihil et fit nihilo, Ioh. 1 : « sine ipso factum est nihil ». Est enim aliud facere ex nihilo, aliud est facere in nihilo. Cum enim dico aliquid fieri ex nihilo, li nihil est terminus a quo, et esse est terminus ad quem. E converso autem cum dicitur aliquid fieri in nihilo. » (*LW* II, p.37)

<sup>193</sup> *In Ex.* §30 (*LW* II, p.36)

<sup>194</sup> *Ibid.*

cohérent, au vu de l'usage eckhartien du principe selon lequel l'être<sup>195</sup> et l'action<sup>196</sup> sont le propre du tout plutôt que de la partie, que la partie soit désignée par référence uniquement à la totalité de laquelle elle dérive son être.

La conséquence de l'union conceptuelle de la thèse de l'absolutisme ontologique et de PDMT est la suivante : la création, la *collatio esse post non esse*<sup>197</sup>, qui a pour terme l'être, met en mouvement, ordonne à une fin et, comme nous l'avons souligné plus haut, doit être vue comme cause du devenir des choses, cause efficiente de l'étant; c'est la *generatio* qui sera pour sa part le terme de ce mouvement vers la fin, faisant advenir en l'homme, dans un instant éternel, la forme recherchée. Le créé se meut du non être vers l'être – atteignant dans l'être la *generatio* d'une nouvelle forme – comme le non-cheval ou le « pas encore cheval » se meut vers l'atteinte de la forme du cheval, comme le non-homme ou le « pas encore homme » se meut vers l'atteinte de la forme de l'homme :

De plus, septièmement, il faut savoir que la création est la production des choses à partir de rien. En effet, de même que l'homme devient homme à partir du non-homme et, universellement, dans la nature, l'étant déterminé <devient tel qu'il est> à partir d'un non-étant déterminé, l'opposé à partir de son opposé; de même, la création de l'agent premier et supérieur à la nature, et cause de la nature même, produit l'étant absolument et de manière nécessaire ; et, selon son être propre, <l'agent premier, en créant, produit> à partir du non étant pris absolument, ou à partir du rien, le terme qui lui est opposé. En effet, l'être et le néant s'opposent mutuellement. Et c'est ce qui est dit ici : « il créa pour qu'elles soient<sup>198</sup> ».

Ce cadre physique à travers lequel doit être envisagée la création est le corrélat du cadre métaphysique qui est celui de la *generatio*. Du point de vue de l'étiologie, les causes efficiente et finale qui se répondent l'une à l'autre comme le point de départ et le point d'aboutissement, peuvent être catégorisées comme *causae extrinsecae*, c'est-à-dire des causes qui s'appliquent à la chose non en tant qu'elle est mais en tant qu'elle devient. On se rappellera ici les §443 et §444 de l'*Expositio sancti evangelii secundum Iohannem*, étudiés au premier chapitre : l'épistémologie

---

<sup>195</sup> *QP V* §2 : « esse est totius et non partis » (*LW V*, p.78); §4 : « esse est totius et solius totius » (*Op.cit.*, p.79)

<sup>196</sup> *In Gen.* II §33: « Cuius enim est esse, eius est operari » (*LW I*, p.501); *In Eccli.* §4 : « eius est operari cuius est esse » (*LW II*, p.233); *In Sap.* §236 : « eius est operari cuius est esse » (*Op.cit.*, p.569) ; *In Ioh.* §385: « operationes suppositorum sunt et eius est operari cuius est esse » (*LW III*, p.328).

<sup>197</sup> *In Sap.* §19 (*LW II*, p.340)

<sup>198</sup> *In Sap.* §é5: Praeterea septimo advertendum quod creatio est rerum ex nihilo productio. Sicut enim fit homo ex non homine, et universaliter ens hoc ex non ente hoc, in natura oppositum ex opposito, sic creatio primi agentis et superioris quam natura et causae ipsius naturae producit ens simpliciter necessario et secundum proprietatem sui esse ex non ente simpliciter sive ex nihilo, termino sibi opposito. Esse enim et nihil sibi opponuntur. Et hoc est quod hic dicitur : *creavit, ut essent.* (*LW II*, p.345)

eckhartienne des sciences affirme que l'Évangile, qui est une métaphysique, étudie les causes intrinsèques des choses – principalement la cause formelle –, là où la *lex vetus*, qui est une physique, étudie aussi les causes extrinsèques. Si le caractère intérieur de l'être (la forme), lequel est, pour toute chose, ce qu'elle a de plus intime – si cet aspect a déjà bien été établi par les discussions précédentes de l'absolutisme ontologique, c'est l'aspect extrinsèque du devenir qu'il convient ici de commenter :

Deuxièmement, il faut savoir que toute chose, en ce qui a trait à ce qu'elle est, n'a pas de cause efficiente ou finale. La preuve en est que ni le métaphysicien, qui considère l'être en tant qu'être, ni le mathématicien, ne démontre, n'enseigne ni ne définit quoi que ce soit par ces causes. C'est pourquoi le Philosophe dit que « dans les mathématiques, il n'y a pas de bien », en cela que le bien et la fin sont une même chose. De plus, la preuve en est que l'efficient et la fin sont appelées et sont <effectivement> causes extrinsèques. De plus, troisièmement, dans sa preuve de cette <vérité>, Avicenne dit que la chose ne tient pas son ce-que-c'est d'autre chose. En effet, que l'homme soit ou que l'animal soit, il le tient d'un autre; cependant, que l'homme soit un animal ou un corps ou une substance, il ne le tient absolument de rien d'autre que de soi-même : ou bien il n'est pas un homme, ou bien il est un animal, s'il est un homme. C'est pourquoi cette proposition est vraie : « l'homme est un animal », toute chose extérieure <à cette essence> ayant été retranchée, même par l'intellect <seulement>, puisque selon les logiciens, de telles formules prédicatives, dans lesquelles « est » est troisième adjacent du prédicat, ne prédisent pas l'existence de la chose, mais l'inhérence des termes. C'est pourquoi cette proposition « l'homme est un animal » ne serait pas moins vraie si aucun homme n'existait. Or, il en va autrement de l'existence des choses, ou de l'être même des choses. Cela concerne la cause extérieure comme telle. Et c'est ce qui est dit ici : *pour qu'elles soient toutes*<sup>199</sup>.

La citation de *Métaphysique* B,2<sup>200</sup> récurrente chez Maître Eckhart, appuie invariablement l'équation de l'étant avec la causalité extrinsèque, et de l'être avec l'atélité de la forme qui existe

---

<sup>199</sup> *In Sap.* §20 : « Secundo notandum quod res omnis quantum ad sui quod quid est non habet causam efficientem nec finalem. Argumentum huius quod metaphysicus considerans ens in quantum ens, sed nec mathematicus, quidquam demonstrat, docet ac diffinit per has causas. Hinc est quod philosophus dicit quod « in mathematicis non est bonum », eo quod bonum et finis idem. Rursus argumentum huius est quod efficiens et finis dicuntur et sunt causae extrinsecae. Adhuc autem tertio in argumentum huius Avicenna dicit quod res id quod est non habet ex alio. Quod enim homo sit aut animal sit, habet ab alio ; quod autem homo sit animal aut corpus aut substantia, a nullo prorsus habet nisi a se ipso : aut enim non est homo, aut est animal, si est homo. Unde haec est vera : « homo est animal » quocumque extra substracto, etiam per intellectum, quia secundum logicos tales praedicationes, in quibus « est » est tertium adiacens praedicati, non praedicant rei existentiam, sed terminorum inhaerentiam. Unde nullo homo existente est haec non minus vera: « homo est animal ». Secus autem est de rerum existentia sive de ipso esse rerum. Hoc enim respicit causam extra ut sic. Et hoc est quod hic dicitur: *creavit ut essent omnia.* » (*LW* II, p.341-342)

<sup>200</sup> 996a22-35 : « [...] comment concevoir, en effet, qu'un principe de mouvement ou la nature du Bien puissent exister dans les être immobiles, s'il est vrai, d'une part, que tout ce qui est bon par soi et en vertu de sa propre nature est une fin et, à ce titre, une cause également (du fait que c'est en vue de ce bien que les autres êtres deviennent et existent), que, d'autre part, la fin, le « ce en vue de quoi » est fin de quelque action, et que toute action s'accompagne de mouvement? Ainsi donc, dans les êtres immobiles, on ne saurait admettre l'existence, ni de ce principe du mouvement, ni d'un bien en soi. Telle est aussi la raison pour laquelle les mathématiques ne démontrent rien par cette sorte de cause, qu'elles ne démontrent pas davantage par le mieux ou par le pire; et même aucun mathématicien ne fait allusion à rien de pareil [:] les mathématiques ne tiennent aucun compte des biens et des maux. » (Trad. Tricot, p.125-126)

de manière « suffisante » en elle-même. C'est le cas notamment dans la seconde question parisienne, où la non-étance de la *species* est établie par cette comparaison avec l'objet des mathématiques :

De plus : l'étant et le bien se convertissent <l'un avec l'autre>. Or, dans l'intellect ne se trouve ni la raison du bien ni celle de l'efficient, ni celle de la fin, comme il ressort du livre III de la *Métaphysique*. En effet, comme il est dit en ce lieu <textuel>, dans les objets mathématiques, qui sont des <entités> abstraites, ne se trouve aucun de ceux-ci <à savoir le bien, l'efficient et la fin>, puisque en tant que tels, <les objets mathématiques> sont seulement dans l'intellect. C'est pourquoi dans l'intellect on ne trouve pas la raison de l'étant, et de même l'intelliger n'est pas un certain être, de telle sorte qu'il puisse dénommer une action<sup>201</sup>.

Ce qui est pleinement formel, en tant que tel, ne se meut pas, n'est pas mû *ab extrinseco*, et donc n'est pas ancré dans le temps. La forme pure a donc ce caractère de pure instantanéité qui revient à l'être *simpliciter*. Une chose, par ailleurs, qui se replie en elle-même, même si elle n'est pas uniquement forme, se replie sur ce qui en elle *est* au sens le plus plein; à cet égard, elle n'est pas créée ou, comme nous le verrons, elle n'est pas *créable*.

## 2.2.2. La raison du créable

Le commentaire de Sagesse 1,14 reprend un thème bien connu du lecteur des premières questions parisiennes<sup>202</sup> et des *rationes equardi*<sup>203</sup> – un thème qui est évoqué jusque dans le commentaire au livre de la Genèse<sup>204</sup> et le sermon latin IV<sup>205</sup>, à savoir celui de l'incrédibilité<sup>206</sup> :

[...] la raison de la créabilité est l'être, selon ce passage <du *Livre des causes*> : « la première des choses créées est l'être. » C'est pourquoi la chose produite par Dieu, bien qu'elle soit étant, vivante et intelligente, n'est cependant créable qu'en vertu de la seule raison de l'être <en elle>. C'est pourquoi, si quelque chose était vivant ou intelligent, ne possédant <néanmoins> pas

---

<sup>201</sup> *QP* II §8 : « Item : ens et bonum convertuntur. Sed in intellectu non invenitur ratio boni nec efficientis nec finis, ut patet ex III *Metaphysicae*. Ut enim ibi dicitur, in mathematicis, quae sunt abstracta, nullum horum invenitur, quia ut sic solum sunt in intellectu. Quare in intellectu non invenitur ratio entis, et sic intelligere non est esse aliquod, ut nominat actionem. » (*LW* V, p.53)

<sup>202</sup> *QP* I §4 : « Sapientia autem, quae pertinet ad intellectum, non habet rationem creabilis. » (*LW* V, p.41)

<sup>203</sup> *QP* III §11 : <intellectus> est increabile in quantum huiusmodi. Unde arca in mente non est creabilis. (*LW* V, p.60)

<sup>204</sup> *In Gen.* I §113 : « [...] vivum in ratione vivi increatum est et increabile. » (*LW* I, p.267)

<sup>205</sup> §27 (*LW* IV, p.27)

<sup>206</sup> *Utrum in deo sit idem esse et intelligere* §4 : « Or, la Sagesse, qui a trait à l'intellect, ne possède pas la raison du créable. » (*Sapientia autem, quae pertinet ad intellectum, non habet rationem creabilis.* (*LW* V, p.41)); *Utrum laus dei in patria sit nobilior eius dilectione in via* n.11 : « De plus : <l'intellect> est incroyable en tant que tel. C'est pourquoi le coffre dans l'esprit n'est pas créable. » (*Item : est increabile in quantum huiusmodi. Unde arca in mente non est creabilis.* (*Op.cit.*, p.60)). On ajoutera à ces deux extraits l'implication de l'affirmation, souvent répétée dans la question *Utrum intelligere angeli, ut dicit actionem, sit suum esse*, selon laquelle l'intellect n'est pas un être à proprement parler : bien que le terme « créable » ne soit pas employé en ce lieu textuel, l'idée selon laquelle la *species* intelligible n'est pas un étant, ne possède pas l'être, implique qu'elle ne soit pas causée comme l'est un étant, une chose « créable ».



quelque être en-dehors <du vivre et de l'intelliger> et quelque vivre et intelliger extérieur – cette chose serait incroyable. C'est pourquoi il est dit clairement et subtilement : « ce qui a été fait en lui était vie », en Jean 1[3-4], comme s'il disait : cela même qui a été fait à partir de Dieu, qui est d'une certaine manière en soi, était vie et en tant que vie, était incroyable, comme Dieu lui-même est incroyable. Pour signifier cela, il est dit de manière adéquate : *il créa pour qu'elles soient*, c'est-à-dire dans la raison de l'être<sup>207</sup>.

Le passage œuvre à l'intérieur de la conception déjà abordée de la création – une conception qui, exprimée *In Gen.* II §8, présente celle-ci comme l'opposé de la génération<sup>208</sup>, produisant l'étant dans l'existence, c'est-à-dire le positionnant « au-dehors<sup>209</sup> » et donc lui donnant un être caractérisé par sa détermination<sup>210</sup>.

Dans cette optique, ce qui est incroyable est ce qui n'est pas causé par une cause efficiente et donc ce qui n'est pas ordonné à une cause finale – ce qui ne change pas et ce qui n'évolue, conséquemment, pas dans le temps. L'intellect, par nature, est incroyable parce qu'il opère un « temps indivisible et un acte indivisible de l'âme<sup>211</sup> », c'est-à-dire un temps et un acte qui ne s'inscrivent pas dans la continuité, se produisant dans un instant atemporel; ou, dans les termes de Maître Eckhart : *intellectus abstrahit ab hic et nunc*<sup>212</sup>.

Il nous semble ici devoir rapprocher la conception eckhartienne de l'incrédibilité d'un passage complexe du corpus physique aristotélicien, que Maître Eckhart ne cite pourtant jamais explicitement. Il s'agit de *De Caelo* I,11, qui, discutant de l'éternité du ciel, recense trois sens du terme *inengendrabile* :

Le terme *inengendré (inengendrabile)* est pris en un premier sens quand une chose est maintenant qui n'était pas auparavant, sans processus de génération et de changement : c'est le cas, suivant certains, pour le fait de venir en contact ou de se mouvoir, puisque, selon eux, il n'y a aucun processus de génération quand une chose entre en contact ou en mouvement. Il est employé en un autre sens, quand une chose qui est capable de devenir ou d'être devenue n'existe pas : une telle chose est pareillement inengendrée en ce qu'elle est capable d'être. Ce terme s'applique enfin s'il y a impossibilité absolue de toute génération telle que, à un moment donné existe une chose, qui, à un autre moment, n'existait pas<sup>213</sup>.

---

<sup>207</sup> *In Sap.* §24 : « [...] ratio creabilitatis est esse, secundum illud : « prima rerum creatarum est esse ». Unde res producta a deo, quamvis sit ens, vivens et intelligens, ratione tamen solius esse est creabilis. Unde si quid esset vivens aut intelligens, non habens esse aliquod praeter et extra vivere et intelligere, ipsum esset increabile. Propter quod signanter et subtiliter dictum est : « quod factum est in ipso vita erat », Ioh. 1, quasi dicat : ipsum factum a deo, quod est quidem in se ipso, in deo vita erat et ut vita increabile, sicut deus ipse increabilis. Ad quod significandum apte dicitur : *creavit, ut essent*, id est in ratione esse. » (*LW* II, p.344-345)

<sup>208</sup> *In Ioh.* §323 : « [...] quia creatio exterior subiacet temporis quod facit vetus, ut ait philosophus, sic generatio filii, quae fit in spiritu non subiacente temporis, non est vetus sed nova. » (*LW* III, p.271)

<sup>209</sup> *In Gen.* II §52 : « Hoc enim ipsum nomen existentia quasi, extra stantia, indicat » (*LW* I, p.520)

<sup>210</sup> *QP* II §9 : « ens est aliquid determinatum. » (*LW* V, p.53)

<sup>211</sup> Aristote, *De l'âme* III,6 430b15 (Trad. Bodéüs, p.232)

<sup>212</sup> *In Ioh.* §318 (*LW* III, p.265)

<sup>213</sup> Aristote, *Traité du ciel* 280b5-11, Trad. Tricot, Paris, Vrin, 1998, p.51

Ce passage rejoint, *De partibus animalium* I,5 :

Parmi les substances continuées par nature, les unes, inengendrées et incorruptibles, existent pour absolument toute l'éternité, tandis que les autres ont part à la génération et à la corruption<sup>214</sup>.

Ce qui doit nous intéresser ici est concentré dans deux des trois définitions que donne Aristote de l'inengendré : la première et la troisième. Au premier sens, une chose *inengendrée* est une chose qui existe sans avoir été précédée par un processus de changement; Aristote spécifie que la mise en mouvement, de manière générale, correspond à ce cas, dans la mesure où elle n'est pas précédée de changements préparatoires qui disposent le mû à son mouvement. Au troisième sens, ce qui est inengendré est ce qui ne saurait exister à un moment sans avoir existé au moment précédent.

Au sens eckhartien, ce qui est susceptible d'une *generatio simpliciter* (et non d'une *generatio secundum quid*<sup>215</sup>) est ce qui n'existe pas dans les causes extrinsèques et dans le temps : en un mot, il s'agit de la forme simple. Ce qui est créable est ce qui est dans l'être, ce qui commence à exister dans le temps et ce qui connaîtra également une fin dans le temps.

La conception aristotélicienne de l'*inengendré* nous semble correspondre à la conception eckhartienne de l'incrédible, l'une et l'autre de ces notions correspondant à l'impossibilité pour une chose de commencer à être après un temps préalable, préparatoire, vis-à-vis duquel elle s'inscrit dans une continuité. Comme nous l'avons vu, Eckhart considère l'instant comme l'accomplissement du temps qui nie également celui-ci; c'est, par ailleurs, de cette manière qu'il conçoit également la génération, laquelle, si elle doit être précédée d'une préparation temporelle, ne s'inscrit pas dans un *continuum* avec celle-ci puisque l'émergence instantanée de la forme marque une rupture avec les changements qui y disposent la matière.

Ce qui est engendré, pour Eckhart est précisément ce qui est incroyable, n'existant pas dans le temps et donc s'inscrivant en rupture avec la continuité temporelle. Ce qui n'a pas commencé à exister dans le temps ne peut avoir de terme *ex parte ante*, ni de terme *ex parte post*; cela existe de manière éternelle ou atemporelle.

Le chapitre I,12 du *De caelo* nous propose une autre conception de l'engendré (lire : « du créé ») qui n'est pas incompatible avec cette lecture : « [...] est engendré ce qui a la possibilité de n'avoir

---

<sup>214</sup> Aristote, *Les parties des animaux* 644b20-24, trad. Pellegrin, Paris, GF-Flammarion, 2011, p.129

<sup>215</sup> *In Gen.* I §55 (*LW* I, p.225) ; *QP* I §11 (*LW* V, p.47)

pas été auparavant<sup>216</sup>. » Or, encore une fois, ce qui n'existe pas dans une continuité temporelle n'a pas cette possibilité, précisément.

Il semblerait, suite à ce rapide tour d'horizon des points de compatibilité entre la notion aristotélicienne d'ingénérable et la notion eckhartienne d'incrédibilité, que cette dernière doit être interprétée à travers le prisme physique qui est celui du *De caelo*.

Mais pourquoi, si cela est bien le cas, Eckhart n'emploie-t-il pas le terme même d'Aristote?

La raison pourrait être que le terme d'ingénérable ne permet pas au Thuringien d'exprimer ce qu'il souhaite exprimer : Eckhart doit pouvoir penser la génération à la fois en son sens aristotélicien et en plaquant sur ce dernier le sens, augustinien, de l'engendrement du Fils. C'est cette superposition de la *generatio* et de l'engendrement du Fils – superposition à laquelle s'allie une doctrine de la relation et un usage abondant du principe de l'identité en acte du connaissant et du connu – qui donne naissance à la doctrine eckhartienne que nous étudierons à partir du quatrième chapitre, à savoir celle de la *gignitio imaginis* – ou, comme nous l'appellerons en français, « doctrine de la génération de l'image ».

Nous avons ici présenté une lecture de la doctrine eckhartienne de la création, qui en fait l'opposé de sa fin, l'être – et, dans le cas de l'homme, l'opposé de l'instant de l'atteinte de cet être, que l'on appelle *generatio*. Nous avons mis en relief le caractère extérieur de la création, en tant que l'acte créateur se trouve caractérisé comme l'instant de la mise en mouvement de l'être; nous avons également souligné qu'une chose qui, procédant par négation de l'extériorité, parviendrait à sa fin et à la pure forme, serait à proprement parler incréé, c'est-à-dire entièrement dés-inscrit dans la temporalité et le mouvement.

Une telle lecture permet de faire ressortir certains éléments doctrinaux essentiels :

1. La création est une *productio* qui projette hors de Dieu l'étant, lui conférant une existence déterminée, une existence qui, ne se confondant plus avec l'*ens absolute*, est imparfaite (mobile et, conséquemment, soumise au temps). Par opposition, le type de *productio* existant en Dieu est strictement intérieur et n'introduit aucune distinction d'essence entre le producteur et le produit<sup>217</sup>.

---

<sup>216</sup> 281b30, Trad. Tricot, p.57

<sup>217</sup> *In Gen.* II §8-9 : « Effectus enim sonat extra factus sive factum extra facientem. Ex quo patet consequenter quod tale productum habet rationem create sive creaturae, tum quia producitur extra producentem, tum quia producitur ex

2. Ce qui est produit hors de Dieu et hors du néant demeure néanmoins figé en Dieu, où il existe sur un mode plus parfait : un mode idéal<sup>218</sup> ou « virtuel ». Puisqu'il est l'être même, Dieu englobe la totalité de l'existant et il ne peut rien exister qui soit absolument « hors » de lui. Malgré cet ancrage, l'existence mondaine – l'existence « formelle<sup>219</sup> » – est caractérisée par l'imperfection et l'éloignement vis-à-vis de l'être divin.
3. Toute chose est triplement causée par Dieu. En tant qu'elle est créée, elle trouve en lui ses causes finale et efficiente; en tant qu'elle est incréée (en tant qu'elle est indéterminée, qu'elle est un être immobile), en revanche il est son être formel.
4. L'être créé, en tant qu'il existe entre deux contradictoires – l'être et le non être<sup>220</sup> – oscille entre l'un et l'autre, se mouvant ou bien vers l'un ou bien vers l'autre. L'étant achève son mouvement dans l'être (mouvement initié par l'acte créateur, qui n'est pas lui-même un mouvement ou un changement) et est considéré comme se mouvant « dans » l'être dès lors qu'il est ordonné à l'être comme à sa fin. L'*esse simpliciter* donne son nom à ce mouvement et c'est à ce titre que l'étant, qui n'existe aucunement par lui-même, peut être dit « être ».

Il nous faut désormais creuser plus avant notre étude du mouvement en approfondissant d'une part notre compréhension du mouvement lui-même, de même que de son principe et de sa « récompense », à savoir l'amour; et, d'autre part, notre compréhension du repos qui lui fait face

---

non ente aliquo ad ens aliquod, puta ex non equo equus, « album ex non albo ». Ex hoc autem primo, quod dictum est in naturalibus productionibus, patet quod, in divinis productio sive emanatio omnis cum non sit ad extra producentem nec sit ex non ente sive ex nihilo nec etiam tertio sit ad esse hoc, procreatum non habet rationem facti nec create nec effectus et producens non habet nomen aut rationem creatoris nec causae et productum non est extra producentem nec aliud, sed unum cum producente, Ioh. 14: « ego in patre, et pater in me »; et Ioh. 10: « ego et pater unum sumus » [...] Creatio enim est productio ex nihilo, caelum et terra sunt ens hoc et hoc, filius autem et spiritus sanctus, ut dictum est, non sunt hoc et hic, sed esse simpliciter, totum et plenum esse, nec sunt ex nihilo. » (LW I, pp.480-481)

<sup>218</sup> *In Gen.* I §3: « De primo sciendum quod principium, in quo *creavit deus caelum et terram* est ratio idealis. Et hoc est quod Ioh. 1 dicitur: « in principio era verbum » – Graecus habet logos, id est ratio – et sequitur: « omnia per ipsum facta sunt, et sine ipso factum est nihil ». Uniuscuiusque enim rei universaliter principium et radix est ratio ipsius rei [...] Adhuc autem ipsa rerum ratio sic est principium, ut causam extra non habeat nec respiciat, sed sola rerum essentiam intra respicit. Propter quod metaphysicus rerum entitatem considerans nihil demonstrat per causas extra, puta efficientem et finalem. Hoc est ergo principium, ratio scilicet idealis in quod deus cuncta creavit, nihil extra respiciens. » (LW I, pp.187-188)

<sup>219</sup> *In Sap.* §21: « Rursus tertio notandum quod res in sua causa essentiali sive originali non habet esse, similiter nec in arte sua nec in intellectu. Domus enim in mente domus non est, calor in sole, motu sive lumine calor non est. Esse autem domus vel esse caloris formale accipit, in quantum extra producitur et educitur a causa et per causam efficientem. Omnia autem sunt in deo tamquam in causa prima intellectualiter et in mente artificis. Igitur non habent esse suum aliquod formale, nisi causaliter educantur et producantur extra, ut sint. Et hoc est quod hic dicitur: *creavit deus, ut essent omnia.* » (LW II, p.342)

<sup>220</sup> *In Sap.* §25

comme son objectif – un repos qui ne peut être trouvé, pour la créature, qu'en Dieu lui-même, qui est son lieu naturel.

### 3. Servus – désir et repos

Le principe régissant, du point de vue de l'être mobile, les rapports entre le devenir et l'être, est l'amour – un principe double, comme nous l'avons déjà mentionné<sup>1</sup>, qui s'entend à la fois comme désir de l'être dans la créature se mouvant, et comme plaisir de la forme acquise une fois celle-ci engendrée et le devenir achevé<sup>2</sup>. L'amour est ce qui unit<sup>3</sup>, il est le *nexus* entre ce qui reçoit la forme et ce qui engendre son Verbe parce qu'il « transforme l'amant en l'aimé<sup>4</sup> ». Le devenir est pour Eckhart à entendre comme mouvement vers la forme. C'est l'amour, sous les auspices du désir de la forme à atteindre, qui meut ce qui se meut vers son achèvement; et c'est encore l'amour, associé au plaisir découlant de la béatitude<sup>5</sup> qui scelle l'union dans l'être de l'actif et du passif. Pour Eckhart, la nature et son fondement ontologique sont, à tous les niveaux, marqués par la présence de schémas trinitaires unissant dans l'amour actif et passif<sup>6</sup>. Qu'il s'agisse de la bûche dans laquelle le feu engendre sa forme, de l'intellect dans lequel la bûche engendre son image (singulière ou universelle), de l'âme humaine dans laquelle Dieu engendre son Fils, ou du Fils lui-même – Dieu s'engendrant en lui-même –, toutes ces trinités sont l'union dans l'être et par l'amour d'un principe actif (en tant qu'il engendre) et d'un principe passif (en tant qu'il est engendré).

Pour comprendre comment s'articule le passage du réseau « macrocosmique » de la *creatio* au réseau « microcosmique<sup>7</sup> » de la *generatio*, il nous faut désormais circonscrire la manière dont le mouvant se meut vers sa fin, et le type de repos qu'il doit atteindre lorsqu'il lui sera uni. Pour cela, il nous faut comprendre les rapports entre l'être en mouvement et la forme vers laquelle il se meut,

---

<sup>1</sup> *Supra* chapitre 1

<sup>2</sup> *In Ioh.* §675 : « [...] voluntas enim actum non habet nisi appetere quod est rei nondum habitae et per consequens nondum beatae ; actus vero alius voluntatis est diligere vel amare quod est rei iam habitae. » (*LW* III, p.589)

<sup>3</sup> *Sermo* VI,1 §52 : « [...] amor est uniens [...] » (*LW* IV, p.51)

<sup>4</sup> *In Sap.* §34 : « Amor enim transformat amantem in amatum. » (*LW* II, p.354-355)

<sup>5</sup> *In Ioh.* §675 : « [...] non ergo reperit <voluntas> deum qui est substantia beatitudinis, sed gaudet iam reperto. » (*LW* III, p.590)

<sup>6</sup> *In Sap.* §28 : « Sic ergo omnis actio naturae, moris et artis habet de sui integritate tria, puta generans, genitum et amorem gignetis ad genitum et geniti ad gignentem, quem spirat una generatio unica, quae est active a gignente, passive a genito. Quem autem amorem spiratum ab utroque, gignente et genito, philosophus vocat delectationem generati habitus. » (*LW* II, p.348)

<sup>7</sup> *In Gen.*I §115 : « Hinc est quod Graecus vocat hominem microcosmum, id est minorem mundum [...] » (*LW* I, p.272)

de même que la conception eckhartienne du lieu comme principe de la *generatio*. C'est, une fois de plus, à travers un cadre (méta-)physicaliste que sera interprétée la promesse biblique de l'apaisement, du repos : un cadre pour lequel le trouble de l'âme *in via* n'est rien d'autre qu'une espèce du mouvement naturel, de l'imperfection naturelle.

### 3.1. Le mouvement vers la forme

La privation est l'un des trois principes de la réalité créée. Elle est l'essence de la matière<sup>8</sup> (ce qui rend celle-ci connaissable<sup>9</sup>) ; de manière générale, elle pénètre la totalité de l'être créé en tant que tout créé possède quelque défaut d'être, ne serait-ce que dans la mesure où il se distingue de l'être même, qui seul est pleinement. À la suite de *Physique I*,<sup>7</sup> Eckhart fait de la matière, la forme et la privation les trois principes de l'étant naturel; l'*ordo rerum* se laisse ainsi comprendre comme totalité de ce qui donne l'être et de ce qui le reçoit, de ce qui existe par soi et de ce qui existe par un autre, de ce qui est acte et acquisition, et de ce qui est passion et privation – le pôle passif se caractérisant principalement par sa réceptivité eu égard à l'agent qui lui confère l'être.

Le créé est donc marqué autant par la privation que par l'être : c'est cette caractéristique de son mode d'être qui fait de lui un mobile ordonné à une fin (un achèvement). Au fondement de cette conception se trouve principalement l'axiome *motus est actus imperfecti* (ci-après MAI), emprunté à *De anima* III,6 et à *Physique* III,1. Pour Eckhart, l'usage de MAI se conjugue en effet avec l'usage de ce que nous appellerons le Principe de l'ordonnement du mobile à sa perfection » (POMP) : « il n'échoit pas d'être mû à ce à quoi il n'échoit pas d'avoir été mû » (*non contingit moveri quod non contingit motum esse*<sup>10</sup>) – principe qui joue un rôle considérable dans la conception eckhartienne des rapports entre nature et surnature, constituant en quelque sorte pour notre auteur le « principe de la nature et de la grâce » : « L'œuvre de la création est par nature ordonnée à l'œuvre de la re-création et de la grâce, <tout comme l'est> le matériel au formel, la matière à la

---

<sup>8</sup> *In Gen.* II §124 (*LWI*, p.589)

<sup>9</sup> *In Gen.* I §40 : « materia innotescit per privationem » (*LWI*, p.215)

<sup>10</sup> MAI et POMP sont en effet cités conjointement et dans un même esprit en deux occasions importantes, à savoir, dans un premier temps, aux §143 et 145 du commentaire de Jean, où il est question de l'ordonnement de l'altération à la génération ; et aux §3 et 5 de la quatrième question parisienne.

forme, le passif à l'actif, la femme à l'homme<sup>11</sup> ». Tout mobile, une fois de plus, est mobile en tant qu'ordonné à une fin, et immobile en tant qu'il a atteint cette fin et s'est par le fait même abstrait du temps par sa négation de l'être-en-mouvement.

### 3.1.1. L'univers comme totalité de l'actif et du passif : « hylémorphisme » cosmique

Pour Eckhart, la nature se compose de la totalité du passif et de l'actif, du supérieur et de l'inférieur. Se définissant comme mouvement (être imparfait) ordonné à son achèvement<sup>12</sup>, elle est de soi ordonnée à la grâce<sup>13</sup> qui constitue sa fin, son acte et sa forme :

Deuxièmement, ce qui est dit au chapitre 13 de l'Épître aux Romains : « <Les choses> qui sont de Dieu sont ordonnées ». C'est pourquoi l'œuvre de la création de la nature est ordonnée à l'œuvre de la re-création de la grâce, ce qui est matériel à ce qui est formel, la matière à la forme, le passif à l'actif, la femme à l'homme, selon l'Épître aux [1] Corinthiens 11,9 : « l'homme n'a pas été créé en raison de la femme, mais la femme en raison de l'homme ». C'est pourquoi, de manière significative, « le ciel » précède : « dans le principe », est-il dit, « Dieu a créé le ciel et la terre »; et « maître » au chapitre 13[13] de Jean : « vous m'appelez maître ». Il est vrai, cela est certain, que <ces principes> deviennent et sont simultanément, et selon le temps et selon l'effet, selon ce verset <de Genèse 2,24> : « ils étaient deux en une <seule> chaire », l'homme et la femme, l'actif et le passif, le ciel et la terre. « Deux », dit-il; autrement, ils ne seraient pas ordonnés. En effet, l'ordre est <ordre> de plusieurs choses. Ainsi, « dans une <seule> chaire », simultanés dans l'effet, et temporellement un<sup>14</sup>.

Ce qu'esquisse cet extrait de la défense colonaise d'Eckhart est une conception hylémorphique de la nature : toute chose est ou bien active ou bien passive, les réalités supérieures agissant à titre de principe actif eu égard aux réalités inférieures. Hylémorphisme biblique, dira-t-on, puisque cette conception ancrée dans la conceptualité aristotélicienne s'autorise de versets vétéro- et néotestamentaires.

---

<sup>11</sup> *Proc. Col. II §62, LWV, p. 332*

<sup>12</sup> *In Gen. II §167 : « [...] natura semper incipit ab imperfecto tendens ad perfectum. »*

<sup>13</sup> *Proc Col II §32: « Opus naturae et creationis ordinatur ad opus gratiae et recreationis. Item frustra essemus filii dei, nisi per ipsum, qui est vere filius dei naturaliter [...] » (LWV, p.325)*

<sup>14</sup> *Proc. Col. II §62 : Secundo quod Rom. 13 dicitur : « quae a deo sunt, ordinata sunt ». Hinc est quod opus creationis naturae ordinatur ad opus recreationis et gratiae, materiale ad formale, materia ad formam, passivum ad activum, mulier ad virum, Cor. 11 : « non est creatus vir propter mulierem, sed mulier propter virum ». Unde signanter « caelum » praemittitur : « in principio », inquit, « creavit deus caelum »; et « magister » in Ioh. : « vos vocatis me magister ». Verum quidem est quod simul fiunt et sunt tempore et in effectu, secundum illud : « erunt duo in carne una », vir et mulier, activum et passivum, caelum et terra. « Duo » inquit. Nam aliter non essent ordinata. Ordo enim plurimum est. Sed « in carne una » in effectu simul tempore uno. (LWV, p.332)*



Ainsi, la nature créée s'ordonne à la grâce comme le passif à l'actif, la matière à la forme et le féminin au masculin. On notera ici, avant d'y revenir plus loin, que l'assimilation du féminin au passif, héritée de la biologie aristotélicienne, joue un rôle central dans la conception eckhartienne de la *generatio*.

La nature, donc, est ordonnée à la grâce mais faut-il concevoir le domaine de la grâce comme une « surnature »? Il nous semble que non. En effet, si Eckhart emploie bel et bien le terme « supernaturalia<sup>15</sup> » pour désigner les réalités divines, il faut selon nous éviter de distinguer de manière antinomique nature et surnature. Si la nature doit être conçue comme tension (mouvement) de l'imparfait vers sa perfection, le divin semble être quant à lui le pôle supérieur mais simultanément au naturel. L'être-en-mouvement n'existe pas indépendamment de sa fin-forme et celle-ci, par nature, tend à informer ce qui lui est inférieur ; diffusif de lui-même – ou, dans les termes du *Liber de causis*, « riche par soi<sup>16</sup> » –, l'être se répand, « bouillonne<sup>17</sup> » par-delà l'unité autosuffisante de son essence. La nature, ainsi, n'est pas seulement le domaine de l'étant mobile et imparfait : c'est avant tout le domaine au sein duquel cet étant mobile cherche à s'accomplir dans l'être parfait. « Nature » peut ainsi désigner autant la région mobile, inférieure de l'*ordo rerum*, et la totalité hylémorphique ordonnée des *naturalia* et des *surnaturalia*. Cette polysémie tient à ce que notre auteur emploie *natura* à la fois au sens où l'on parle de la « nature humaine » qu'a assumée le Christ – en quel cas « nature » doit s'entendre comme l'essence de l'humanité, sa forme universelle et atemporelle ; et au sens de l'ensemble des étants « naturels », c'est-à-dire ceux qui, possédant un être matériel et par conséquent inachevé, se meuvent vers la perfection qu'ils ne possèdent pas encore. En ce second sens, *natura* peut être pris au sens étymologique de « l'ensemble des choses qui doivent naître », c'est-à-dire, pour Eckhart, l'ensemble des choses dans lesquelles le Fils doit être engendré. Il demeure cependant que pour nous, « la nature » doit désigner la totalité de l'actif et du passif – ce que nous appelons l'hylémorphisme cosmique dans la mesure où cela semble reposer, s'il faut en croire quelques passages isolés, sur une certaine idée de Dieu comme *anima mundi*<sup>18</sup>.

---

<sup>15</sup> *In Ex.* §13 (*LW* II, p.18) ; *Sap.* §273 ; *Ioh.* §500 ; §593

<sup>16</sup> Notamment : *Proc. Col.* II §61 (*LW* V, p.331)

<sup>17</sup> *In Ex.* §16 (*LW* II, p.21)

<sup>18</sup> *In Gen.* I §112 : « Les Anciens aussi disaient que Dieu lui-même était l'âme du monde. Ainsi donc, les choses animées générant et se multipliant goûtent quelque chose de divin, plus parfait au-delà de la loi commune aux choses qui sont bonnes. » (« Antiqui etiam dicebant ipsum deum esse animam mundi. Sic ergo animata generantia et se multiplicantia divinum aliquid perfectius sapiunt ultra legem communem bonorum. » (*LW* I, p.266) ; *In Sap.* §299 : « Au sujet des deux principales idées mentionnées plus haut, sache deux choses. Premièrement, il y a la manière dont

Ce que nous cherchons ici à souligner est que la conception eckhartienne de la nature ne mobilise aucune idée de transcendance autre que celle déjà abordée, fondée dans l'opposition (complémentaire) entre, d'une part, temporalité/mouvement et, d'autre part, éternité/repos. Les *supernaturalia* ne transcendent les *naturalia* qu'en tant qu'elles sont *super naturalia* – au-dessus des réalités naturelles, supérieures aux réalités mobiles, leur étant extérieures comme leur fin mais intérieures comme leur forme :

Deuxièmement, il faut savoir que la grâce qui rend aimable (*gratia gratum faciens*<sup>19</sup>) et qui est dite surnaturelle est dans l'intellectif seulement, et n'y est pas en tant qu'il est une chose et une nature, mais <elle est> en lui en tant qu'il est intellect et en tant qu'il goûte la nature divine, et qu'il est en tant que tel supérieur à la nature, et par conséquent surnaturel. Cette <vérité> au sujet de l'intellect ressort du commentaire à la proposition 9 du *Livre des causes*. Ainsi, la grâce surnaturelle tombe dans le seul intellect, <lequel> en tant qu'intellect est au-dessus de la nature. C'est pourquoi tout ce qui est reçu et agit là, et cela seulement, est surnaturel et grâce rendant aimable<sup>20</sup>.

[...] principalement, en effet, parce que la grâce est supérieure à toute la nature. C'est pourquoi la grâce, qui rend aimable, est dans le seul intellect; or, l'intellect, selon son genre, est supérieur

---

Dieu, en tant qu'âme du monde, est totalement âme et intellect, et possède de la manière la plus propre le fait de créer, de faire l'étant et l'être à partir de rien. » (« Ex praemissis duobus principalibus nota duo. Primum est, quomodo deus, utpote anima mundi, se toto anima et intellectus, propriissime habet creare, de nihilo facere ens et esse. » (LW II, p.632). On soulignera que la traduction Brunner rend *ultra legem communem bonorum* par « passe la mesure commune des biens » (p.379) ; or, il nous semble, au regard de ce que nous avons déjà exposé et exposerons à nouveau du légalisme eckhartien, que l'usage du terme *lex* dans le texte latin ne doit pas être passé sous silence dans la traduction. De plus, l'idée d'une *lex bonorum* doit être interprétée à la lumière de l'interpénétration mutuelle des concepts de bien et de mouvement, ainsi que de leur lien avec la *lex vetus* : si le bien est la fin de tout mouvement, et si la *lex vetus* contemple l'*ens mobile in quantum mobile*, il ne nous semble pas exagéré de considérer que la traduction de l'expression *lex bonorum* doive refléter cette imbrication conceptuelle. *Ultra legem bonorum* voudrait donc dire « au-delà de la loi des choses bonnes », « au-delà de la loi que suivent les réalités qui, ancrées dans le mouvement, cherchent leur bien » ; les choses qui engendrent goûtent le divin et donc cherchent à surpasser la loi qui régit ce monde – voilà le sens que nous donnons à ce passage. Par ailleurs, si le premier passage attribue cette opinion aux « Anciens » et s'en sert comme d'un avis s'accordant avec celui d'Eckhart – laissant croire que ce dernier peut avoir une certaine distance vis-à-vis de la thèse qu'il rapporte – le second passage voit cependant Eckhart s'appropriant pleinement cette opinion et lui faisant jouer un rôle majeur dans sa pensée : parce qu'il est *anima mundi*, Dieu est créateur et pur intellect. Il ne s'agit donc pas d'une proposition s'ajoutant de l'extérieur au « système » eckhartien pour l'appuyer, mais d'une thèse qu'Eckhart lui-même semble reprendre à son compte.

<sup>19</sup> La traduction Lagarrigue et Devriendt rend *gratia gratum faciens* par « la grâce rend gracieux », ce qui nous semble obscurcir le propos d'Eckhart. *Gratum*, en effet, peut avoir le sens de « aimable ». Or, cette idée s'inscrit parfaitement au sein de la pensée eckhartienne : la grâce fait de l'homme qui la reçoit un être qui, pouvant devenir Fils de Dieu par grâce d'adoption, gagne de ce fait la possibilité d'être aimé par Dieu le Père de la même manière dont l'est le Fils. Pour cette raison, dire que la grâce « rend l'homme gracieux » ne nous semble pas approprié, le terme « gracieux » connotant en français une attitude qui ne correspond pas ici à l'esprit de la pensée d'Eckhart.

<sup>20</sup> *In Sap.* §273 : « Secundo notandum quod gratia gratum faciens, quae et supernaturalis dicitur, est in solo intellectivo, sed nec in illo, ut res est et natura, sed in ipso ut intellectus et ut naturam sapit divinam, et ut sic est superior natura, et per consequens supernaturale. Patet hoc de intellectu in *De causis* prop. 9 in commento. Sic ergo gratia supernaturalis in solo cadit intellectu, ut intellectus est super naturam. Propter quod omne et solum hoc est supernaturale et gratia gratum faciens quod ibi recipitur et agitur. » (LW II, pp.602-603)

à toute la nature, comme il ressort du *Livre des Causes* et de Proclus [...] L'intellectif en effet est plus abondant que le vivant, de même que le vivant est plus abondant que l'étant<sup>21</sup> [...]

Le surnaturel, nous apprennent ces deux extraits, appartient au domaine de l'intellect; or, celui-ci, s'il faut en croire Averroès, appartient tout de même de manière plus générale à la nature et, surtout, peut être compris à partir de la conceptualité qui permet l'explication de la nature<sup>22</sup>.

La conception eckhartienne de l'être dédouble donc la nature : dans les régions inférieures de la nature, la hiérarchie étant-vie-intellect ordonne les uns aux autres les différents degrés d'existants, tandis que dans ses régions supérieures, cette hiérarchie s'inverse dans un effet miroir, plaçant l'être au-dessus de la vie et de l'intellect. « Intellect » est ainsi employé de manière analogique par Eckhart : il désigne une région supérieure de l'étant naturel, qui est à cet égard une *res*; et il désigne un être non mobile qui, en Dieu, se confond avec l'être même, comme nous l'apprend la première question parisienne.

En un mot, les considérations développées ici peuvent être résumées à l'affirmation suivante : nature et surnature ne sont pas deux domaines opposés comme s'ils s'excluaient mutuellement mais deux régions de l'être, lequel est un et parfait, bien que se divisant partout selon deux principes, à savoir l'actif et le passif. C'est par ailleurs ce que nous dit Eckhart au §115 de son *Liber parabolarum Genesis* et au §100 du commentaire de Jean :

De plus, qu'il est dit : *il n'est pas bon que l'homme soit seul* peut aussi être expliqué autrement, comme une parabole, de telle sorte que par « Adam », l'homme, on entende un <principe> actif, que, de manière générale et principalement, Dieu, la nature et l'art ont en vue en tant qu'il est être et acte. Or, puisqu'à tout actif répond son passif et que quelque chose ne serait pas parfait s'il ne pouvait produire son semblable, il fut donc nécessaire qu'une fois produit

---

<sup>21</sup> *In Ioh.* §500: [...] praecipue enim, quia gratia est superior tota natura. Propter quod gratia gratum faciens est in solo intellectu, intellectus autem secundum genus suum superior est omni natura, ut patet in *De Causis* et in Proclo [...] Intellectivum enim abundantius est quam vivum, sicut vivum abundantius quam ens [...] » (*LW* III, p.431)

<sup>22</sup> *De Anima* III comm. 17: « [...] l'étude de l'âme est une étude <tenant> de la nature, puisque l'âme est l'un des étants naturels; or, aux choses naturelles est commun d'avoir en quelque genre que ce soit une matière (et c'est cela qui est en puissance toutes les choses qui sont dans ce genre), et un autre qui est cause et agent (et c'est de par cela qu'est engendré tout ce qui est de ce genre, comme c'est le cas de l'art eu égard à la matière) [...] » (« [...] consideratio de anima est consideratio naturalis, quia anima est unum entium naturalium, rebus autem naturalibus commune est ut habeant in unoquoque genere materiam (et est illud quod est in potentia omnia que sunt in illo genere), et aliud quod est causa et agens (et est illud propter quod generatur omne quod est illius generis, sicut est artificium apud materiam). » (Crawford (éd;), pp.436-437))

l'homme, c'est-à-dire l'actif, soit aussi produit le passif, c'est-à-dire la femme. Et c'est ce qui est dit ici : *il n'est pas bon que l'homme soit seul* etc.<sup>23</sup>

Avec ce qui vient d'être dit s'accorde le fait que dans les réalités naturelles la forme de ce qui est engendré, de par sa génération passive, *vient dans ce qui lui est propre*, c'est-à-dire dans la matière qui lui est appropriée. En effet, l'acte des agents est dans le patient qui a été disposé, et à tout actif correspond un passif qui lui est propre dans la nature. Et tant que la matière possède quelque chose qui est sien (ou bien acte ou bien quelque propriété de sa forme précédente) et n'est pas une pure puissance, elle ne reçoit pas la forme substantielle elle-même, le Fils de ce qui le génère à l'être, que donne la forme substantielle ou qui, plutôt, est la forme substantielle même [...] Par exemple : l'œil, s'il avait quelque couleur ou quelque chose de la couleur, ne verrait ni la couleur ni quoi que ce soit. De plus, de manière plus générale : si la vue possédait quelque acte que ce soit, même le sien propre, alors en tant que tel elle ne serait pas capable du visible en tant qu'il est visible. Il faut en effet que l'actif en tant que tel ne soit d'aucune manière passif; et, inversement, le passif en tant que tel <ne doit> d'aucune manière <être> actif. C'est pourquoi l'intellect n'est rien du tout, afin qu'il intellige toutes choses. Or, il s'intellige lui-même comme <il intellige> les autres choses. C'est pourquoi il ne possède rien qui soit sien avant d'intelliger. En effet, intelliger est un certain pâtir. La propriété formelle du passif est d'être nu. Tout cela ressort de ce qui est dit en *De l'âme* III. Il en va ainsi dans la nature, de la matière et de la forme substantielle. En effet, c'est la matière même qui est le fondement de la nature, dans lequel rien n'est distingué, comme le dit le Philosophe. Or, l'acte distingue toutes choses<sup>24</sup>.

Ces deux extraits – commentant respectivement Gen. 2,18 et Jn 1,11 – expriment la même idée : l'omniprésence de la division naturelle entre actif et passif. Or, le §100 du commentaire de Jean doit pour nous présenter un intérêt tout particulier, discutant la négativité du patient dans le cadre d'une réflexion sur ce qui lui est « propre » et sur ce qui est propre à l'être divin en particulier. Les considérations développées sur ce qui est propre à l'être mènent Eckhart à exposer l'ordonnement naturel de toute matière à un acte auquel elle doit convenir. Ce qui est tout particulièrement digne d'intérêt pour nous se laisse résumer aux points suivants :

---

<sup>23</sup> *In Gen.* II §115: « Rursus quod dicitur : *non est bonum hominem esse solum* potest et aliter exponi parabolice, ut per Adam, virum, intelligatur activum, quod utique principaliter et per se intendit deus, natura et ars omnis, utpote esse et actum. Sed quia omni activo respondet suum passivum nec etiam esset quid perfectum, nisi potest facere sibi simile, ideo necesse fuit, ut producto viro, id est activo, etiam passivum, femina scilicet, produceretur. Et hoc est quod hic dicitur : *non est bonum hominem esse solum* etc. » (*LW* I, p.581)

<sup>24</sup> *In Ioh.* §100 : « Praemissis concordat quod in naturalibus forma generati sua generatione passiva *venit in propria*, id est in materiam sibi propriam. Actus enim activorum sunt in patiente disposito, et omni activo respondet proprium passivum in natura. Et quamdiu materia habet aliquid sui, sive actus sive proprietatis formae prioris, et non est pura potentia, nunquam recipit formam ipsam substantialem, filium generantis ad esse, quod dat forma substantialis aut potius est ipsa forma substantialis [...] Exempli gratia: oculus si haberet aliquem colorem sive aliquid coloris, nec illum videret colorem nec aliquem. Adhuc autem amplius: si visus haberet aliquem actum quemcumque etiam sui ipsius, iam ut sic non esset capax visibilis, ut visibile est. Oportet enim activum ut sic nullo modo esse passivum, et e converso passivum ut sic nullo modo esse activum. Propter quod intellectus nihil est omnium, ut intelligat omnia. Intelligit autem se sicut alia. Unde nihil sui, nihil suum habet, antequam intelligat. Intelligere enim quoddam pati est. Proprietas formalis passivi est nudum esse. Patent haec omnia ex III *De anima*. Sic in natura se habet de materia et forma substantiali. Ipsa enim materia fundamentum est naturae, in quo nihil est distinctum, ut ait philosophus. Actus autem omnis distinguit. » (*LW* III, pp.86-87)

1. L'indissociabilité (simultanéité) naturelle de l'actif et du passif
2. L'évocation du concept d'engendrement compris comme venue d'une forme dans une matière ayant été disposée à la recevoir
3. La continuité existant entre le mode de fonctionnement de l'intellect et celui du sens en ce qui a trait à l'union du passif et de l'actif
4. L'indétermination complète de la matière

D'abord, en lien avec le premier point, il nous faut dire un mot de la phrase *omni activo respondet suum passivum* ; les deux occurrences de cette phrase dans les paragraphes ci-rapportés révèlent un emploi axiomatique : la courte phrase trouve en effet dans les deux cas une formulation similaire. Elle est par ailleurs, dans les deux contextes, rapidement citée parmi d'autres phrases du même type, ce qui nous pousse à croire que son sens est, pour Eckhart, entendu et que l'auteur s'attend à ce que sa seule évocation fonctionne comme appui théorique à ses propres thèses dans l'esprit de son destinataire. Cet axiome, par ailleurs, doit pour nous être interprété à la lumière des analyses précédentes portant sur les notions de nature et de surnature : si à chaque actif répond un passif dans la nature, comme le souligne le §100 du commentaire de Jean, « nature » ne doit pas selon nous être entendu comme désignant seulement l'être mobile ; plutôt, il s'agit nécessairement de la totalité hylémorphique de l'être, au sein de laquelle l'être divin doit être compté. De fait, dans sa formulation, l'axiome n'exclut pas l'être divin. D'ailleurs, Dieu, acte d'être par excellence, trouve lui aussi un principe passif dans lequel il peut être reçu et auquel il peut transmettre son acte ; ce principe est à la fois la nature matérielle prise dans sa totalité – s'il faut faire droit aux rares références susmentionnées (trouvées *in Gen I* et *in Sap.*) au concept platonisant d'une « âme du monde » – et l'âme humaine en particulier, que sa passivité essentielle rend *capax dei*.

Les points 2 à 4 soulevés plus haut seront ici traités ensemble. En effet, la génération se produit dans la nature et dans la « surnature » dans l'union d'un principe actif et du principe passif qui le reçoit. L'intellect, bien qu'il appartienne à la « surnature » dans la mesure où il échappe au mouvement et au temps<sup>25</sup>, appartient en revanche bel et bien à la nature en tant qu'il s'explique, comme nous l'avons déjà mentionné, à l'aide des mêmes principes qui fondent l'être naturel. Lorsque passif et actif s'unissent dans l'intellect, la *generatio* qui a lieu est d'un degré de perfection

---

<sup>25</sup> L'intellection des simples s'effectue en effet dans un temps indivisible (*DA III,6*) – ce qu'à coup sûr Eckhart assimile à l'instant de l'éternité.

de loin supérieur à celui de la *generatio* naturelle, mais le processus doit néanmoins être compris dans les mêmes termes. Eckhart reprend de l'aristotélisme (et fort possiblement de l'averroïcisme) l'idée d'une similitude profonde entre le fonctionnement du sens et celui de l'intellect. Par ailleurs, si nous insistons sur cette idée, c'est qu'elle sera d'une importance conséquente pour la suite de notre propos : Eckhart, tout en faisant de l'intellect un principe transcendant le temps et le mouvement, naturalise sa compréhension de son fonctionnement, au point de réintroduire par devers Augustin l'opposition complémentaire du passif et de l'actif dans sa théologie trinitaire.

Finalement, il nous faut souligner, au sujet de la fin du §100 de l'*Expositio sancti Evangelii secundum Iohannem*, que l'opposition eckhartienne entre l'indétermination de la matière et la détermination de l'acte ne s'applique qu'à l'étant naturel. Dieu, comme nous l'avons vu plus haut, est acte au sens le plus plein et, en tant que tel, son être est marqué par une indéterminité absolue. C'est l'acte des *naturalia* qui est déterminé ; c'est également cette détermination, cet être imparfait, qui éloigne de Dieu. La matière, en tant qu'indéterminité pure, peut, lorsque laissée pleinement libre, être disposée à recevoir la pure indéterminité active de l'être divin. Nous trouvons donc ici dans les affirmations à caractère physique selon lesquelles « c'est la matière même qui est le fondement de la nature, dans lequel on ne distingue rien » et « l'acte distingue toutes choses », le principe même d'une morale qui, fondée sur le concept d'*humilitas*, aura vocation à transformer l'homme en *humus*, en terre, c'est-à-dire en cet élément inférieur, absolument indéterminé, le plus bas dans la nature et par conséquent le seul qui soit de nature à recevoir la forme parfaite, la forme christique.

### 3.1.2. Le supérieur et l'inférieur

Le traité *De natura superioris et inferioris eius oppositi*, annoncé dans le prologue général à l'œuvre tripartite<sup>26</sup>, ne nous est pas parvenu ; il est cependant possible de retracer la doctrine centrale qui y était défendue, à la lecture des lieux textuels où il y est fait référence. Pour nous, l'intérêt principal de la doctrine eckhartienne du supérieur et de l'inférieur tient, principalement à leur relation, laquelle est identique à celle existant entre l'actif et le passif. De fait, comme on l'aura déjà compris, le terme *oppositum (ob-positum)*, employé dans le titre du traité perdu, désigne autant

---

<sup>26</sup> *Prol. Gen.* §4, *LWI*, p.150

l'opposition – la contradiction au sens physique esquissé plus haut – que la relation, comme nous le verrons plus loin<sup>27</sup>. Sont opposées deux réalités se niant l'une l'autre, mais sont également opposées deux réalités complémentaires qui existent eu égard l'une à l'autre, comme c'est le cas de l'actif et du passif, du supérieur et de l'inférieur, du Père et du Fils.

C'est en effet la notion de relation qui nous permettra de construire notre grille de lecture de la doctrine de l'union. Suivant les traces de J. Casteigt, nous verrons dans l'identité en acte du connaissant et du connu le principe clé inscrivant la doctrine de l'union dans le cadre de la science aristotélicienne. Nous ajouterons cependant à cette interprétation une couche de lecture supplémentaire, qui nous permettra d'interpréter l'identité en acte du connaissant et du connu et la relation Père-Fils – les deux cas paradigmatiques de la relation, pour Casteigt – à l'aune de la doctrine de la *generatio*.

Le supérieur et l'inférieur sont deux concepts essentiels de la compréhension « dynamico-énergique » de la nature que défend notre auteur. Dans la nature, nous dit le Thuringien, correspond à chaque principe actif un passif<sup>28</sup> ; non seulement se correspondent-ils, mais cette correspondance se traduit par ce qu'ils cherchent à s'unir l'un à l'autre<sup>29</sup>. De fait, l'un et l'autre se cherchent mutuellement puisque le supérieur – s'il est par nature autosuffisant, est « riche par soi<sup>30</sup> » et diffusif de lui-même, cherchant un réceptacle où reprendre son être en « ébullition ». Le supérieur – et plus une réalité est élevée dans l'*ordo rerum*, plus cette affirmation sera vraie – le supérieur, donc, en tant que tel, est quelque chose qui a vocation à communiquer son acte et sa perfection à autre chose<sup>31</sup> ; en tant qu'inférieur, donc, ce qui se place sous un supérieur – et ce peu importe la

---

<sup>27</sup> L'usage d'*oppositum* au sens de « relatif » est attesté dans les discussions du commentaire d'Ex. 15,3 (§66), où est exposé le sens de la récupération de la catégorie de relation dans le cadre de la théologie trinitaire. À cet endroit, *oppositum* a le sens d'*obiectum*, c'est-à-dire, comme nous le verrons, celui d'un acte placé en vis-à-vis d'une puissance; tandis que dans le commentaire de ce même chapitre de l'Exode (§30), *oppositum* a plutôt le sens de « contradictoire » : de fait, y sont qualifiés d'« opposés » l'être et le néant.

<sup>28</sup> *In Gen.* II §115 : « omni activo respondet suum passivum »; *In Ioh.* §100: « omni activo respondet proprium passivum in natura »

<sup>29</sup> *In Ioh.* §177: « Generaliter enim activum et passivum se ipsa per essentiam mutuo quaerunt uniri, et in se ipsis unum quaerunt, in quantum huiusmodi. » (*LW* III, p.146)

<sup>30</sup> *In Ex.* §20, *LW* II p.26

<sup>31</sup> *In Gen.* I §112 : « perfectum est quod potest generare sibi simile »; *In Sap.* §49: « perfecti enim est generare et facere sive gignere sibi simile. » Il est intéressant de voir que l'édition critique (*LW* I, p.266, note 4; *LW* II, p.376, note 4) trouve l'origine de cet axiome eckhartien en *DA* II,4 415a22-b2, un passage dans lequel on peut également trouver la source de l'axiome *omne agens agit sibi simile* (*In Ioh.* §30; §67) et qui, faisant de l'engendrement d'un semblable la finalité de tout vivant, voit en celle-ci le seul accès possible à l'immortalité – un accès qui passe par l'espèce et non l'individu. Serait-il possible que, averti de ce passage, Eckhart y voie l'expression de ses propres idées? De fait, si 1. L'engendrement est fin et achèvement de l'espèce; et si 2. C'est dans l'engendrement et l'être spécifique que l'homme

noblesse de son être « pris en lui-même » (pour peu qu'Eckhart ait admis quelque forme d'atomisme ontologique, même locale : son ontologie est strictement holiste) – est en tant que tel subjecté à ce supérieur, se plaçant passivement sous lui, dénudé et réceptif : *omne inferius se habet passive ad superius*<sup>32</sup>.

Ce que nous apprend essentiellement la compréhension eckhartienne du supérieur et de l'inférieur est que sa métaphysique divise la nature en deux types d'étants : ceux qui « dépendent d'un autre » et celui – puisqu'il n'y en a qu'un seul – qui ne dépend d'aucun autre :

Premièrement, que Dieu et l'un lui-même, en tant qu'être premier, ne dépend de rien ni quant à l'être ni en ce qui concerne quoi que ce soit de ces autres choses qui découlent de l'être. Au contraire, toutes les choses qui sont en-deçà et après lui dépendent de lui quant à leur être et quant à tout ce qui en découle ; <s'il en était> autrement, « le premier » ne serait pas « riche par soi », comme il est dit dans le *Livre des causes*. C'est pourquoi de Dieu descend tout être – autant l'être naturel que l'être cognitif ou intellectuel de l'art et de la nature<sup>33</sup>.

La passivité est définie par le fait de tenir son être d'un autre : passivité et extériorité sont ainsi indissociables conceptuellement. Le pur acte de Dieu, à cet égard, n'est pas supérieur : il est l'être suprême. Au sein même de la vie trinitaire demeure une forme de passivité : le Fils ne dépend pas du Père au même sens où le créé dépend du créateur, comme nous l'avons vu (puisque le Fils n'est pas son « effet » mais son « produit », pour reprendre les termes du *Liber parabolarum Genesis*<sup>34</sup>) ; mais l'essence divine – son pur acte distinct de tout rapport à la création – existe par-delà toute extériorité et donc toute réceptivité.

Le supérieur est « juge » de soi-même et de ce qui lui est inférieur<sup>35</sup> : c'est lui qui rectifie et redresse ce qui lui est inférieur puisque c'est en lui que l'inférieur trouve son achèvement et sa perfection :

---

trouve son achèvement – sachant par ailleurs que, comme l'affirme souvent Eckhart, dans l'Incarnation, le Christ assume non pas la personne humaine mais la nature humaine (*Sermo VI,2* : <*filius*> *assumpsit naturam, non personam* (*LW IV*, p.57)) ; si l'on accepte (comme le fait Eckhart) toutes ces propositions, alors il semble en effet que *DA II,4* ne dise rien d'autre que ce que dit l'Évangile.

<sup>32</sup> *Sermo XI,1* §112, *LW IV*, p.105

<sup>33</sup> *Proc. Col. II* §61: « Primo quod deus, et ipse unus, utpote esse primum, non dependet ab aliquo nec quantum ad esse nec quantum ad aliquid aliorum consequentium esse. Sed e converso omnia, quae citra et post sunt, ab ipso dependent quantum ad esse et quantum ad omnia, quae consequuntur; alioquin « primum » non esset « dives per se », sicut in *De causis* dicitur. Hinc est quod a deo descendit omne esse, tam esse naturale quam esse cognitivum sive intellectuale artis et naturae. » (*LW V*, pp.330-331)

<sup>34</sup> *In Gen. II* §9, *LW I*, pp.479-481

<sup>35</sup> *In Sap. §1-3* (*LW II*, pp.233-235)



[...] les réalités inférieures sont parfaites et anoblies par leur adhésion, leur inhésion et leur cohésion avec les réalités supérieures et, à l'inverse, les choses sont infectées, dégénèrent et défailtent, du fait de leur cohésion et de leur attachement aux réalités inférieures<sup>36</sup>.

En effet, l'inférieur en tant que tel n'a de soi rien de la perfection ou de la lumière ; plutôt, il tient tout <cela> et totalement de son principe causal supérieur. En effet, l'inférieur en tant que tel est totalement passif, nu et informe ; à l'inverse, le supérieur est « par soi riche » et influent, et forme lumineuse<sup>37</sup>.

Nous reviendrons plus loin sur l'usage eckhartien de l'*haesio* – sur son sens cosmologique et sur son lien avec la *generatio*, l'engendrement du Fils. Qu'il suffise ici de dire, au sujet de ces deux extraits, que la richesse, la plénitude de l'être du supérieur, eu égard à celui de l'inférieur (lequel est nu et indigent<sup>38</sup>), se conjugue avec la dépendance ontologique de ce dernier dans une théorie de la sortie et du retour : tout être inférieur découle de la richesse de son supérieur et souffre de l'éloignement vis-à-vis de ce dernier ; c'est pour cela que tout inférieur aspire à retourner dans son supérieur, où il existe déjà, sur un mode plus parfait<sup>39</sup>. Pour ce faire, l'inférieur doit faire place à la venue, en lui, du supérieur, il doit se dénuder pour accueillir la diffusion de l'acte de son supérieur.

La théorie eckhartienne du supérieur et de l'inférieur inclut en son sein le fondement de sa grammaire philosophique : le supérieur, en tant qu'il est formel, est prédicat, tandis que l'inférieur, en raison de sa matérialité et de sa passivité, est sujet de la prédication. S'appuyant notamment sur l'axiome boécien *forma simplex subiectum esse non potest*, la conception eckhartienne de la prédication conçoit la forme prédiquée d'un sujet non comme ce qui reçoit son être de par ce sujet mais comme ce qui confère l'être-tel audit sujet :

[...] le ce-par-quoi est <une chose>, de par sa nature et par lui-même est plein, est parfait, tandis que cela même qui est, à l'inverse, est toujours imparfait, est nu. La raison en est que ce qui est matériel est sujet, est potentiel ; le ce-par-quoi est <une chose> est prédicat, formel, est divin, est supérieur. Ce sont les réalités supérieures <qui> sont prédiquées des inférieures, et non l'inverse<sup>40</sup>.

---

<sup>36</sup>In *Gen.* II §94 : « [...] inferiora perficiuntur et nobilitantur ex adhaesione, inhaesione et cohaesione ad superiora, e converso res inficiuntur, degenerant et deficiunt ex cohaesione et attactione inferiorum [...] » (*LW I*, pp.559-560)

<sup>37</sup>In *Eccli.* §38 : « Nihil autem habet inferius ut sic perfectionis aut lucis ex se, sed totum et se toto habet a suo principio causali superiori. Inferius enim ut sic se toto est passivum, nudum, informe; superius e converso « per se dives » est et influens et forma lucens. » (*LW II*, p.265)

<sup>38</sup>In *Ioh.* §181 (*LW III*, p.149)

<sup>39</sup>In *Ioh.* §531 : « Semper enim altum et superius habet et praehabet omnem perfectionem omnium inferiorum se. » (*LW III*, p.462); *Utrum in corpore christi morientis in cruce remanserint formae elementorum* §2: « [...] omnis effectus est in sua causa et omne inferius in suo superiori [...] » (*LW V*, p.78)

<sup>40</sup>*Sermo XXXV* §359: [...] ipsum quo est ex sui natura et se ipso plenum est, perfectum est, ipsum vero quod est e contratio semper imperfectum est, nudum est. Ratio, quia quod est materiale est, subiectum est, potentiale est, quo est

On soulignera ainsi que l'être-dans tel que le conçoit Eckhart exclut logiquement la prédication : la grammaire s'inscrit donc en parfaite continuité avec la métaphysique puisque, pour une réalité quelconque, être sujet d'une proposition, c'est être subjectée à ce qui est prédiqué d'elle. C'est la raison également pour laquelle « la forme pure ne peut être sujet » puisqu'elle ne se subjecte à rien dans la mesure où elle est acte pur et pleinement immatérielle<sup>41</sup>.

Par ailleurs, le supérieur confère à l'inférieur ce qu'il est dans un geste gratuit : c'est « par la grâce » du supérieur que l'inférieur est ce qu'il est<sup>42</sup>. C'est donc de la volonté et de la présence du supérieur que dépend l'existence – le maintien dans l'être, autant au sens normatif qu'au sens descriptif – de l'inférieur. C'est par ailleurs la grâce du supérieur qui lui sub-ordonne l'inférieur et « surlève » celui-ci au-delà de sa nature.

Finalement, on soulignera (avant d'y revenir plus loin) que l'infériorité est la voie privilégiée de l'ascension dans l'ordre cosmique : l'homme, parce qu'il peut s'abaisser, peut s'élever : c'est l'*humilitas* qui le lui permet. De fait, *humilitas* dérive selon Eckhart de *humus*<sup>43</sup> – la terre (tout comme le terme *homo*) – et tout comme la terre, cette *faex elementorum*<sup>44</sup>, l'homme humble est « vide », un « quasi-néant ». La terre constitue, dans l'ordre corporel<sup>45</sup>, l'analogue de la matière première elle-même ; l'intellect humain, comme nous le verrons plus loin, occupe dans l'ordre intellectuel ce même lieu. C'est porter à la fois un jugement descriptif et un jugement normatif que de parler de l'infériorité ontologique de l'intellect humain puisque : *non ascendit nisi qui inferius est, id est humilis*<sup>46</sup>.

### 3.1.3. L'agent et le patient

Le cadre explicatif principal de la (méta-)physique eckhartienne est procuré par le couple actif-passif, un couple conceptuel qui explique le fonctionnement de la totalité naturelle, du moins s'il

---

praedicatum est, formale, divinum est, superius est. Superiora praedicantur de inferioribus, non e converso. (*LW IV*, p.310)

<sup>41</sup> *In Ex.* §14, *LW II*, p.

<sup>42</sup> 1 Cor 15,10: « Gratia dei sum id quod sum »

<sup>43</sup> *Sermo XXXVIII* §381: « Humilitas ab humo nomen trahit; humus terra. » (*LW IV*, p.327)

<sup>44</sup> *In Sap.* §1: « Terra opaca est, gravis et frigida et faex elementorum. » (*LW II*, p.324)

<sup>45</sup> « [Terra] est infima omnium corporum. » (*Ibid.*, p.323)

<sup>46</sup> *In Ex.* §261 (*LW II*, p.211)

faut en croire la lettre des différentes affirmations épistémologico-méthodologiques de Maître Eckhart. Le travail exégétique de ce dernier doit être compris comme une interprétation (méta-)physicaliste « de la vérité de l'un et l'autre Testament<sup>47</sup> ». Si acte et puissance sont les principes universels de la nature, et que le schéma trinitaire lui-même peut être interprété à travers ce cadre<sup>48</sup>, alors la distinction entre nature et surnature doit être trouvée ailleurs que dans une définition de la transcendance qui en fait une supériorité ontologique radicale fondée dans l'opposition matériel/immatériel. La négativité totale de l'intellect humain lui permet une transcendance passive complète (en vis-à-vis de Dieu, qui a une transcendance active complète). Le critère de la transcendance n'est pas l'immatérialité mais l'immobilité et l'atemporalité – en un mot, la discontinuité temporelle. Or, si le transcendant est ce qui transcende mouvement et temps mais pas, à proprement parler, les « principes de la nature », l'acte divin n'est pas *stricto sensu* en dehors de la nature comme il est en-dehors du temps : il lui est extérieur comme sa cause finale mais intérieur comme sa forme. Il est lui-même explicable par le couple acte puissance, constituant tout simplement l'acte suprême qui chapeaute tout autre acte, au regard duquel tout autre acte est conçu comme puissance – en un mot, l'être au regard duquel « la substance est accident et l'accident néant », comme le lit Eckhart dans le *Liber XXIV philosophorum*.

La doctrine eckhartienne de l'analogie se construit, comme le souligne Alain de Libera<sup>49</sup> sur le modèle de la *Summa Contra Gentiles* I,34, de Thomas d'Aquin, un modèle qui fait du rapport entre la substance et l'accident l'exemple paradigmatique du rapport analogique. Cette construction elle-même est dictée par la conception eckhartienne de la nature, éloignant la notion d'analogie de son ancrage prédicatif ou même ontologique dans la mesure où l'être naturel (le devenir), ici assimilé à l'être accidentel, est inscrit dans un rapport de dépendance ontologique absolue vis-à-vis du substantiel divin (l'être), faisant de l'étant soumis au devenir une simple partie de l'être, c'est-à-dire de ce qui est un<sup>50</sup> :

Deuxièmement, je dis que l'être est le propre du tout et du tout seulement. Et parce que le tout est un, par conséquent l'être également est un. Et parce qu'il y a toujours plusieurs parties, par conséquent le fondement du nombre est la partie ; or, le tout est fondé dans l'un et l'un dans le tout. Par conséquent, la partie ne possède pas l'être, puisqu'il existe plusieurs <parties>, et

---

<sup>47</sup> *In Ioh.* n.2

<sup>48</sup> *Proc. Col.* I §83-85, *LW* V, pp.278-279

<sup>49</sup> *Supra*, chapitre 2

<sup>50</sup> *Sermo* XXVIII §279: « Totum et perfectum idem » (*cf. Phys.* III,6 207a13); *QP* V §2 : « Esse est totius et non partis » (*cf. Met.* VII,8 1033b17) ; *In Ex.* §133 : « Totum, cuius est esse, semper est unum » (*cf. Met.* X,1 1052a22)

qu'elles sont toutes <quelque chose de> l'un puisque l'être est un. Ainsi, la partie en tant que partie ne possède aucun être, mais parce qu'elle a égard à la totalité comme à son être, elle a l'être. Par conséquent, la partie, en tant qu'elle manque du tout, est un non-étant ; mais en tant qu'elle a égard au tout, elle a l'être. De même, puisque le devenir est un égard pour l'être, et qu'il est, par conséquent, de même, la partie est la voie vers le tout et l'être ; et l'accident n'est pas, sinon de par le tout, qui est la raison du premier. Et il y a dix genres premiers, parce qu'ils reçoivent tous l'être du premier lui-même. En effet, toute partie reçoit l'être du tout, dans le tout et pour le tout, puisque « toutes choses <sont> par lui et en lui » et pour lui. En effet, « en lui et par lui sont toutes choses »<sup>51</sup>.

Le lecteur aura ici repéré la paraphrase de Rom. 11,36 qui clôt le paragraphe. Ce passage, qui approche d'un point de vue physique la doctrine de l'analogie, la fait reposer sur la distinction entre le tout et la partie, avatar du couple acte-puissance : la partie n'a d'être que relatif, dépendant de l'être du tout, c'est-à-dire qu'elle se comporte passivement et potentiellement<sup>52</sup> eu égard au tout. Si Eckhart argumente par le biais d'une réflexion sur le nombre, il ne faudrait pas croire que celle-ci est autre chose qu'une réflexion d'ordre physique : le nombre n'est pas une entité mathématique existant de manière séparée, mais un concept physique puisqu'il n'y a nombre (multiplicité) que lorsqu'il y a diversité, c'est-à-dire « chute » à partir de l'unité originelle de l'être-tout. Le nombre et le mouvement sont deux faces complémentaires d'une même réalité et il ne saurait exister d'entités mathématiques substantielles, bien que le nombre soit, considéré en lui-même, séparé de l'être mobile.

La totalité de l'être – ce que l'on peut appeler Dieu – s'oppose donc à ses parties comme l'acte à la puissance. La nature tout entière inclut donc l'acte pur qu'est Dieu à titre de fondement qui la transcende dans la mesure où il est immobile mais qui ne la transcende pas « réellement » selon l'être ; cette idée même de transcendance, entendue au sens courant que nous pourrions être tentés de lui donner, est dépourvue de sens pour qui considère que l'être – la fondation ontologique – de la nature *est* l'être divin. La transcendance radicale de Dieu vis-à-vis de la matière n'est égalée que par son immanence absolue, en tant qu'il est forme du tout, âme du monde ou *forma formarum*.

---

<sup>51</sup> *QP V §4*: « Secundo dico quod esse est totius et solius totius. Et quia totum est unum, ideo et esse unum. Et quia pars semper multa sunt, ideo fundamentum numeri est pars, totum autem firmatur in uno et unum in toto. Ideo pars non habet esse, quia sunt plures, et omnes sunt unum, quia esse est unum. Pars ergo ut pars nullum esse habet, sed quia habet respectum ad totum tamquam ad esse, habet esse. Ideo pars, ut caret toto, est non-ens, sed ut respicit totum, habet esse. Sicut quia fieri est respectus ad esse, ideo est, ita pars est via ad totum et esse; nec accidens est nisi a toto, quod est ratio primi. Et sunt decem prima genera, quia omnia accipiunt esse ab ipso primo. Omnis enim pars accipit esse a toto, in toto et ad totum, quia « omnia per ipsum et in ipso » et ad ipsum. Nam « in ipso et per ipsum sunt omnia ». » (*LW V*, pp.79-80)

<sup>52</sup> *QP IV §5*: « partes habent esse in potentia » (*LW V*, p.74)

Cette conception de la totalité comme soumission du passif à l'actif est compatible avec Rom. 11,36, le passif existant à titre de partie ou d'accident, en vue de la substance et de la totalité – en un mot, de l'être. Tout ce qui existe est donc « tourné de manière unitaire<sup>53</sup> » (*universus*) vers l'être, la privation dans l'étant « partiel » étant ce qui le pousse à chercher l'accomplissement de son être. C'est cette idée qui fonde la conception eckhartienne de la duplicité de l'amour, entendu comme désir et plaisir, comme principe (méta-)physique – conception, plus précisément, de l'amour-désir comme principe physique et de l'amour-plaisir comme principe métaphysique.

L'être, c'est la forme; déterminé ou absolu, l'être n'est qu'en tant qu'il est principe formel, c'est-à-dire principe actif communiquant son acte à un récepteur passif. La forme, déterminée (comme l'est, par exemple, la *species intelligibilis*) s'acquiert – cela n'est pas nouveau; mais l'être indéterminé, infini, qui est lui aussi formel comme nous l'avons vu en tant que son Verbe informe celui qui l'accueille – l'être indéterminé et infini aussi, s'acquiert. Que l'on s'intéresse aux *naturalia*, aux *moralia* ou aux *divina*, la question de l'acquisition de l'être et du bien est donc centrale : ce qui vaut pour l'être-tel (p.ex. être blanc) vaut également pour l'être pris absolument : l'être est une forme (un acte) unie à une matière (un principe passif) qui lui est appropriée, qui est son corrélat nécessaire; il n'existe dans cette matière que parce que celle-ci a été disposée à sa réception<sup>54</sup>. Qu'il soit question de la forme du feu dans la bûche, de la forme de la Justice dans le juste ou, ce qui revient au même, de la forme christique dans l'âme dés-individuée, c'est toujours d'acquisition qu'il est question – de changement de forme, de *trans-formatio*.

L'être mobile, en tant qu'il est de soi composé de matière et de forme, n'est que partiellement formel, participant de l'être et possédant suffisamment d'acte pour agir (c'est-à-dire se mouvoir vers une fin, un accomplissement), mais étant trop teinté par la matière pour être considéré comme pleinement et seulement agissant, comme agissant pleinement et seulement par soi et pour soi. C'est en vue de l'être que toute action est menée; l'être, de même que le bien et le vrai, qui lui sont concomitants, est quelque chose qui s'acquiert. De fait, c'est là l'une des marques les plus évidentes

---

<sup>53</sup> *In Ioh.* §517 : « [...] omne creatum a patre uno unum est iuxta quod et nomen universi accepit, ut dicatur univ-  
ersum [...] » (*LW* III, p.447)

<sup>54</sup> *In Ex.* §139 : « Sic ergo in esse rei compositae forma est una, immediate informans et dans esse composito nullo  
disponente medio, immediate inhaerens et coniuncta et se tota penetrans ipsam substantiam materiae et compositi. E  
converso autem, dum res est in fieri, quod semper est rei imperfectae, transmutabilis, nondum entis, requiruntur media  
disponentia ipsam materiam sive compositum. Ex quo fit quod nondum est. Unde alteratio quae respicit ipsum fieri,  
serva est, ancilla est, cum motu est et servit generationi, quae esse respicit. » (*LW* II, p.127)

de l'ancrage « physique de la morale eckhartienne » : le Bien, sous les auspices de la forme de la Justice elle-même, s'engendre dans l'âme qui, lorsqu'elle a été adéquatement disposée à le recevoir, se présente comme une certaine matière première eu égard à sa forme. L'action menée avant la réception de la forme est ainsi vue comme cette préparation, cette disposition de la matière-sujet :

L'action de toute chose dans la nature, puisqu'elle est flux et intermédiaire entre la forme de ce qui engendre et l'engendré, n'est pas père et n'est pas encore fils; plutôt, de par sa nature, elle sert le Fils, pour qu'il soit : l'altération est marquée par le mouvement et le temps et le labeur, prise et empêchée par le passif, luttant contre les contraires; elle n'agit pas encore librement, mais, dans son action, réagit (*repatitur*)<sup>55</sup>.

L'action humaine, en tant qu'elle a lieu dans la nature – ici entendue comme domaine du temps, du devenir et du mouvement – est marquée par la « réaction », c'est-à-dire par une passivité; en tant qu'ordonnée à sa fin, elle n'est pas libre (inconditionnée et indéterminée, ne visant rien d'autre hors de soi) mais demeure servile jusqu'à ce que ne soit acquise la forme qu'elle a pour fin.

On renverra ici une fois de plus aux *Auctoritates Aristotelis* ; la formule « *alteratio agendo repatitur* » employée par le §474 du commentaire à l'Évangile de Jean fait écho à un axiome emprunté au *De Generatione et Corruptione* (I,7 324b9-10) : *omne agens naturaliter in agendo repatitur*<sup>56</sup>. Tenant compte de ce que, comme nous le verrons, la catégorie d'*alteratio* englobe pour Eckhart non seulement le changement accidentel d'ordre qualitatif, comme c'est le cas pour Aristote<sup>57</sup>, mais, de manière générale, tout changement, tout mouvement effectué dans le temps; tenant compte de cet aspect fondamental de la reprise eckhartienne des notions de *generatio* et d'*alteratio*, le remplacement de *omne agens naturaliter in agendo repatitur* par *alteratio agendo repatitur* n'a pas pour effet de changer le sens de l'axiome : au contraire, la nouvelle affirmation est, pour notre auteur, synonyme de l'axiome emprunté au Stagirite. Par ailleurs, ce remplacement est pour nous le signe d'une abolition eckhartienne de toute distinction entre l'action humaine et le changement naturel : l'action humaine effectuée dans le temps est un phénomène préparatoire, disposant le réceptacle à ce qu'il doit recevoir, au même titre que la chaleur dispose la bûche à recevoir la forme du feu. Ainsi, l'action humaine est également passion et, à ce titre, elle est

---

<sup>55</sup> In Ioh. §474: « [...] actio uniuscuiusque in natura, cum sit fluxus et medium inter formam gignentis et geniti, pater non est nec filius adhuc est, sed ex sui natura servit filio, ut sit: alteratio est cum motu et tempore et labore, captivatur et detinetur contrariis passivi repugnantis, nondum agit libere, sed agendo repatitur [...] » (LW III, pp.406-407))

<sup>56</sup> *Les Auctoritates Aristotelis...*, p.168

<sup>57</sup> *De la génération et la corruption* I,4 319b30-35

également souffrante et souffrance – par opposition à l'action menée en Dieu, qui, elle, en plus d'être libre, est faite dans la *delectatio*.

Le rapport de l'actif au passif, en tant qu'il est celui qui unit les deux principes fondateurs de la nature créée<sup>58</sup> (et Dieu lui-même, l'agent suprême) et celui qui marque un univers conçu sur le modèle de l'hylémorphisme cosmique détaillé ci-haut, régit également la morale, qui « descend de la même veine<sup>59</sup> » que toutes les sciences accessibles à l'homme. Si la première partie de notre travail présentait la totalité en tant qu'ordonnée à sa fin, les chapitres à venir présenteront une partie de la totalité en tant qu'ordonnée à sa forme, c'est-à-dire Dieu. C'est le schéma matière-forme ou, plus précisément actif-passif qui informera notre lecture de l'abolition et de la reconstruction eckhartienne du schéma trinitaire, qui préside à la doctrine de l'union. Nous verrons de manière détaillée au cours des chapitres à venir comment cette acquisition de la forme christique se fait dans une âme humaine dés-individuée (devenue sujet) ; il sera cependant ici question de l'acquisition de l'être pris au sens absolu : l'acquisition de l'être même, c'est-à-dire celle de la forme divine, abordée à travers le prisme cosmologique du réseau conceptuel de la *creatio*. Eu égard à l'être même et à son acquisition, c'est donc la question du désir qui doit nous intéresser ici ; plus précisément, la question du désir conçu comme tension vers un objectif (une fin) et donc comme moteur de l'action naturelle. À ce titre, le désir a partie liée à la privation, constituant, lorsqu'il est ordonné au bon objet, le remède à l'imperfection créaturielle.

Il nous faut donc ici reprendre l'étude laissée de côté au premier chapitre, de la *lex amoris*. Envisagé à titre de principe cosmique, l'amour est double, marque à la fois du manque qui cherche à se combler par l'union avec la perfection désirée, et marque de la perfection obtenue. Celui qui vit en accord avec la loi christique vise l'engendrement et l'amour dénué de crainte, du Père. Celui qui aime est à la fois celui qui se prépare à l'union (ce que nous étudierons plus loin) et celui qui ne ressent plus aucun trouble, ayant acquis la forme désirée et rejoint son lieu naturel.

C'est donc ce qu'il s'agira ici d'élucider : le rôle de l'amour comme principe cosmique dans l'union en acte de la forme et de la matière. Il nous faudra à cette fin détailler le lien intrinsèque

---

<sup>58</sup> *In Gen.* II §21 : « [...] tout l'univers créé par Dieu est divisé en deux principes, à savoir l'actif et le passif. » (« [...] totum universum creatum a deo in duo distinguitur principia, scilicet activum et passivum »), *LW* I, p.491

<sup>59</sup> *In Ioh.* §444, *LW* III, p.381

unissant mouvement et désir – c’est-à-dire le rôle de principe cosmique, ou plutôt (méta-)physique, que joue le désir.

Il sera finalement question d’étudier, d’un point de vue macrocosmique, la nature de l’union entre la forme et la matière qui la désire, de même que le sens de la doctrine eckhartienne du Dieu-lieu, telle qu’elle se trouve exposée *in Gen. I* et *in Ioh.*

## 3.2. Désir et mouvement

Aristote fait du désir le principe du vivant en tant qu’il est ordonné à une fin eu égard à laquelle il est à la fois passif et actif :

D’autre part, le moteur peut être de deux genres : l’un est immobile et l’autre un moteur qui est lui aussi en mouvement. Si celui qui manifeste un appétit se trouve en mouvement, c’est, en effet, en tant qu’il manifeste cet appétit; et l’appétit constitue une sorte de mouvement en tant qu’activité<sup>60</sup>.

Le désir est cette force intérieure qui, déterminée par une fin extérieure, meut le moteur mû.

En tant qu’il s’inscrit dans un rapport de filiation vis-à-vis de l’aristotélisme, Eckhart n’échappe pas à cette idée : sa conception du mouvement suppose que le mû désire sa cause finale – que c’est le désir qu’il éprouve pour celle-ci qui le porte à son achèvement. Le désir est, à cet égard, ce premier moment de l’amour, qui porte l’amant vers l’aimé; il est à ce titre ordonné à l’amour-plaisir ou, pour reprendre les termes de la première épître de Jean, à la *caritas*<sup>61</sup>, c’est-à-dire à cet amour de l’amant déjà uni à l’aimé qui expulse toute crainte.

En tant que la nature est mouvement et que tout mouvement est mouvement vers une fin, un bien, un désirable, la nature elle-même, en tant qu’inachevée, est marquée par le désir. Désir et matérialité sont ainsi intimement liés, tandis que l’amour-plaisir ou *caritas* est intimement lié à la forme acquise et à l’engendrement filial. C’est l’opposition déjà vue entre *timor* et *amor*, qui encadre les deux types de désir puisque l’action servile et craintive, qui n’est pas encore dans

---

<sup>60</sup> *De l’âme* III,10 433a16-18, (trad. Bodéüs, p.247-248). « Pour comprendre son unité, et pour que l’on puisse dire que c’est un même animal qui est à la fois moteur et mû, il faut identifier un point où s’articulent mouvement reçu et mouvement donné. Aristote répond à cette exigence en désignant un principe interne capable d’être à la fois mû et moteur. Dans le cas de mouvements consécutifs à une représentation (la vue d’une proie ou d’un danger, l’idée du bien à accomplir), ce principe est le désir. Si, pour Aristote, le désir est à l’origine du mouvement des animaux, c’est en effet parce qu’il est à la fois récepteur et moteur. » (MOREL, P.-M., *De la matière à l’action. Aristote et le problème du vivant*, Paris, Vrin, 2016, p.18)

<sup>61</sup> I Jean 4,18



l'amour<sup>62</sup>, est cause de souffrance. Fondée notamment dans la lecture conjointe de la première épître de Jean, de Jean 8,35 et de l'axiome issu de l'éthique aristotélicienne qu'est *amor finis est passionum*, cette opposition fait de l'amour le contraire de la souffrance : elle en fait le moyen d'expulser la souffrance et la joie qui découle de cette expulsion. En tant que la forme est engendrée dans l'âme, le mouvement est terminé et la passion – entendue comme souffrance et comme désir – arrive à sa fin, c'est-à-dire son terme. Repos et fin de la passion sont ainsi synonymes d'amour.

La conception eckhartienne du désir comme principe moteur du créé présuppose donc l'opposition du mouvement et de la fin, et, par conséquent, celle de la crainte, qui est trouble, et de l'amour, qui est apaisement. Aux autorités susmentionnées, s'ajoute, pour constituer le cadre conceptuel des développements sur le désir, le commentaire d'Eccli. 24,29 : *Qui edunt me adhuc esuriunt*.

Le commentaire d'Ecclésiastique 24,29 lie, dans son exégèse, les termes du verset à *De generatione et corruptione* II,8 :

Quatrièmement, il faut savoir : c'est par les mêmes choses, selon le philosophe, que nous sommes et que nous sommes nourris<sup>63</sup>. Or, nous sommes par l'être; ainsi, en tant que nous sommes et en tant qu'étants, nous nous nourrissons et nous nous repaissons d'être. Et ainsi, tout étant mange Dieu, en tant qu'il est l'être; or, tout étant a soif de l'être même, comme il a été dit plus haut. Et c'est cela qui est dit ici, au quatrième sens : *ceux qui me mangent ont encore faim*<sup>64</sup>.

Manger et boire sont donc des désirs permettant la subsistance, des désirs dont la satisfaction nous maintient dans l'être. À ce titre, en tant qu'il est l'être même, c'est Dieu que tout étant cherche à manger pour se maintenir dans l'être. Or, le désir de Dieu, le désir d'être est infini. Eckhart considère que Dieu, en tant qu'il est la totalité, qu'il est l'un et l'être, ne peut pas être fini, c'est-à-

---

<sup>62</sup> La crainte marque l'action qui n'est pas faite dans l'Esprit Saint, dans l'amour, mais Eckhart spécifie que l'action imparfaite qui est faite pour Dieu est déjà plutôt dans l'amour que dans la crainte. Il semble que l'action craintive soit celle qui adopte pour fin principale les réalités temporelles et le soi temporel : « [...] toute crainte provient de l'amour ; ou bien de l'amour de Dieu, et alors elle est sainte [...] ou bien de l'amour de quelque chose en-deçà de Dieu, et ainsi elle est mauvaise ou servile [...] » (« [...] timor omnis ex amore est ; aut ergo ex amore dei, et sic sanctus [...] aut ex amore alicuius citra deum, et sic malus sive servilis [...] » (*Sermo* XLIII,4 §434, *LW* IV, p.365)). Nous verrons ici une application éthique du PDMT de *Phys.* V,1 ; de fait, si l'action qui est faite dans l'amour est déjà appelée « amour » et non « crainte », c'est qu'elle tient son nom de la fin de son mouvement.

<sup>63</sup> On notera au passage que la formulation exacte employée par Eckhart au §47, dans sa citation du *DGC* (*ex eisdem sumus et nutrimur*) est également employée par le florilège des *Auctoritates Aristotelis*.

<sup>64</sup> *In Eccli.* §47 : « Quarto notandum : ex eisdem, ut ait philosophus, sumus et nutrimur. Sumus autem per esse; igitur, in quantum sumus et in quantum ens, esse nutrimur et pascimur. Et sic omne ens edit deum, utpote esse; sitit autem omne ens ipsum esse, ut supra dictum est. Et hoc est quod hic dicitur in quarto sensu : *qui edunt me, adhuc esuriunt.* » (*LW* II, p.276)

dire avoir une fin, un terme extérieur qui le bornerait et vers lequel il se mouvrait. Il ne peut par ailleurs pas être fini au sens où ce qui est déterminé, ce qui a une existence *formaliter* est fini : il est indétermination puisque, comme nous l'avons vu, *omnis determinatio est negatio* et que, par ailleurs, Dieu est cette pure positivité cet être pur qui inclut tout et ne nie rien. Le désir de Dieu dans la créature est donc un désir d'infini et un désir infini, mais ce désir infini ne peut pour autant être conçu comme un désir sans objet. De fait, le désir d'un étant déterminé – d'une forme déterminée – dans une matière réceptrice ne peut satisfaire le besoin d'être qui la caractérise. Les formes déterminées, nous dit Eckhart, sont numériquement infinies<sup>65</sup>; par ailleurs, en tant qu'elles sont déterminées, elles ne procurent jamais au désir qui se porte sur elles la satisfaction recherchée que seul l'infini peut faire naître. Ainsi, en tant qu'elles sont d'une part infinies en nombre et ontologiquement finies, ces formes ne peuvent satisfaire la matière première qui cherche sa perfection ontologique et, qui, comme « la femme adultère<sup>66</sup> », cherche toujours à être comblée par une nouvelle forme – qui cherche une forme ontologiquement infinie. C'est une forme de *curiositas*<sup>67</sup> qui est ici décrite : l'attitude épistémique de celui qui cherche à cumuler les intelligibles par un désir insatiable de connaître qui, selon Eckhart, le détourne de Dieu. Cette attitude, contraire au détachement prôné par le Thuringien, éloigne l'âme de l'état « déforme » nécessaire à son union avec Dieu.

Or, en Dieu lui-même, l'âme-matière qui est infinie en son indétermination absolue, trouve l'infini qui lui est corrélé : pouvant selon Aristote « devenir tous les intelligibles », l'intellect se présente, chez Eckhart, comme « la ressemblance de tout l'étant, contenant en soi la totalité de l'étant » (*intellectus enim in quantum intellectus, est similitudo totius entis, in se continens universitatem entium*<sup>68</sup>). L'intellect, à ce titre, n'est pas une puissance ordonnée à une forme finie mais à cet infini divin :

---

<sup>65</sup> *In Eccli.* §42 : « Verbi gratia: materia prima infinita est ad omnes formas genrabiles infinitas. » (*LW* II, p.271); trad. Brunner: « Par exemple, la matière première infinie est (ordonnée) à toutes les formes engendrables infinies (en nombre). » (Ad Solem, Genève, 2002, p.44) Nous suivons ici l'interprétation de la traduction Brunner : l'infinité des formes déterminées n'est pas à entendre de manière littérale (au même sens, ontologique, où Dieu est, pour Eckhart, infini); plutôt, c'est une infinité logico-mathématique : comme le monde est, pour notre auteur, coéternel à Dieu, le nombre de formes individuelles ayant existé et appelées à exister est potentiellement infini.

<sup>66</sup> *Ibid.*

<sup>67</sup> Augustin, *De utilitate credendi*: « le curieux, cependant, cherche ces choses qui ne touchent rien de ce qui est sien. » (« curiosus tamen ea requirit quae nihil ad se attinent » (*BA* 8, p.256)). De fait, pour Eckhart, celui qui s'engage dans la quête de la connaissance mondaine ne connaît pas ce qui le concerne puisque le savoir qui le touche est, à proprement parler, le savoir qu'il doit puiser en lui-même et en Dieu.

<sup>68</sup> *In Gen.* I §115 (*LW* I, p.272)

Il faut savoir que la faim et la soif, à proprement parler, sont un désir, un appétit et une puissance naturelle <ordonnée> à <un> acte. C'est pourquoi tout désir, appétit et puissance, qui sont <ordonnés> à quelque chose de fini, n'ont pas toujours faim ni toujours soif; plutôt, une fois acquis leur terme, ils mangent et boivent et n'ont dorénavant plus soif et faim. En effet, il en va ainsi, une fois parfaitement acquise la forme du feu : la chaleur, qui suit la forme, trouve sa fin. En rapport avec cela, Jean 16[24] dit : « Demandez que votre joie soit pleine ». Or, dans ces choses dont le terme est infini, cela se passe de la manière inverse. En effet, de telles choses mangent toujours et ont toujours faim, et mangent de manière d'autant plus brûlante et plus avide, qu'elles mangent plus<sup>69</sup>.

La puissance intellectuelle est puissance infinie par excellence, capable de recevoir en elle l'infini en acte de l'être divin puisqu'elle est *capax dei*.

La pleine satisfaction – lire : « le plein achèvement » – du désir qui meut une puissance ne peut être obtenue que par l'atteinte de son objet naturel; or, dans le cas de l'âme, de l'intellect, cet objet est, à proprement parler, non la création (même envisagée comme essence rationnellement connaissable) mais Dieu lui-même.

*Qui edunt me adhunc esuriunt*, en tant qu'il porte sur le désir infini de l'être doit être lié à *Éthique à Nicomaque II,3 : amor est finis omnis passionum*.

Ce principe, récurrent dans la morale eckhartienne, est une composante essentielle du réseau conceptuel de la *generatio*; il est notamment cité au §169 de l'*Expositio libri Genesis*, à l'occasion du commentaire de Gen. 2,2 :

Neuvièmement, ainsi: l'amour, en vertu de sa nature propre, ignore le travail, dans la mesure où il est principe et fin de toute passion, comme le dit le Philosophe. Et dans la première épître de Jean il est dit qu'« il n'y a pas de crainte dans la charité » « puisqu'il n'y a pas de tourment ». En effet, l'amour est <amour> du bien acquis déjà présent, dans lequel il se repose naturellement<sup>70</sup>.

De plus, dixièmement: parce que le bien et la fin sont une même chose, le verset enseigne que Dieu est le principe des choses de telle manière qu'il est aussi la fin de toutes choses, ramenant à soi toutes les choses créées par cet amour et cette volonté mêmes, en tant que bien et fin de chaque chose. De là ressort la dixième raison, pour laquelle Dieu et lui seul se repose dans son œuvre. C'est en effet lui-même qui est principe de toute action dans la créature, de telle sorte qu'il en est aussi la fin, selon les premier et dernier chapitres de l'Apocalypse. Or, dans son

---

<sup>69</sup> *In Eccli.* §42 : « Notandum quod esuries et sitis proprie est desiderium, appetitus et potentia naturalis ad actum. Unde omne desiderium, appetitus et potentia, quae sunt ad aliquod finitum, non semper esuriunt nec semper sitiunt; sed adepto termino edunt et bibunt et nequaquam amodo sitiunt et esuriunt. Sic enim adepta perfecte forma ignis finem habet calor formam consequens. Iuxta quod Ioh. 16 dicitur: « petite, ut gaudium vestrum plenum sit ». In his autem, quorum terminus est infinitus, e converso se habet. Talia enim semper edunt et semper esuriunt, et ardentius esuriunt et avidius quo plus edunt. » (*LW II*, p.271)

<sup>70</sup> *In Gen.* I §169 : « Nono sic : amor ex sui proprietate laborem nescit, quin immo principium est et finis omnis poenae et passionis, ut ait philosophus. Et I Ioh. dicitur quod « timor non est in caritate », « quoniam poenam habet ». Amor enim est boni habitus iam praesentis, in quo naturaliter quiescit ». (*LWI*, p.314)

principe, chaque chose verdit et fleurit, tandis que, dans sa fin, elle se repose, comme je l'ai amplement noté au sujet de ce verset d'Écclésiastique 24[,23] : « mes fleurs sont des fruits »<sup>71</sup>.

Nous retrouvons ici dans le commentaire de Genèse 2,2 non seulement le principe aristotélien qui nous intéresse, employé dans l'explication d'un verset biblique ayant fonction d'échangeur conceptuel entre les réseaux de la *creatio* et de la *generatio*, mais également certains versets tout aussi essentiels tels que 1 Jean 4,18 (*timor non est in caritate*), de même qu'Apocalypse 1,8 et Eccli. 24,23, deux versets explicitement liés l'un à l'autre par notre auteur jusque dans le commentaire même d'Eccli. 24,29 : « Troisièmement, on explique *ceux qui me mangent ont encore faim* par le fait que Dieu est principe et fin, fleur et fruit, comme il a été exposé plus haut<sup>72</sup>. »

La crainte doit être ici associée au « murmure de la rébellion » (*murmur rebellionis*<sup>73</sup>) qui accompagne la résistance de la matière en cours de préparation à la réception de sa forme. Elle est la conséquence de la résistance à la douleur qui s'associe autant au rejet de l'être qu'à la lente préparation devant mener à son acquisition. C'est pourquoi l'amour de Dieu, dans la créature en cours de conversion à Dieu, inclut une certaine crainte, un certain tumulte et une certaine peine : il s'agit d'apprendre à « souffrir Dieu » en soi, un apprentissage qui peut s'avérer pénible pour l'individu toujours pris dans son existence temporelle. Pareillement, la crainte marquera l'existence de celui qui, s'éloignant de Dieu au profit d'une existence pleinement servile et temporelle, craindra le châtement – craindra Dieu.

---

<sup>71</sup> *Ibid.* §170 : « Rursus decimo: quia bonum et finis idem, docet deum sic esse rerum principium, quod est et finis omnium, vindicans sibi ex hoc ipso amorem et voluntatem omnium creatorum, utpote bonum et finis singulorum. Ex hoc patet decima ratio, quare deus et ipse solus quiescit in opere. Ipse enim omnium operationum in creatura sic est principium, quod est et finis, Apoc. 1 et ultimo. In principio autem omnis res virescit et florescit, in fine vero quiescit, sicut notavi diffuse super illo: « flores mei fructus », Eccli. 24. » (p.315) On remarquera que le même vocabulaire et la même autorité – celle d'Apocalypse 1 – sont également employés *In Sap.* §175 à l'occasion du commentaire de Sagesse 8,1, créant ainsi pour nous un réseau entre Apoc. 1, Sap. 8,1, Eccli. 24,23 et Gen. 2,2 : « Quatrièmement, il faut savoir que toute chose verdit toujours en son principe, et que toute chose se repose toujours en sa fin. Or, Dieu est 'le premier et le plus nouveau', selon Esaïe 41[,4]; et il est « principe et fin », selon Apocalypse 1. Et cela est en accord avec le fait qu'il est toujours conjoint à son œuvre. Ainsi, toute œuvre de Dieu dans la créature est toujours dans son principe, toujours dans la fin, et ainsi douce et suave, en tant qu'elle est dans la verdure et dans le repos, sans mouvement, sans travail. Et c'est ce qui est dit ici : il s'étend de la fin jusqu'à la fin avec force et dispose toutes choses avec douceur. » (« Quarto sciendum quod res omnis in sui principio semper virescit, et in fine omnis res semper quiescit. Deus autem est « primus et novissimus », Is. 41, « principium et finis », Apoc. 1. Et constat quod ipse semper coniunctus suo operi. Omne ergo opus dei in creatura semper est in suo principio, semper in fine, et sic dulce et suave, utpote in virore et quiete, sine motu, sine labore. Et hoc est quod hic dicitur: *attingit a fine usque ad finem fortiter et disponit omnia suaviter.* » (*LW II*, pp.510-511))

<sup>72</sup> *In Eccli.* §47 : « Tertio exponitur qui edunt me adhuc esuriunt per id quod deus est principium et finis, flos et fructus, sicut supra expositum est. » (*LW II*, p.276)

<sup>73</sup> *In Ioh.* §574 (*LW III*, p.502)

C'est encore une fois une idée aristotélicienne qui assoit la compréhension eckhartienne du *murmur rebellionis* associé à la préparation. En effet, en son fondement, cette idée contient celle, déjà évoquée, de l'immédiateté du rapport de la forme à la matière – et, par extension, de l'être à ce qui est :

Cinquièmement ainsi: toute amertume, inquiétude, lutte, désaccord ou déplaisir est dans le milieu. C'est pourquoi l'altération est un mouvement dans le temps, tandis que la génération n'est pas un mouvement et n'est pas dans le temps mais est le terme et la fin du mouvement. Or, l'action de Dieu est ce qu'il y a de plus immédiat pour les choses, selon la proposition du *Livre des causes*. « Premièrement », en effet, il advient, et en dernier il se retire ». C'est donc cela qui est dit ici : *il s'étend de la fin à la fin*. En effet, ce qui agit par le milieu, par exemple ce qui altère, n'atteint pas la fin, et n'est pas non plus dans la fin mais se tient au milieu. Or, cela même qui est altéré pour toute <la durée> du temps médian n'est ni dans la fin d'où <il est parti,> ni dans la fin vers laquelle <il se dirige>. Ce qui blanchit n'est à proprement parler ni noir ni blanc mais <se situe au> milieu. C'est pourquoi l'engendrant fuit l'altération et ne s'y plaît pas, et il est inquiet jusqu'à ce qu'il n'atteigne l'engendrant, la fin elle-même, qu'il se repose et s'adoucisce dans la fin. Et c'est cela qui est dit ici : *il s'étend de la fin à la fin avec force et dispose toutes choses doucement*<sup>74</sup> .

L'opposition de la crainte et de l'amour rencontrée au premier chapitre de notre étude est ici réinvestie : la crainte est propre à l'existence temporelle marquée par un désir déréglé, désir qui tourne la puissance infinie qu'est l'intellect vers les formes finies qui ne peuvent le satisfaire. Le désir qui porte sur Dieu, en revanche, prépare à la réception de la forme divine – dispose l'âme à accueillir en elle la forme-Fils. Si ce désir est toujours marqué par une peine et une souffrance, celle-ci ne se confond pas pour autant avec la souffrance qui marque l'esprit entièrement détourné de Dieu par l'amour du monde<sup>75</sup>. La souffrance du désir unissant à Dieu est une souffrance subordonnée à la joie à venir – une souffrance, en un mot, *préparatoire*. Pour retrouver ici les thèmes déjà abordés, on dira que la crainte de celui qui s'éloigne de Dieu est servile, là où la crainte de celui qui, aimant (désirant) Dieu, se prépare à l'union, est une « crainte filiale » : pas encore

---

<sup>74</sup> *In Sap.* §176 : « Quinto sic : omnis amaritudo, inquietudo, pugna et dissonantia sive displacentia est in medio. Propter quod alteratio motus est et in tempore, generatio vero non est motus nec in tempore sed est terminus et finis motus. Actio autem dei immediatissima est rebus, ex prima propositione *De causis*. « Primo » siquidem « advenit et ultimo recedit ». Hoc est ergo quod hic dicitur: *attingit a fine usque ad finem*. Agens enim per medium puta alterans, non *attingit a fine*, sed nec est in fine, sed tenet se in medio. Ipsum etiam alteratum in toto medio tempore alterationis nec est in fine a quo nec in fine ad quem. Quod enim dealbatur, nec nigrum proprie est nec album, sed est medium. Propter quod displicet et abicitur alteratione et inquietum est, quousque generans ipsum finem attingat et quiescat et dulcescat in fine. Et hoc est quod hic dicitur: *attingit a fine usque ad finem fortiter et disponit omnia suaviter*. » (*LW* II, pp.511-512)

<sup>75</sup> *In Ioh.* §671 : « Mundus enim et amor eius parit in nobis diabolium, pater eius est. » (*LW* III, p.584) On notera que ce n'est pas à proprement parler l'*amor sui* qui cause le détournement de l'âme vis-à-vis de Dieu : plutôt, s'aimer mène en Dieu si l'on entend par « soi » l'existence intérieure, l'existence dans laquelle « je » m'abolis et me fonds en Dieu. L'amour de mon moi extérieur m'éloigne de Dieu, mais l'amour de mon moi intérieur, en tant que celui-ci ne se distingue plus de son principe, conduit à Dieu.

Fils mais pas tout à fait serviteur, celui qui aime Dieu connaît une saine peur du châtement : « la crainte, dans l'amour, est amour<sup>76</sup>. » Cette peur est abolie dans la génération du Fils, qui sursumme toute passion dans le seul amour filial :

Or, pour démontrer cela, nous dirons que tout engendrant et agent, universellement, a pour fin de son action<sup>77</sup> l'être par soi de son effet même. C'est pourquoi, c'est là [= dans son effet] qu'il se repose, <comme le dit> Genèse [2,2] : « Dieu se reposa de toute œuvre ». Dieu, l'être, et par lui tout être. Une fois acquis et reçu cet être, <dans son effet>, tout agent se repose de toute œuvre et se complait dans son œuvre, selon ce verset de Proverbes 3[,12] : « le père se complait dans son fils »; et Matthieu 3[,17] : « mon fils bien aimé, en qui je me suis complu ». C'est pourquoi le signe de l'habitus acquis est le plaisir pris dans l'action. En effet, tout engendrement souffle l'amour, le repos et la complaisance ou le plaisir, et constitue une certaine trinité, à savoir <celle de> l'engendrant, de l'engendré et du plaisir, de la complaisance ou de l'amour. C'est pourquoi dans l'altération ou la disposition, laquelle précède l'être qu'est la génération, il y a toujours du travail, de la difficulté, de la résistance, du mouvement, de l'inquiétude, <et cela> en raison de l'absence de l'être même, auquel l'agent tend comme à sa fin. Une fois acquis <l'être> par la génération, cesse tout mouvement et s'ensuit le plaisir, l'amour le repos<sup>78</sup>.

### 3.3. Le repos divin et le repos en Dieu

L'immobilité divine est marquée par l'action – non par le mouvement mais par l'acte pur. Dieu est, en tant qu'être, la fin que vise tout mouvement, tout être imparfait. À ce titre, il n'est pas seulement efficient et fin de toutes choses mais également forme de toutes choses. Il est ce qui produit et préserve dans l'être, il est l'être même et il est conséquemment l'achèvement de toutes choses. Dieu est ainsi pour Maître Eckhart ce qui contient en soi toutes choses – non seulement en

---

<sup>76</sup> *Sermo* IV,4 §66 : « timor in amore est amor » (*LW* IV, p.65)

<sup>77</sup> La traduction Lagarrigue et Devriendt rend ici *finem actionis habet per se esse ipsius effectus sui* par « a comme fin de l'action, le fait de posséder, par soi-même, l'être de son propre effet » (p.82). Il nous semble plus adéquat, au vu de la conception eckhartienne de la causalité, de traduire par « l'être par soi de son effet même ». De fait, l'agent, la cause, possède toujours déjà en soi son effet *virtualiter*, c'est-à-dire sur un mode plus parfait. Il semble improbable qu'Eckhart veuille ici dire que l'objectif de la cause soit de posséder ce qu'elle possède déjà. *A fortiori* si l'on tient compte de ce qu'il est ici question de Dieu : comme nous l'avons déjà vu, Dieu n'agit en vue de rien qui lui soit extérieur et donc son action est par nature autotélique. Or, si l'on remplace la traduction Devriendt et Lagarrigue par celle que nous proposons ici, le passage suggère plutôt que chaque agent agit de manière à faire être son effet de manière indépendante – ce qui rejoint l'exemple déjà abordé au chapitre précédent et récurrent dans le corpus eckhartien, du bâtisseur et de la maison.

<sup>78</sup> *In Sap.* §27 : « Ad huius autem evidentiam dicamus et in exemplo quod omne generans et agens universaliter finem actionis habet per se esse ipsius effectus sui. Unde ibi quiescit, Gen. 1 : « requievit » deus « ab omni opere ». Deus esse, et ab ipso omne esse. Quo esse adepto et accepto requiescit ab opere omne operans et complacet sibi in opere, secundum illud Prov. 3 : « pater in filio complacet sibi »; Matth. 3 : « filius meus dilectus, in quo mihi complacui ». Hinc est quod signum generati habitus est delectatio in opere. Omnis enim generatio spirat amorem, requiem et complacentiam sive delectationem, et est quaedam trinitas, generans scilicet, genitum et delectatio, complacentia sive amor. Hinc est quod in alteratione sive dispositione praecedente esse, quod generationem est, semper est labor, difficultas, resistentia, motus, inquietudo propter absentiam esse ipsius, quo tamquam in finem tendit agens. Quo adepto per generationem cessat omnis motus et consequitur delectatio, amor et quies. » (*LW* II, pp.346-347)

tant qu'en lui se trouvent *virtualiter* les formes de chaque chose, mais en tant qu'il est leur lieu : le lieu de leur repos, de la plénitude de leur être. C'est ce lien intime entre les notions de repos et de lieu qu'il nous faut ici explorer. Pour Eckhart, Dieu, en tant que lieu, se définit comme « quelque chose qui contient, entoure, pénètre virtuellement et préserve ainsi<sup>79</sup> » ; il est le *principium generationis*, c'est-à-dire ce qui rend possible l'engendrement d'une forme dans la matière qui lui convient.

Le concept de génération, envisagé selon l'angle microcosmique, se définit par la venue de cette forme filiale dans une matière qui y a été préparée, disposée, à savoir l'âme humaine. Emprunté à la physique aristotélicienne, ce concept s'applique à tous les paliers de l'ordonnement universel, mais trouve son expression la plus pleine dans le concept de Naissance. Envisagée du point de vue macrocosmique, cependant, la *generatio* se rapporte à l'être au sens le plus plein, à l'engendrement et la préservation de toute chose, elle est l'accomplissement, la fin de l'étant puisque « le terme de la génération <prise absolument> est l'être » (*terminus generationis simpliciter est esse*<sup>80</sup>) et que « l'être est le terme de tout devenir » (*esse est terminus omnis fieri*<sup>81</sup>)

Il sera ici question d'exposer la nature du repos divin et les modalités macrocosmiques de la communication dudit repos à la créature qui parvient à l'achèvement de son être-en-mouvement. Nous nous intéresserons dans un premier temps au commentaire de Genèse 2,2 – verset qui joue pour nous le rôle d'échangeur entre les réseaux conceptuels de la *creatio* et de la *generatio* –, avant de nous attarder plus longuement au rôle conceptuel joué par la notion de lieu dans la représentation eckhartienne des rapports entre Dieu et le mobile achevé.

### 3.3.1. Action et repos de Dieu

Si nous considérons le verset de Gen. 2,2 comme un « échangeur » entre les réseaux conceptuels de la *creatio* et de la *generatio*, c'est que le thème de la génération traverse de part en part son commentaire – commentaire d'un texte qui, en première intention aurait plutôt à voir avec l'ordre macrocosmique qu'avec l'ordre microcosmique. En effet, la notion du repos de Dieu se pose pour Eckhart – comme cela apparaîtra probablement déjà clairement au lecteur – indissociablement de

---

<sup>79</sup> *Sermo V,3 §51 (LW IV, p.48)*

<sup>80</sup> *In Gen. I §55*

<sup>81</sup> *Prol. Gen. §19*

celle du repos de l'homme, dont il est la condition de possibilité. De fait, Dieu ne se contente pas d'être lui-même en repos : il confère également à toute chose son repos<sup>82</sup>; or, ces deux fonctions de l'être divin ne peuvent se penser l'une sans l'autre.

L'argument établissant le repos de Dieu est développé au §143 du commentaire à la Genèse :

Je démontre la première de ces <affirmations<sup>83</sup>>, en ce qui a trait à l'une et l'autre de ses parties, par un unique argument syllogistique, qui est le suivant. L'être est ce qui <se repose> en soi seul et qui seul se repose; de plus, l'être même et lui seul donne le repos <aux autres choses> et fait que se reposent en lui et en lui seul toutes les choses qui viennent après lui. La mineure <du syllogisme> ressort de <ce que nous avons établi> dans l'*Œuvre des propositions* et dans le *Prologue général* <à l'*Œuvre Tripartite*>. Je démontre la majeure ainsi : l'être, en tant qu'il est premier et par conséquent immobile (parce qu'avant tout mobile se trouve préalablement un immobile), est en repos. De plus, l'être même, en tant qu'il est <ce qu'il existe de> suprême et par conséquent de plus parfait, est immobile et repos. La raison en est que « le mouvement est l'acte des <étants> imparfaits. Il ressort ainsi que l'être même est en repos et repose en soi-même, et non pas en un autre; d'une part parce qu'en lui sont toutes choses, et d'autre part parce qu'en dehors de l'être même est de toutes façons le néant. Ainsi, l'être même se repose en soi-même seulement, et, de plus, seul, il se repose en lui-même<sup>84</sup>.

L'argument se laisse ainsi synthétiser :

- P1. L'être est ce qui se repose en soi-même seulement et lui seul repose
- P2. L'être même et lui seul donne le repos et fait que chaque chose qui lui est inférieure se repose en lui et en lui seul
- P3. Or, Dieu est l'être même, et lui seul <est l'être même<sup>e</sup>>
- C. Donc, Dieu se repose en soi et fait que chaque chose se repose en lui-même<sup>e</sup>

La mineure de ce syllogisme (P3) est, nous dit Eckhart, démontrée dans le prologue de l'œuvre tripartite et, de manière générale, par cet *Opus Propositionum* perdu. Pour les fins de notre étude, cette proposition, formulation alternative de l'*Esse est deus*<sup>85</sup>, a été suffisamment établie par le second chapitre de la présente étude.

---

<sup>82</sup> *In Gen.* I §145

<sup>83</sup> *In Gen.* I §142: « Premièrement, de quelle manière Dieu et lui-même seul se repose et se repose en soi-même; de plus lui seul donne le repos et que chaque chose qui vient après lui <dans l'être> se repose, et c'est en lui et seulement en lui que se reposent toutes choses. » (« Primo, quomodo deus et ipse solus quiescit et in se ipso solo quiescit, rursus ipse et solus ipse dat requel et requiescere facit omnia, quae citra sunt, et in ipso solo quiescunt omnia. » (*LW*, p.296))

<sup>84</sup> *In Gen.* I §143: Primum istorum quantum ad utramque partem declaro unica ratione syllogistica quae est ista. Esse est quod in se ipso solo et ipsum solum quiescit, et rursus ipsum esse et solum ipsum esse dat quietem et facit in se ipso et solo ipso quiescere omnia quae citra ipsum sunt. Sed deus est ipsum esse et solus ipse. Igitur deus in se quiescit et in se quiescere facit omnia. Minor apparet supra ex Opere Propositionum et in Prologo Generali. Maiorem sic declaro: esse, utpote primum et per consequens immobile, quia ante omne mobile prius est immobile, quiescit. Rursus ipsum esse, utpote supremum et per consequens perfectissimum, immobile est et quietum. Ratio est quia « motus est actus imperfecti ». Patet igitur quod esse ipsum quietum est et quiescit in se ipso, non in altero, tum quia in ipso sunt omnia, tum quia extra ipsum esse utique nihil est. Igitur ipsum esse quiescit in se ipso solo, et rursus solum in se ipso quiescit. Patet hoc ex praemissis, eo scilicet quod nihil aliud sit primum aut perfectissimum. » (*LWI*, p.297)

<sup>85</sup> *Prol. Op. Prop.* §1 *sqq.*



Ce sont les propositions P1 et P2 (que nous avons distinguées l'une de l'autre mais qui constituent ensemble la majeure du syllogisme) qui méritent d'être ici discutées. Principalement, la démonstration de la majeure du raisonnement repose sur la conception eckhartienne – physicaliste – de la différence ontologique; une conception découlant de l'opposition complémentaire détaillée au premier chapitre, entre le mouvement et sa fin. Dieu y apparaît comme le nécessaire être immobile sous-jacent à l'être mobile qui en découle. Liant primauté, immobilité et perfection, le commentaire s'autorise d'un axiome aristotélicien issu de *Physique* III,1 et *De anima* III,6, et que nous avons déjà rencontré : *motus est actus imperfecti*<sup>86</sup>. Les choses imparfaites qui sont mobiles, sont mues, comme nous l'avons vu plus haut, par un objet désiré qui leur est extérieur, qui est leur fin et leur bien. Pour Eckhart, ce bien et cette fin ne peuvent être qu'identiques à l'être lui-même : ce qui fait être et maintient dans l'être est par définition ce qu'il y a de meilleur. Ce qui est développé par Eckhart est le thème déjà observé en *Confessions* I,1, de l'inquiétude de l'étant et de l'immobilité de Dieu. Eckhart, cependant, lie intimement ces considérations sur le trouble de l'existant mobile à la conceptualité physique aristotélicienne qui, précisément, lui sert à expliquer l'apaisement moral que l'homme trouve en Dieu. Eckhart associe le trouble moral au mouvement physique et fondant, en retour, sa compréhension de « l'étant moral » dans sa conception de l'être mobile – fondant donc sa morale dans une connaissance de la nature du mouvement, du mouvement de la nature.

Par ailleurs, Eckhart justifie également la formulation du verset lui-même à l'aide d'une observation sur la nature, doublée d'une référence à l'aristotélisme – plus précisément à *De Generatione et corruptione* I,7 :

De plus, nous voyons clairement que toute chose agissant dans l'art et la nature se repose une fois que son œuvre a acquis l'être. Le bâtisseur se repose lorsque la maison a acquis l'être; dès, en effet, que la maison est et possède son être-maison. Et il en va ainsi des autres choses. En effet, lorsque l'habitus est présent, le mouvement se calme, comme le dit le Philosophe<sup>87</sup>.

L'emprunt d'un axiome au *De generatione et corruptione* n'est pas anodin : Eckhart décrit le repos divin par une proposition physique, une proposition sur l'acquisition de l'acte par la matière disposée à le recevoir et, de manière générale, sur la nature de la relation existant entre agent et patient :

---

<sup>86</sup> *In Gen.* I §143, *LWI*, p.217

<sup>87</sup> *In Gen.* I §145: Adhuc videmus manifeste quod omne operans in arte et natura quiescit adepto esse sui operis. Domificator quiescit siquidem adepto esse domus. Statim enim ut domus est, et habet esse domus, sic et in aliis. Praesentibus enim habitibus quiescit motus, ut dicit Philosophus. (*LWI*, p.298)

Car l'agent une fois présent, le patient devient quelque chose de lui, mais, les états une fois présents, il ne devient plus, il est déjà. Or les formes et les fins sont des sortes d'états et c'est la matière, en tant que matière, qui est passive. Ainsi donc, le feu contient le chaud engagé dans la matière, mais si un chaud pouvait exister séparé de la matière, ce chaud ne pâtirait d'aucune façon<sup>88</sup>.

Par ailleurs, *DGC I,7* est également cité dans le *Prologue général à l'œuvre tripartite* dont Eckhart affirme au §143 qu'il établit la mineure de son raisonnement :

Or, Dieu, en tant qu'il est l'être est aussi le commencement, est aussi « le principe et la fin ». En effet, de même qu'avant l'être il n'y a rien, de même, après l'être il n'y a rien, puisque l'être est le terme de tout devenir. Ce qui est, en tant que tel, ne devient pas et ne peut devenir. C'est pour cela qu'une fois les habitus présents, le mouvement s'arrête. En effet, ce qui est une maison ne devient pas une maison, bien qu'il soit possible que cela blanchisse et <subisse quelque mouvement> de ce type; mais cela se fait <uniquement> en tant que <ladite chose> n'est pas <déjà> blanche<sup>89</sup>.

La résonance conceptuelle et les citations communes de ces deux lieux textuels permettent de souligner la présence d'un réseau entre Gen. 2,2, Apoc. 1,8, *DGC I,7* et l'axiome *motus est actus imperfecti*.

Le mouvement, en tant qu'il est un type d'être intimement lié à la passion (puisque tout être mobile est un être qui se meut vers quelque chose et qui a été mis en mouvement par quelque chose) – le mouvement, donc, est l'opposé de l'être qui, lui ne peut pâtir. L'être divin est en repos parce qu'il ne subit rien et agit à tous égards. Repos et action sont ainsi synonymes dans la mesure où l'action divine est une pure action sans passion :

Il faut donc savoir que Dieu, cessant <d'opérer> ne cesse pas, et c'est en ne se reposant pas – ou en opérant – qu'il se repose. La raison en est que l'opérer de Dieu est son être; or, le repos est de la raison de l'être, dans la mesure où l'être même et lui seul est repos et repose toute chose, comme il a été montré plus haut<sup>90</sup>.

Or, une telle conception du lien entre repos et action rejoint certains développements de l'*Expositio libri Sapientiae* dont il a été question plus haut. La notion de « suavité », en effet, nous procure certaines clés permettant d'appuyer le lien intime entre action et repos. Le tourment est causé – et

---

<sup>88</sup> Aristote, *De la génération et de la corruption* 324b17-20, Trad. Tricot, Paris, Vrin, 2005, p.90

<sup>89</sup> *Prol. Gen.* §19 : « Deus autem, utpote esse, et initium est et 'principium et finis'. Sicut enim ante esse est nihil, sic post esse nihil, quia esse est terminus omnis fieri. Quod enim est in quantum huiusmodi non fit nec fieri potest. Propter quod praesentibus habitibus cessat motus. Quod enim est domus, non fit domus, licet possit dealbari et huiusmodi, sed hoc est, in quantum non est alba. » (*LWI*, pp.163-164)

<sup>90</sup> *In Gen.* I §181: « Notandum ergo quod deus cessando non cessat et non quiescendo sive operando quiescit. Ratio est, quia operari dei est suum esse; quies autem est de ratione esse, quin immo ipsum esse est quies et quietans omnia et ipsum solum, ut ostensum est supra. » (*LWI*, p.324)

c'est là, comme nous le verrons<sup>91</sup>, l'une des marques de l'impact laissé sur la pensée eckhartienne par sa compréhension de l'éthique aristotélicienne – le tourment, donc, est notamment causé par l'éloignement vis-à-vis de l'être; la créature caractérisée par cet éloignement souffrira pour cela de l'imposition extérieure de l'acte divin. Plus l'homme est éloigné de Dieu, plus il le craindra et plus il souffrira de l'être divin, lequel lui semblera absolument extérieur :

Aussi, on pourrait encore dire et distinguer qu'il « s'étend du terme au terme avec force » selon la raison de l'efficient, tandis qu'il « dispose toutes choses suavement » sous la raison de la cause formelle. Il faut ici noter que toute action de l'efficient est lourde et pénible pour son passif, jusqu'à ce que lui soit conférée une certaine puissance et qu'il en soit imprégné; par cette puissance inhérente il coopère formellement à son agent ou son efficient. « En effet, le violent est ce dont l'agent est extérieur, ne conférant pas sa puissance au passif », comme le dit le Philosophe au livre III des *Éthiques*. Et plus le passif est disposé et mû doucement, plus ce que lui imprègne l'efficient devient intime au passif et à la forme du passif. Et c'est là la raison pour laquelle un mouvement violent est réticent <à se diriger> vers sa fin<sup>92</sup>, tandis <qu'un mouvement> naturel tend à sa fin. En effet, la nature est la force insérée dans les choses<sup>93</sup>.

La suavité et l'intimité sont deux caractéristiques fondamentales de l'être et donc de la forme. La forme acquise, l'habitus acquis, pour la créature, est synonyme de repos, là où l'habitus en cours d'acquisition est synonyme de tourment. Nous reviendrons abondamment sur l'application des axiomes ici évoqués de l'éthique aristotélicienne, à la conception eckhartienne de la béatitude; qu'il suffise ici de souligner le lien entre suavité et causalité formelle – un lien qui a pour conséquence d'associer intériorité, acte, repos et perfection en un seul et même concept : l'être, l'*esse absolute*.

---

<sup>91</sup> *Infra*, chapitre 6

<sup>92</sup> La traduction Lagarrigue et Devriendt propose ici de rendre *motus violentus in fine remittitur* par « le mouvement violent tend à s'affaiblir vers la fin », ce qui, sans l'ombre d'un doute, présente le double avantage de rendre adéquatement en français le jeu eckhartien sur le double sens – physique et téléologique – de la notion de fin, et de proposer une traduction du verbe *remittor* qui respecte son sens littéral. Pourtant, le contexte du §169 nous semble justifier une traduction qui gomme ce jeu sur le double sens et qui s'éloigne du sens premier du verbe employé. De fait, ici, ce que veut exprimer Eckhart est l'idée selon laquelle le mouvement imposé de l'extérieur est pénible, difficile pour la chose mue ; pour cette raison ce type de mouvement est caractérisé par une certaine résistance vis-à-vis de sa fin. Notre traduction semble avoir pour avantage de souligner le sens éthique de la proposition – un sens qui est certainement présent à l'esprit d'Eckhart, compte tenu de la citation qui est faite, quelques lignes plus haut, au livre III de l'*ÉN*.

<sup>93</sup> *In Sap.* §169: « Posset etiam breviter dici et distingui quod *attingit a fine usque ad finem fortiter* in ratione efficientis, *disponit autem omnia suaviter* sub ratione causae formalis. Ubi notandum est quod omnis actio efficientis gravis est et molesta ipsi passo, quousque ipsi conferatur vis aliqua et imprimatur, qua vi cooperetur formaliter inhaerente ipsi suo agenti sive efficienti. « Violentum enim est, cuius agens est extra, non conferens vim passo », ut ait philosophus III *Ethicorum*. Et tanto disponitur passum et movetur suavius, quanto id quod imprimit efficiens fit passo intimius et forma passi. Et haec est ratio, propter quam motus violentus in fine remittitur, naturalis vero in fine intenditur. Natura enim est vis insita rebus. » (*LW* II, p.505)

Par ailleurs, cette conception de la suavité de l'action divine, d'un Dieu *semper agens, semper quietus*<sup>94</sup>, fonde pour Eckhart la compatibilité sémantique de Gen. 2,2 et Jean 5,17 (*Pater meus usque modo operatur, et ego operor*) : le repos de Dieu est celui de l'être achevé, de l'être qui agit de manière « suave » plutôt que contrainte, forcée, timorée – mais de l'être qui, en tant qu'il est, agit néanmoins et agit même au sens le plus plein. Gen. 2,2 est donc absolument compatible avec Jean 5,17 qui, selon Eckhart, appuie l'idée de la création continue :

Or, il pourrait être dit, et cela est vrai, au sujet de l'œuvre de création et de toute œuvre, que Dieu le Père lui-même œuvre jusqu'à aujourd'hui ; « en effet, il n'a pas créé <le monde> pour s'en détourner » ou a arrêté, mais il a créé de telle manière qu'il crée aussi maintenant. La raison en est qu'il est lui-même « fin et principe » <selon> le premier et le dernier <chapitre> de l'Apocalypse : s'il est fin, il a créé; s'il est principe, il crée. Et cela est ce qui est dit en Genèse 1[1] : « il créa au commencement »<sup>95</sup>.

De plus, puisque là, la fin est le commencement, ce qui est achevé commence toujours et ce qui est né naît <toujours>. Donc Dieu a créé toutes choses de telle sorte qu'il ne manque pas de créer mais crée toujours et commence <toujours> à créer, <selon> Jean 5[17] : « mon père opère jusqu'à aujourd'hui, et j'opère aussi »; et Augustin : « il n'a pas fait <le monde> pour s'en détourner » etc. En effet, les créatures sont toujours dans le devenir et le principe de leur création. Et c'est ce que dit <l'Écriture> : « Dans le principe, Dieu créa le ciel et la terre ». En effet, par cela même qu'il achève et termine, il commence, puisque la fin est le commencement, et là où il commence, il finit et achève, puisque le commencement est la fin, <selon> l'Apocalypse au premier et au dernier <chapitre><sup>96</sup>.

Cinquièmement : Dieu se repose *de la totalité de son œuvre*, c'est-à-dire de telle sorte qu'il ne crée plus l'univers <dans sa totalité>, bien que toujours, jusqu'à aujourd'hui, il opère et coopère quotidiennement ceci ou cela : « mon Père, jusqu'à aujourd'hui, agit, et j'agis aussi ». <Il en va> ainsi aussi du bâtisseur, qui cesse de construire la maison <prise comme> tout <lorsqu'elle est achevée> mais opère pourtant en corrigeant <une imperfection dans> telle ou telle partie que ce soit de cette même maison<sup>97</sup>.

<sup>94</sup> *Confessions* I.iv.4

<sup>95</sup> *In Ioh.* §411 : Posset tamen dici quod et hoc verum est de opere creationis et universaliter de omni opere, quod ipsum deus pater usque modo operatur; « non enim creavit et abiit » aut cessavit, sed sic creavit quod et creat modo. Ratio est, quia ipse « finis et principium », Apoc. 1 et ultimo : si finis, creavit, si principium, creat. Et hoc est quod Gen. 1 dicitur : « in principio creavit ». (*LW* III, p.349) Nous choisissons ici de rendre *in principio* par « au commencement » plutôt que par « dans le principe » comme nous l'avons fait autre part, puisqu'il est question au §411 d'établir puis de réfuter l'opposition que l'on pourrait être tenté, de manière erronée, d'appliquer à l'opération divine, entre le maintenant et le commencement; le contexte, donc, appelle une lecture temporelle du *in principio* de Gen. 1.

<sup>96</sup> *Prol. Gen.* §21 : « Rursus etiam quia finis ibi est principium, semper perfectum incipit et natum nascitur. Sic ergo deus creavit omnia, quia creare non desiit, sed semper creat et creare incipit, Ioh. 5 : « pater meus usque modo operatur et ego operor »; et Augustinus : « non fecit atque abiit » etc. Semper enim creaturae sunt in suae creationis fieri et principio. Et hoc est quod ait : *in principio creavit deus caelum et terram*. Eo enim quo perficit et finit, incipit, quia finis est initium, et quo incipit, finit sive perficit, quia initium est finis, Apoc. primo et ultimo. » (*LW* I, p.165)

<sup>97</sup> *In Gen.* I §154 : « Quinto : deus quiescit *ab universo opere*, scilicet ut non creet amodo universum, quamvis semper usque modo cotidie operetur et cooperetur hoc aut illud, secundum illud : « pater meus usque modo operatur ». Sic et domifactor cessans a domo tota facienda operatur tamen emendando hanc aut illam partem aliquam ipsius domus. » (*LW* I, p.304) Nous choisissons de rendre *emendando* par « corrigeant » afin de faire ressortir le double sens du verbe employé, qui évoque autant la réparation de la maison dont il est question dans l'exemple, que la correction d'une erreur ou d'une imperfection, telle qu'on peut l'entendre au sens moral.

S'il faut en croire les extraits ici rapportés, la création continue concerne la *recreatio* à laquelle est ordonnée la *creatio* : Dieu a fait le monde dans sa totalité en un seul acte créateur immédiat, mais il ne s'est pas, par après, détourné de ce monde, selon ce que lit Eckhart dans les *Confessions*<sup>98</sup>; plutôt, à l'image du bâtisseur, Dieu redresse et corrige localement ce qui mérite d'être perfectionné. La création continue sert, pour Eckhart, à intégrer dans l'appareillage macrocosmique (méta-)physicaliste la réalité microcosmique de la pertinence, pour l'individu, de l'Incarnation : elle permet d'expliquer de quelle manière Dieu, ayant créé la totalité, ne s'est pas uniquement intéressé à la totalité en tant que telle mais y est venu personnellement, s'est fait chair pour recréer l'individu et naître dans l'âme humaine pour la mener à son achèvement le plus plein.

Or, les trois extraits cités ici permettent de lier *Confessions* I.i.1, *Confessions* IV.xii.18, Genèse 2,2 et Jean 5,17 et Apocalypse 1,8. Ce qui en ressort est l'idée d'un Dieu omni-englobant dont l'être est cause efficiente, formelle et finale de toute chose (conformément à la lecture eckhartienne de Rom. 11,36), donnant l'être à toutes choses – un être purement formel qui n'est, conséquemment, pas divisible (étant donné pleinement et de manière immédiate, et dans un instant créateur unique), mais qui est néanmoins en mouvement vers sa pleine réalisation.

Nietzschéen avant la lettre, Eckhart, décrivant l'être de la créature, décrit un être en chemin, cherchant la voie qui lui permettra de « devenir ce qu'il est ». Cette voie est celle du Christ, du Fils-Image ; s'engendrant dans l'âme, le Fils accomplit en l'individu dés-individué l'être de l'espèce humaine, menant l'homme à son lieu propre, qui le préservera dans l'être :

De plus, treizièmement: toute chose localisée par une autre, est inquiète en-dehors de son lieu, a soif de son lieu, et se repose en son lieu. Or, le ciel n'est pas localisé par autre chose, mais est plutôt le lieu qui localise toutes choses. Il est mû en son lieu, et son mouvement est vie, et son être est son être-mû; que s'il n'était mû, il ne serait pas le ciel. Donc, en disant que Dieu se repose *en toute œuvre*<sup>99</sup>, <ce verset> nous apprend deux choses : premièrement, que Dieu est le lieu de toutes choses, en dehors duquel toutes choses sont inquiètes et en lequel seulement se reposent toutes choses, selon ce passage du premier livre des *Confessions* d'Augustin : « notre cœur est inquiet jusqu'à ce qu'il ne se repose en toi ». Deuxièmement, <le verset> enseigne <ceci> : puisqu'il est le lieu de toutes choses, il opère en soi-même et

---

<sup>98</sup> *Confessions* IV.xii.18

<sup>99</sup> Bien que le texte du verset dise *ab universo opere*, Eckhart introduit au §166 (*LW* I, p.312) une équivalence qu'il développe au cours des paragraphes suivants, entre « *ab opere quiescere* » et « *in opere quiescere* ». Cette équivalence repose sur l'omniprésence de l'être divin, pour lequel être dans les choses créées et être hors des choses créées se confondent en une contradiction sursumée par l'unité absolue de l'être; il s'agit là d'une conséquence de l'absolutisme ontologique traité au chapitre précédent.

meut toutes choses, et pour lui, opérer – non pas être-opéré –, c'est être et vivre pour lui et pour chaque chose, c'est-à-dire pour l'univers<sup>100</sup>.

C'est cette notion de Dieu-lieu et la manière dont elle interagit avec celle de repos ici exposée, qu'il nous faut désormais aborder afin de trouver dans son développement le point de basculement de la physique à la métaphysique et du macrocosmique au microcosmique, le lieu divin étant à la fois ce vers quoi se meut tout l'étant et ce vers quoi se meut l'homme cherchant à faire naître en soi le Fils.

### 3.3.2. Dieu terme du mouvement et lieu du mû

Une chose existe dans sa forme : elle existe dans ce en quoi elle se meut et dans ce qui constitue l'achèvement de son être, son être le plus plein. Si la pensée eckhartienne peut sembler ici opérer en quelque sorte un renversement de ce qui nous paraîtrait intuitif, cette conception de l'inhésion peut pourtant trouver ses sources en *Métaphysique* V, 23 (1023a15). La définition qui est donnée de l'« avoir » conçoit en effet celui-ci d'une manière qui le rapproche conceptuellement de l'être-dans : *Et in aliquo autem esse simili modo dicitur et consequenter ipsi habere*<sup>101</sup>. On dit en effet que le contenant « a » ou « possède » le contenu, de même qu'on dit que le tout « possède » ou « a » une partie<sup>102</sup>. Cette équivocité de la catégorie de possession lie pourtant conceptuellement, de par cette relation qu'ils ont en commun, le rapport du contenant au contenu, et celui du tout à la partie. Or, pour Eckhart, le tout, c'est-à-dire l'être<sup>103</sup>, peut-être dit au sens le plus plein avoir en soi sa partie, c'est-à-dire ce qui est de l'ordre de l'accident, du matériel, du passif et, de manière générale, de l'être dépendant; c'est en ce sens qu'il faut interpréter l'affirmation trouvée dans le sermon latin VI,3 et in *Sap* §41-42 :

*Celui qui demeure*, non dans le passage ou la passion, mais qui demeure en tant que qualité passible, selon ce verset : « le Père demeurant en moi agit ». Deuxièmement, note : *celui qui demeure dans la charité*, dans la dilection du bien pris absolument, non s'abaissant à telle ou

---

<sup>100</sup> *In Gen.* I §172 : « Rursus decimo tertio : res omnis locata ab alio extra locum suum inquieta est, locum sitit et in loco suo quiescit. Caelum autem non locatum ab alio, sed locus potius locans omnia. Ipsum in loco suo movetur, et motus suus vita est, et esse est sibi moveri; quod si non moveretur, non esset caelum. Dicens ergo deum quiescere *in omni opere* duo docet: primo, quod deus est locus omnium, extra quem inquieta sunt omnia et in quo solo quiescunt omnia, secundum illud Augustini *Confessionum* I: « inquietum est cor nostrum, donec requiescat in te ». Secundo docet: cum sit locus omnium, in se ipso operatur et movet omnia, et sibi operari – non operatum esse – est esse et vivere sibi et singulis omnibus, scilicet universo. » (*LWI*, p.317)

<sup>101</sup> Aristoteles latinus XXV 3.2 *Metaphysica* V,23 (p.118)

<sup>102</sup> « [...] sic autem et totum habet partes. » (*Ibid.*)

<sup>103</sup> *Utrum in corpore christi morientis in cruce remanserint formae elementorum* §2 : « Esse est totius et non partis » (*LWV*, p.78)

telle chose bonne, selon cette citation d'Augustin, issue du livre VIII de *La trinité* : « demeure dans le premier rayon lui-même, si tu le peux ». Troisièmement, il faut savoir qu'il dit : *celui qui demeure dans la charité*. En effet, dans les réalités corporelles, la blancheur <par exemple> est dans le corps, tandis que dans les réalités spirituelles, inversement, le juste est dans la Justice même. C'est pourquoi, selon les ignorants, l'âme est dans le corps, tandis que – et cela est plus vrai – selon les sages, le corps est dans l'âme. Donc, la substance de l'âme se rapporte eu égard à la charité comme un accident <eu égard à sa substance> : « parvenez<sup>104</sup> jusqu'à lui et vous serez éclairés ». Demeure la charité, la vérité, la bonté, tandis que l'âme y parvient et s'en éloigne, selon ce passage d'Isaïe 30[18] : 'il attend de vous étendre sa miséricorde'<sup>105</sup>.

Il faut savoir que cette proposition, <la justice est éternelle et immortelle>, est absolument vraie de toute justice, universellement, comme elle le dit. En effet, il faut savoir qu'il en va entièrement différemment et de manière opposée des accidents corporels – par exemple la blancheur, la saveur et les choses de ce type – et des perfections spirituelles. En effet, les <propriétés> corporelles se corrompent et cessent d'être une fois leurs sujets corrompus. Et la raison en est qu'il reçoivent l'être et l'être-un – et par conséquent l'être-divisé et nommé, comme il a été dit plus haut au sujet des parties de l'univers – à partir de leur sujet, par leur sujet et dans leur sujet; et par conséquent, elles sont postérieures à leur sujet. Or, les perfections spirituelles, pour la même raison déjà évoquée, se comportent de manière entièrement opposée. En effet, elles ne reçoivent aucunement l'être de leurs sujets, et par conséquent <elles ne reçoivent> pas non plus la division ni le nombre ni l'arrêt de l'être [...] Or, à l'inverse, de telles perfections, à savoir la justice, la sagesse et <d'autres qui leur sont> semblables, ne reçoivent d'aucune manière quelque <être> que ce soit de leur sujet; plutôt, elles donnent au sujet tout son être en tant que tel, comme cela ressort dans <le cas de> la justice et du juste. C'est pourquoi de telles perfections ont priorité sur leurs sujets et sont antérieures à leurs sujets et ne sont pas à proprement parler dans leurs sujets, ni ne reçoivent leur être dans leurs sujets à proprement parler; mais à l'inverse, les sujets sont en elles, <selon> Éphésiens 3[17] : « enracinés et fondés dans la charité », et reçoivent l'être, en tant que tel, dans celles-ci comme dans leurs supérieurs. Par exemple : le juste en tant que tel reçoit tout son être de la justice même, de telle sorte que la justice est véritablement parent et père du juste, et que le juste en tant que tel est ainsi progéniture engendrée et fils de la justice, comme je l'ai noté au sujet de ce verset de l'Épître aux Éphésiens 3[15] : « à partir de qui toute paternité dans le ciel et sur la terre ». Or, une fois de plus, un exemple manifeste <de cela> se trouve dans <la relation> du corps et de l'âme. En effet, nous avons usage de dire que l'âme est dans le corps, alors que,

<sup>104</sup> Nous traduisons ici *accedite* par « parvenez » dans un souci de maintenir le sens original du verset cité, mais le contexte de la citation nous semble suggérer un jeu sur la proximité d'*accedo* (« parvenir ») et d'*accido* (« échoir », au sens où l'accident « échoit » à la substance). De fait, Eckhart joue souvent sur la proximité morphologique des termes qu'il emploie pour induire des arguments étymologiques (comme dans le cas de la triade *homo-humo-humilitas*) ou pour fonder des concepts (comme dans le cas de la notion d'*adoptio*, qui doit explicitement être rapprochée de celle d'*adeptio* : l'homme, en vertu de la grâce d'adoption qu'il a reçue, peut acquérir la forme christique). La proximité morphologique d'« *accedite* » et « *accidite* » pourrait ainsi suggérer une proximité conceptuelle : « parvenir » en Dieu serait ainsi l'équivalent d'« échoir » à Dieu. Cette idée semble par ailleurs s'inscrire adéquatement dans le cadre de la théorie eckhartienne de l'analogie.

<sup>105</sup> *Sermo* VI,3 §62 : « *Qui manet*, non in transitu aut passione, sed manet ut passibilis qualitas, secundum illud : « pater in me manens ipse facit opera ». Secundo nota: *qui manet in caritate*, in dilectione boni simpliciter, non descendens ad hoc aut illud bonum, secundum illud Augustini VIII *De trinitate* : « in ipso primo ictu mane, si potes ». Tertio notandum quod ait: *qui manet in caritate*. Nam in corporalibus albedo est in corpore, in spiritualibus et converso iustus est in ipsa iustitia. Unde secundum idiotas anima est in corpore, secundum sapientes verius est corpus in anima. Substantia ergo animae se habet respectu caritatis ut accidens : « *accedite ad eum et illuminamini* ». Manet caritas, veritas, bonitas, anima accedit et recedit, secundum illud Is. 30 : « *exspectat, ut misereatur vestri* ». » (*LW* IV, pp.60-61)

cependant, selon la vérité, c'est plutôt le corps qui est dans l'âme et c'est elle qui donne l'être au corps. C'est pourquoi une fois le corps de l'homme corrompu, l'âme ne se corrompt pas, dans la mesure où elle n'est pas immergée dans la matière. En effet, une fois corrompus les premiers ou les causes antérieures, le causé et le postérieur se corrompra toujours; et non l'inverse Et c'est cela qui est dit ici : *la justice est éternelle et immortelle*<sup>106</sup>.

De ces deux extraits ressort une même idée : ce qui contient, au sens le plus vrai, est ce qui confère l'être; une chose est « dans » ce qui la fait être. Or, rien ne fait être plus que la forme elle-même. La pensée d'Eckhart à ce sujet repose sur le syllogisme suivant :

- P1. Ce qui se meut, se meut vers une fin
- P2. Ce qui se meut vers une fin se meut dans cette fin
- P3. La cause formelle et la cause finale d'une chose sont identiques
- C. Ce qui possède un être en mouvement existe en se mouvant dans sa forme

Cette doctrine particulière de l'inhésion, qui fait de la forme le contenant et de la matière le contenu, s'inscrit dans le cadre de la pensée eckhartienne du lieu, que l'on a pu rattacher à une certaine tradition néoplatonicienne – hermétique, dionysienne ou érigénienne<sup>107</sup> – (pour laquelle

---

<sup>106</sup> *In Sap.* §41-42 : « Notandum quod haec propositio <Iustitia enim perpetua est et immortalis> simpliciter vera est de omni iustitia universaliter, sicut sonat. Sciendum enim quod omnino aliter se habet et opposito modo de accidentibus corporalibus, puta albedine, sapore et huiusmodi, et aliter de perfectionibus spiritualibus. Corporalia enim corruptuntur et desinunt esse corruptis subiectis. Et est ratio, quia accipiunt esse et unum esse, per consequens autem divisum esse et numerum, ut dictum est supra de partibus universi, a subiecto, per subiectum et in subiecto, et per consequens sunt posteriora subiectis. Spiritualis autem perfectiones per eandem rationem iam dictam omnino se habent opposito modo. Ipsae enim in nullo prorsus accipiunt esse a subiectis, et per consequens nec divisionem nec numerum nec desitionem [...] E converso autem huiusmodi perfectiones, puta iustitia, sapientia et similia, in nullo penitus accipiunt quidquam sui a subiecto, sed potius dant subiecto totum suum esse in quantum huiusmodi, ut patet in ipsa iustitia et iusto. Propter hoc huiusmodi sunt priora suis subiectis et anteriora subiectis nec sunt proprie in subiectis nec accipiunt esse in subiectis proprie, sed e converso subiecta sunt in ipsis, Eph. 3: « in caritate radicati et fundati », et accipiunt esse, in quantum huiusmodi, in illis tamquam in prioribus. Exempli gratia : iustus ut sic totum suum esse accipit ab ipsa iustitia, ita ut iustitia vere sit parens et pater iusti et iustus ut sic vere ita proles genita et filius iustitiae, sicut notavi super illo: « ex quo omnis paternitas in caelo et in terra », Eph. 3. Adhuc autem exemplum manifestum est in corpore et anima. Dicimus enim usualiter animam esse in corpore, cum tamen secundum veritatem potius corpus sit in anima et ipsa det esse corpori. Propter quod corrupto ipso corpore hominis non corrumpitur anima, prout non est imersa materiae. Semper enim corruptis primis sive prioribus causalibus corrumpuntur posterior et causata, non e converso. Et hoc est quod hic dicitur: *iustitia perpetua est et immortalis.* » (*LW* II, pp.362-364)

<sup>107</sup> SCHWARZ, Y., « 'Ecce est locus apud me' : Maimonides und Eckharts Raumvorstellung als Begriff des Göttlichen » in J. Aertsen (hrsg.), *Raum und Raumvorstellungen im Mittelalter*, Miscellanea Mediaevalia 25, de Gruyter, 1998, p.357. Par ailleurs, toute approche qui prétendrait reconduire une opposition forte entre aristotélisme et néoplatonisme se rendrait coupable d'anachronisme, dans la mesure où : 1. Plusieurs sources que nous serions tentés de considérer « néoplatoniciennes » étaient pour Eckhart des sources proprement « philosophiques » et à cet égard n'étaient aucunement perçues par notre auteur comme s'inscrivant en rupture avec l'aristotélisme. On l'aura compris, la pensée eckhartienne est syncrétique; pour Eckhart, si une source présente une proposition vraie, elle ne peut entrer en conflit, fondamentalement, avec une autre source qui présente une proposition vraie; 2. Les penseurs néoplatoniciens eux-mêmes n'auraient reconnu aucune dichotomie entre l'aristotélisme et le platonisme, hiérarchisant plutôt ces deux discours scientifiques, le premier constituant un discours sur les « petits mystères » et le second un discours sur les « grands mystères » (« Les néoplatoniciens ne voient en Aristote qu'un chemin vers Platon. On ne saurait, à leurs yeux, traiter au début d'un *cursus* ascendant, un problème que seule la philosophie des *Dialogues* permet de résoudre. Il n'y a donc pas pour eux d'inconséquence à le poser pour en réserver la solution : cette *réserve*



le lieu est quelque chose d'immatériel), de même qu'au *Dux neutrorum*, (avec lequel la conception eckhartienne entretient des relations intimes, comme l'a mis en relief Yosef Schwarz<sup>108</sup>) ; il nous semble cependant possible de trouver les éléments fondateurs de celle-ci à l'état germinal dans certaines pistes esquissées par la physique céleste d'Aristote. De fait, elle suppose<sup>109</sup> certains développements aristotéliens sur le lieu – des développements, plus précisément, que l'on peut retrouver en *Physique IV*,1-5.

Pour nous, c'est moins la réponse aristotélienne à la question de la nature du lieu, que certains arguments soulevés par les cinq premiers chapitres de *Physique IV*, qui seront dignes d'intérêt. En effet, si Aristote conclut son étude par l'affirmation selon laquelle le lieu est le propre du mobile corporel<sup>110</sup>, plusieurs opinions discutées par le Stagirite semblent jouer un rôle dans le développement de la position eckhartienne, faisant de Dieu le lieu par excellence. En effet, la possibilité, évoquée (puis rejetée) en *Physique IV*,2, d'un lieu identifié à la forme en raison de son caractère « enveloppant<sup>111</sup> » – c'est-à-dire limitant et donc déterminant. De la forme, le lieu a selon Aristote le caractère délimitant<sup>112</sup> – aspect n'échappe pas à Eckhart. Ainsi, bien que Dieu soit l'être indéterminé, il se présente, en tant qu'il est lieu, comme le *principium generationis*, c'est-à-dire comme le principe qui engendre une certaine forme dans l'âme humaine. Or, il importe, pour comprendre l'optique de notre argument, de comprendre de quelle manière la pensée eckhartienne distingue la notion de détermination de celle de limite : la détermination, comme nous l'avons vu, est la négation de la totalité, de l'*esse absolute* et de l'Un (lequel apparaît comme *negatio negationis*). La limite, en revanche, à laquelle on associera l'enveloppement, est conceptuellement liée à l'idée non de détermination mais, précisément, à la négation des déterminations qui, individuant la chose « matériellement » nient elles-mêmes la totalité. La limite est conceptuellement liée à l'idée d'achèvement du mouvement, là où la détermination est ce qui

---

est essentielle au projet même ; elle marque une double subordination – celle de la logique aristotélienne par rapport à la philosophie première, celle de la philosophie première aristotélienne par rapport aux « Grands mystères » du platonisme. » (Alain de Libera, « Introduction » in Porphyre, *Isagoge*, Paris, Vrin, 1998, p.XXXIX)) Dans la pensée eckhartienne le rôle propédeutique et préparatoire est essentiellement joué, comme nous l'avons montré, par l'Ancien Testament, c'est-à-dire la physique.

<sup>108</sup> *Ibid.*

<sup>109</sup> La citation du §539 des sermons latins (*Sermo LV*,1 : « Forma enim quasi locus est, ex IV *Physicorum*. » (*LW IV*, p.452)) démontre qu'Eckhart est au moins averti de ces discussions.

<sup>110</sup> *Physique IV*,5 212a30 : « Si, donc, il existe pour un corps un certain corps extérieur à lui qui l'enveloppe, il est dans un lieu, sinon il ne l'est pas. » (p.222) ; 212b29 : « Car tout étant n'est pas dans un lieu, mais seulement le corps mobile. » (p.225)

<sup>111</sup> 209b10, Trad. Pellegrin, p.208

<sup>112</sup> *Phys IV*,2 209a32 *sqq.*

caractérise, au contraire, l'être mobile en tant que la matière marque de part en part le type d'existence qui lui échoit dans la création – en tant, comme nous l'avons vu, que le mouvement est le type d'acte qui échoit aux étants imparfaits.

Par ailleurs, le lieu, nous apprend *Phys.* IV,1, est ce qui peut exister sans quoi que ce soit, mais ce qui, délimitant tout ce qui existe, est essentiel à toutes choses – ce sans quoi rien ne peut exister<sup>113</sup>. Il va sans dire que de telles propriétés appartiennent au sens le plus plein à l'être ultime, l'être suprême, celui dans lequel chaque chose trouve son ancrage, sa *sufficiencia* : le seul être sans lequel, à proprement parler, rien ne peut exister. Si le lieu est à cet égard « premier » et s'il délimite (et donc achève) la chose en mouvement, il semble aller de soi que le lieu soit identifiable à Dieu. On répondra même, du point de vue eckhartien, au contre-argument d'Aristote voulant que le lieu ne puisse être la forme en raison de ce qu'il ne se distingue pas de l'être même de la chose – on répondra à ce contre-argument que l'être divin, forme et être par excellence, est à la fois identique et non identique à la chose mobile (créée), ce qui lui confère à la fois les propriétés de la forme et de la fin vers laquelle on se meut.

Le syllogisme reconstruit ci-haut, qui fonde selon nous la redéfinition eckhartienne du lieu, suppose, entre la première et la seconde prémisse, un glissement posant l'équation de « se mouvoir vers » et de « se mouvoir dans », qui lie conceptuellement l'une à l'autre les applications ontologiques des propositions « vers » et « dans<sup>114</sup> ». Être-dans et être-vers sont une seule et même chose si l'on considère que l'amour, principe unissant l'être en mouvement à la fin vers laquelle il se meut, sert comme nous l'avons vu à identifier l'un à l'autre le mobile et la fin. Être-dans s'entend ainsi en un sens final et téléologique qui est donné à entendre dans l'usage de la préposition latine *in* avec un accusatif (usage qui, notamment, n'est pas celui de Rom. 11,36, et ce malgré les réflexions étiologiques du sermon latin IV, qui associent l'être-dans à l'Esprit Saint).

Pour nous l'association conceptuelle d'être-vers et d'être-dans indique une reprise (consciente ou non) des différentes applications de la notion d'être-dans. Aristote recense en *Physique* IV,3,

---

<sup>113</sup> 208b34-209a3 : « S'il en est ainsi, la puissance du lieu serait quelque chose d'admirable, et antérieure à toutes choses. Car ce sans quoi aucune des autres choses n'existe, alors qu'il existe sans les autres choses, nécessairement est premier. Le lieu, en effet, n'est pas détruit quand les choses qui y sont périssent. » (trad. Pellegrin, p.204)

<sup>114</sup> Ce rapport biconditionnel de « vers » et « dans » est superficiellement gommé par l'usage, dans la vulgate latine, de l'ablatif, dans la formule de Rom. 11,36 « ex ipso, per ipsum et in ipso » : l'usage de l'ablatif avec la préposition « in » désigne plutôt un ancrage, une fixité, qu'un mouvement. Or, pour Eckhart, la fixation « in deo » de l'être créé implique forcément que ce qui se meut se meut en Dieu, et qu'un tel mouvement en Dieu est également un mouvement vers Dieu en vertu de la doctrine de la trinité des causes étudiée plus haut.

huit différentes acceptions de l'être-dans, en rapport avec sa discussion de la nature du lieu, concept qui, s'il n'est que l'une des différentes manières de concevoir l'être-dans, réalise le rapport d'inhésion de la manière la plus éminente. Des huit sens recensés de l'être-dans, on relèvera les suivants :

D'une première manière, donc, on le dit au sens où le doigt est dans la main et, d'une façon générale, comme la partie est dans le tout. Mais d'une autre manière on le dit au sens où le tout est dans les parties, car le tout n'est pas hors des parties [...] De plus, on le dit au sens où les affaires des Grecs sont dans le pouvoir du roi, et d'une façon générale où quelque chose est dans ce qui meut en premier. De plus, on le dit au sens de dans le bien et d'une façon générale dans la fin : c'est le ce en vue de quoi. Mais le sens le plus éminent de tous, c'est celui d'être dans un vase et d'une façon générale dans un lieu<sup>115</sup>.

Les cinq sens ici relevés nous semblent être les plus pertinents pour la perspective de Maître Eckhart; plus important encore, ils nous semblent tous avoir été ravalés dans sa conceptualisation du *locus*. En effet, le lieu est le *principium generationis*<sup>116</sup> et il se caractérise principalement par ce qu'il maintient dans l'être ce qu'il localise; à cet égard, ce qui constitue le lieu d'une chose, en tant qu'il est fin de celle-ci et lui est supérieur, en tant qu'il se comporte vis-à-vis d'elle comme le tout vis-à-vis de sa partie et en tant qu'il se comporte vis-à-vis de celle-ci comme la forme vis-à-vis de la matière, peut être dit contenir ce qu'il localise des cinq manières suivantes :

1. Comme la partie dans le tout (comme le doigt dans la main)
2. Comme le tout dans la partie
3. Comme le mû est dans le moteur (comme les affaires des Grecs dans les mains du roi<sup>117</sup>)
4. Comme une chose est dans sa fin
5. Comme le vin est dans l'amphore (comme une chose est dans un lieu)

Dieu, en effet, en tant qu'*esse absolute*, est la totalité : en dehors de lui rien n'existe, comme nous l'avons longuement exposé au chapitre précédent. Toute chose est en lui et il est, en retour, en toute chose puisqu'il est, pour toute chose, l'être – de même que, pour Aristote, rien n'existe en-dehors du lieu pris de manière générale<sup>118</sup>. Dieu est également le moteur non mû de la création, la cause efficiente par excellence, de même que la cause finale par excellence. Finalement, en tant

---

<sup>115</sup> *Phys.* IV,3 210a15-25, *Op.cit.*, pp.211-212

<sup>116</sup> *In Gen.* I §49

<sup>117</sup> Nous privilégions ici la seconde interprétation que rapporte la traduction Pellegrin (p.211, note 1), et qu'endosse la traduction Stevens (p.174) : le politique, dans la mesure où il communique sa vertu aux gouvernés – à ses « sujets » – se comporte comme une forme vis-à-vis d'une matière, et donc comme un moteur, ce qui communique l'acte, la forme. Cette interprétation du politique semble d'une certaine manière inscrire dans la physique l'art du gouvernement.

<sup>118</sup> *Phys.* IV,1 208a30

qu'il est la limite immobile de ce qui peut être ou non contenu en lui (comme l'amphore contient le vin), Dieu contient l'être mobile, contingent, de la création. C'est ce que nous développerons ici : lorsque Eckhart développe son concept de lieu en lien avec l'être divin, il attribue à ce dernier toutes les modalités ci-rapportées de l'être-dans.

Adoptons pour point de départ de notre réflexion l'exemple donné par Aristote pour exprimer le rapport d'inhésion unissant la partie au tout – exemple du doigt et de la main, lequel doit sans aucun doute pour nous faire écho à un passage de l'Écriture – le verset de Sagesse 3,1 : *Iustorum animae in manu dei sunt*, qui fait l'objet d'un commentaire aux §46 et 47 de l'*Expositio libri Sapientiae*. Eckhart y recense six sens différents de ce rapport d'inhésion. Analysant celui-ci, notre auteur affirme que « être dans la main de Dieu » signifie d'une part être dans l'Esprit Saint, qui, à l'image de la main, procède du Fils (le bras) et du Père (le torse<sup>119</sup>) ; et, d'autre part, être dans le Fils, qui est lui-même cette main, là où l'Esprit Saint est le doigt<sup>120</sup>. Il nous faut ici avoir à l'esprit l'étiologie présentée au chapitre précédent : si la *manus dei* symbolise tour à tour l'Esprit et le Fils, c'est que les justes sont « dans » l'Esprit et « dans » le Fils – qu'ils sont en Dieu au double sens final et formel, en tant qu'il est fin et en tant qu'il est forme<sup>121</sup>. À cette étiologie doit

---

<sup>119</sup> *In Sap.* §46, *LW* II, p.370

<sup>120</sup> *Ibid.*, p.371

<sup>121</sup> Nous pourrions voir l'un des arguments du sermon latin IV,1 (lequel argument est par ailleurs repris au §224 du sermon latin XXIII) comme entrant en contradiction avec cette idée : « Quatrièmement ainsi : *dans* l'Esprit Saint *sont toutes choses*, de telle sorte que Dieu ne serait pas en nous, et que nous ne serions pas en Dieu si ce n'était dans l'Esprit Saint. En effet, l'être-dans ne s'accorde et ne convient ni au Père ni au Fils, d'une part parce qu'il s'oppose à la propriété personnelle de l'un et l'autre ; et d'autre part parce qu'il est la propriété personnelle de l'Esprit Saint, et ainsi lui convient à lui seul. » (§25 : « Quarto sic *in spiritu sancto sunt omnia*, ut deus non sit in nobis nec nos simus in deo nisi in spiritu sancto. Non enim patri aut filio competit seu convenit 'esse in', tum quia obstat utriusque personalis proprietates, tum quia proprium est proprietati personali spiritus sancti, et sic ipsi soli convenit. » (*LW* IV, p.26)) L'argument défend en effet que l'être-dans est propre au rapport qu'entretient la créature à l'Esprit Saint, dans la mesure où l'être-dans s'inscrit dans la « propriété personnelle », c'est-à-dire ce qui distingue l'Esprit Saint, en tant que personne trinitaire, des deux autres personnes. Or, Maître Eckhart affirme autre part que l'être-dans (*inesse*) est le propre de toute réalité divine en tant que telle (*In Ioh.* §34, *LW* III, p.28) dans la mesure où le divin est intérieur, c'est-à-dire qu'il ne sort pas de soi – ne se meut pas vers un objectif. *Inesse* regroupe donc deux idées différentes : le fait que quelque chose est en Dieu et le fait que Dieu, en tant qu'il est l'être, est quelque chose d'intérieur. Ces deux idées sont différentes pour nous mais ne sont qu'une seule et même idée pour Eckhart : l'être est ce qui pénètre toute chose, ce qu'il y a de plus intime pour toute chose, mais il est également ce en quoi se trouve toute chose. Mais cette analyse ne résout pas notre apparent paradoxe : pourquoi l'être-dans est-il la propriété personnelle de l'Esprit Saint si une chose est, à proprement parler, « dans » sa forme ? Il nous semble ici devoir répondre par une analyse contextuelle et non générale. Le propos d'Eckhart, dans le sermon IV, consiste à associer une modalité causale à chacune des personnes divines. Être dans l'Esprit Saint signifie comme nous l'avons déjà exposé se mouvoir dans l'amour de Dieu, qui nous unit à Dieu, et se mouvoir vers la forme christique. En première intention, donc, la créature est en Dieu en tant qu'elle se meut. Néanmoins, elle est également en Dieu en tant qu'elle atteint sa fin – sa forme – puisqu'une chose est, à proprement parler, dans ce qui la fait être, dans ce qui la préserve. Quant à savoir pourquoi le Thuringien affirme ici que l'être-dans s'oppose aux personnes du Fils et du Père, il semble que cette opposition soit moins fondée sur un argument positif qui ferait de l'attribution de l'être-dans au Fils ou au Père une contradiction dans les termes, que sur

s'ajouter l'idée selon laquelle le rapport unissant le doigt et la main, ou la main, le bras et le torse, est un rapport de procession, où chaque personne est une partie du tout qui est essentiellement indistincte de ce dernier.

Pour Eckhart, le juste est celui qui est en Dieu ou bien en tant qu'il se meut vers Dieu (il est alors dans l'Esprit), ou bien en tant qu'il a déjà atteint sa fin (il possède alors la forme du Fils en lui). Quelle que soit l'interprétation, il convient de voir dans le juste une partie d'un tout – une partie ou bien matériellement distincte du tout en tant qu'elle se meut vers son accomplissement, ou bien essentiellement indistincte du tout en tant qu'elle a atteint la fin de son mouvement.

La suite du texte appuie davantage le rapprochement que nous cherchons à faire. Le juste, nous dit Eckhart, est dans la main de Dieu dans la mesure où ils sont unis en acte, agissant ensemble comme le corps et l'âme :

Cinquièmement, dis que le juste est « dans la main de Dieu » parce qu'il agit (*operatur*) avec Dieu, et Dieu avec lui, comme le corps avec l'âme dans la mesure où ils opèrent une seule et même œuvre, de telle sorte que celui qui dit que l'âme pense par elle-même « dirait que c'est elle qui tisse ou qui bâtit », comme on le tient du livre I du traité *De l'âme*. C'est pourquoi Ésaïe 26[12] dit « en effet, tu as fait toutes nos œuvres. » Et donc il dit que <toute œuvre que l'on peut produire> est nôtre et celle de Dieu<sup>122</sup>.

L'analogie ici établie présente un double intérêt pour nous. Dans un premier temps, elle appuie notre propos en affirmant que le juste est à Dieu ce que le corps est à l'âme : quelque chose d'inférieur qui lui est ontologiquement soumis, qui se comporte passivement eu égard à elle, mais qui est néanmoins son corrélat essentiel. Or, nous savons déjà que le rapport du supérieur à l'inférieur et de l'actif au passif sont identiques à celui qu'entretient le tout à la partie : la partie, en tant que telle, est un être en puissance, un être dérivé, inférieur et dépendant. Par ailleurs, le juste est en Dieu en tant qu'ils forment dans l'opération qui leur est commune une unité analogue à celle de l'âme et du corps (et donc celle de l'actif et du passif). Cette unité a pu être interprétée en termes d'unité en acte du connaissant et du connu, mais elle ne sera pour nous unité du connaissant et du connu que parce qu'elle est unité de la forme et de la matière, de l'actif et du

---

un argument négatif qui affirme que chaque personne se définit par sa « propriété », et que la confusion entre les propriétés du Fils et de l'Esprit abolirait la distinction personnelle.

<sup>122</sup> *In Sap.* §46 : « Quinto dic quod iustus *in manu dei* est, quia operatur cum deo et deus cum ipso, sicut corpus cum anima a deo unum et idem opus operantur, ut, qui dicit animam per se intelligere, « dicat ipsam texere vel aedificare », ex I *De anima*. Hinc est illud Is. 26 : « omnia enim opera nostra operatus es ». Ecce et nostra dicit et dei. » (*LW* II, p.371)

passif, dont l'unité du connaissant et du connu est un avatar (c'est ce que nous démontrerons dans la seconde partie du présent travail).

Le lieu eckhartien, donc, réunit en lui les cinq types d'être-dans qui nous intéressent. Mais approfondissons la conceptualité esquissée : Dieu est le *locus* par excellence parce que la fonction du lieu est d'envelopper, de contenir et de préserver, et que cette fonction est accomplie au degré le plus élevé par Dieu. Cela signifie que, d'une part : 1. Le fait d'envelopper n'est pas, au sens premier, du moins, quelque chose de physique (c'est-à-dire un phénomène ancré dans le mouvement et la matière) ; et, d'autre part : 2. La nature n'est pas à entendre comme ayant principalement partie liée à la matière (autrement dit, « naturel » ne signifie pas seulement « physique » ni, à fortiori, « matériel ») : plutôt, l'univers est un « organisme universel<sup>123</sup> » dont la totalité doit se penser comme l'unité des principes actifs et passifs – ou du principe actif suprême qu'est l'être divin, et de l'étant qui lui est inférieur et se comporte vis-à-vis de lui de manière passive.

Si l'aspect strictement corporel du concept aristotélicien de lieu semble laissé de côté par la pensée eckhartienne, c'est, nous semble-t-il, que le Thuringien développe certaines conséquences de la théorie aristotélicienne, plutôt que de se baser sur ses conclusions explicites. Ce que nous chercherons à démontrer ici est que la position eckhartienne reprend à son compte l'idée selon laquelle le lieu est ce vers quoi se meut le mobile, mais que, conformément aux exigences de l'épistémologie biblique que nous avons détaillée, l'aboutissement le plus plein du mouvement n'est pas à trouver dans une limite proprement matérielle (physique) – ce qui serait encore pour lui une limite mobile – mais plutôt dans une limite formelle (métaphysique), pleinement immobile : la forme divine<sup>124</sup>. Si le mouvement se fait entre des choses semblables qui ne sont pas identiques<sup>125</sup>, le lieu est pour Eckhart non seulement cet espace au sein duquel se déplacent les termes mobiles, comme le fleuve est le lieu du navire<sup>126</sup>, mais ce qui met fin au mouvement, ce en

---

<sup>123</sup> Schwarz, Y., « 'Ecce est locus apud me': Maimonides und Eckharts Raumvorstellung als Begriff des Göttlichen », p.363

<sup>124</sup> On notera par ailleurs que les chapitres sur le lieu de *Physique* IV discutent la possibilité que le lieu soit la forme, ne serait-ce que pour rejeter en dernière analyse cette possibilité. Le lieu, en effet, n'est ni la forme ni la matière ni un intervalle, mais Aristote avance néanmoins un argument en faveur de l'hypothèse selon laquelle le lieu pourrait être la forme : en tant qu'il est l'enveloppe, c'est-à-dire ce qui limite, ce qui donne forme (configuration), le lieu est d'une certaine manière la forme (*Phys.* IV,2 209b1-5).

<sup>125</sup> *Phys* IV,5 212b30 *sqq.*

<sup>126</sup> *Phys.* IV,4 212a15-20, p.221

quoi celui-ci trouve sa négation : l'apaisement. Le lieu est ainsi ce qui, contenant ce qu'il localise, le fait être et le préserve :

[...] tous les noms conviennent premièrement et proprement à Dieu. Par exemple: <le nom> « lieu » nomme quelque chose qui contient, enveloppe, pénètre virtuellement et préserve par des <actions> de ce type. Or, Dieu possède cela proprement, parfaitement et pleinement, eu égard à toutes les créatures. Les autres <choses>, en revanche, à savoir le ciel et les choses semblables, s'arrogent le lieu, c'est-à-dire le nom de lieu, en raison de ce qu'il semble leur appartenir par extension quelque chose des conditions pré-mentionnées du lieu<sup>127</sup> [...]

Pour Eckhart, le lieu d'une chose est ce qui la maintient dans l'être, ce qui la préserve, ce en quoi son mouvement s'arrête. C'est à son lieu qu'une chose en mouvement est ordonnée : c'est en son lieu seulement qu'elle espère trouver le repos, la négation du trouble qui marque l'existence temporelle. En un mot, il s'agit de sa fin et par conséquent de sa forme. Or, si ce statut de « lieu » de toutes choses est accordé dans la question parisienne IV (une œuvre de physique) à la voûte céleste, il convient néanmoins à proprement parler à Dieu dans la mesure où la fonction première du lieu est la préservation, l'ancrage ontologique, la *mansio*<sup>128</sup>. Le lieu, en tant qu'il est *principium generationis*, est un concept qui peut s'entendre de manière physique pour expliquer les mouvements naturels, mais qui, ultimement, doit s'entendre, au sens le plus plein, de manière métaphysique : le principe de la génération, au sens propre, est, précisément, le Principe. Et la *generatio*, au sens archétypal, n'est pas celle, physique, de la forme du feu dans la bûche – sens qui est peut-être le plus connaissable pour nous mais qui n'est certainement pas le plus connaissable par soi. La génération, au sens propre, est celle du Fils au sein de la vie trinitaire, et celle, en nous, de l'image divine, celle de la forme la plus parfaite qui soit dans le lieu qui lui est le plus adapté, à savoir un intellect qui se présente comme le réceptacle le plus pur, comme une matière première prête à l'accueillir.

En tant qu'il est ce en quoi le mouvement trouve son accomplissement, le lieu est l'objet de la (méta-)physique, et c'est pourquoi il est question du lieu autant dans les commentaires (physiques) à la Genèse et à l'Exode, que dans le commentaire (métaphysique) à l'Évangile de Jean. Le lieu,

---

<sup>127</sup> Sermo V,3 §51 : nomina omnia per prius conveniunt deo et proprie. Verbi gratia: locus nominat aliquid continens, ambiens, penetrans virtute et salvans per huiusmodi. Haec autem proprie perfecte et plene habet deus respectu omnium creaturatum. Cetera vero, puta caelum et similia, usurpant sibi locum id est nomen loci, secundum quod aliquid praedictarum condicionum loci latius ipsis videtur competere (*LW IV*, p.48)

<sup>128</sup> *In Ex.* §16, *LW II*, p.21

en tant qu'il enveloppe et contient, maintient dans l'être, a bien trait d'un certain côté à la physique, mais la physique, comme nous l'avons déjà montré, a trait aux quatre causes : elle étudie donc également la forme en tant qu'elle est l'être déterminé, l'être individué. Le lieu tel que l'envisage Eckhart a trait à la nature parce que celle-ci est l'unité de l'actif et du passif, du formel et du matériel, mais il n'est pas un concept seulement physique au sens où il se rapporte à l'être mobile comme l'immobile qui le fonde.

Ce qui est à l'œuvre ici, est une fois de plus le fait que la métaphysique n'est pas, pour Eckhart, un discours scientifique qui se distingue à proprement parler de la physique; au contraire, puisque les rapports entre physique et métaphysique sont identiques à ceux qu'entretiennent *lex vetus* et *lex nova*, il convient de mettre l'accent sur l'inséparabilité épistémique de ces deux discours. Par conséquent, il n'y a aucune contradiction dans l'idée selon laquelle le lieu serait un concept physique, désignant une réalité non matérielle – bien qu'une telle idée, celle d'une physique non matérialiste, puisse sembler étrange au lecteur contemporain. Cependant, Eckhart prend ses distances vis-à-vis d'Aristote en considérant que le lieu est au premier chef une notion formelle, une notion immatérielle, avant d'être une notion matérielle.

Mais il nous faut ici revenir une fois du plus sur la notion déjà mentionnée de *principium generationis* :

Il faut donc savoir que le lieu se rapporte à ce qui est localisé selon la raison du premier, de la forme, du supérieur, de ce qui sauve (*in ratione salvantis*) et préserve (*in ratione conservantis*). C'est pourquoi le lieu naturel est « le principe de la génération, comme l'est aussi le Père ». Nous voyons aussi que toutes choses, en dehors de leur lieu propre, sont inquiètes et portés vers leur lieu par un certain désir (*appetitus*), tandis que dans ce même lieu elles s'apaisent totalement. De cela, il ressort que le lieu a la raison de la fin. Or, il est du propre de la fin que tout ce dont elle est la fin soit inclus sous elle et dans elle. C'est pourquoi toutes choses sont en Dieu, et au sens le plus propre, il est le lieu de tous les étants. De la même manière, par conséquent, le lieu naturel, s'il est vraiment et proprement lieu formel et naturel, encercle et inclut ce qu'il localise de manière sphérique et également sphérique à partir de chacune de ses parties. Et cela constitue les conditions universelles du premier. C'est pour quoi, aussi, le premier, dans quelque ordre essentiel, inclut et localise toutes les choses qui viennent après lui dans cet ordre. C'est pourquoi le premier corps, c'est-à-dire le ciel, est le lieu de tous les corps et est sphérique, de telle sorte qu'il encercle, circonscrive et inclue <tous les corps qui viennent après lui> de manière égale, comme leur fin. Ainsi, c'est à proportion égale de son éloignement du premier, du supérieur et du parfait, que quelque chose que ce soit chute de la nature de ce qui enveloppe de manière également sphérique toutes les choses qui le suivent dans l'être, et, par conséquent, chute de la nature du lieu<sup>129</sup>.

---

<sup>129</sup> *In Gen.* I §49: « Notandum ergo quod locus se habet ad locatum in ratione primi, perfecti, formae, superioris, salvantis et conservantis. Propter quod locus naturalis virtutem sapit divinam et est « principium generationis, quemadmodum et pater ». Videmus etiam quod omnia extra locum suum sunt inquieta et ad locum suum appetitu



Lieu et repos sont intimement liés : faisant du lieu le moteur, la fin et le contenant – la « suffisance » – de toutes choses, Eckhart trouve en lui la caractérisation parfaite du rôle que remplit Dieu à l'égard de la nature créée. Au risque de répéter une idée déjà acquise dans l'esprit du lecteur, on reviendra ici sur la notion clé de repos : le créé est un être en mouvement qui se meut vers son achèvement. Mouvement est synonyme de trouble et seul Dieu, en tant qu'il est le lieu de l'étant mobile, peut apaiser ce trouble, c'est-à-dire procurer l'achèvement de ce mouvement. À cet égard, l'extrait ici rapporté du commentaire de Genèse 1,2, fait écho au commentaire de Jean 1,38 (*Ubi habitas?*), qui fait un usage important de la citation de *Conf.* 1,1 : *inquietum est cor nostrum donec requiescat in te*<sup>130</sup> :

Dieu lui-même est lui-même l'être et le principe de toutes choses, et par conséquent toutes les choses qui sont sous lui reçoivent de lui leur être, et cela en tous les cas de manière immédiate; en effet, entre l'être et l'étant, en tant qu'il est étant, ne se trouve aucun milieu. Et cela est la majeure de l'argument. Or, l'être est ce en-dehors de quoi toutes choses sont inquiètes, et <il est ce que> toutes choses appètent, <de même que l'appètent> les choses qui ne sont pas, <qui ont besoin de lui> pour être; de plus, troisièmement, en lui se repose chaque chose. Cela est la mineure. J'en conclus donc que Dieu lui-même est le ce-en-quoi (*ubi*) et le lieu de toutes choses. La majeure est manifeste; on démontre la mineure dans toutes les choses de la nature et de l'art. En effet, quelqu'une de ces choses est mue et tend à s'éloigner du non être, vers l'être; une fois acquis celui-ci, elle se repose de manière immobile, en tant qu'elle est<sup>131</sup>.

Le lieu eckhartien est donc une notion qui se développe à partir du constat du mouvement de la créature et du repos de Dieu : il n'a de sens, d'ailleurs, qu'en tant qu'il met en relief cette relation de l'être mû à son moteur immobile.

---

quodam feruntur, in ipso vero loco totaliter consquiescunt. Ex quo patet quod locus habet rationem finis. Finis autem proprietas est, ut infra et intra ipsum inclusa sint omnia quorum est finis. Propter quod in deo sunt omnia, et ipse est locus propriissime omnium entium. Sic ergo locus naturaliter ambit et includit undique spaerice et aequaliter spaerice ex omni parte suum locatum, si vere et proprie est locus formalis et naturalis. Et istae sunt universaliter condiciones primi. Unde et primum in unoquoque ordine essentiali includit et locat omnia quae sunt post in illo ordine. Hinc est quod primum corpus, puta caelum, est locus omnium corporum et est spaericum, ut illa aequaliter ambiat, circumdet et includat, utpote finis. Quantum ergo unumquodque recedit a natura primi, superioris et perfecti, tantum cadit a natura ambientis spaerice aequaliter omnia quae sunt post, et per consequens cadit a natura loci. » (*LWI*, pp.220-221)

<sup>130</sup> En effet la première des trois raisons soulevées par le commentaire de Jean 1,38 pour justifier le concept de Dieu-lieu repose sur l'idée selon laquelle toute chose, hors de son lieu, est inquiète (*In Ioh.* §200, *LW III*, pp.168-169). Or, cette affirmation en elle-même ne suffit pas à établir la validité du concept de Dieu-lieu; pour que celui-ci ait un sens, cette affirmation doit être complétée par *Conf.* 1,1, de manière à créer le syllogisme suivant : P1. Toute chose, hors de son lieu, est inquiète; P2. Toute chose est inquiète jusqu'à ce qu'elle ne se repose en Dieu; C. Dieu est le lieu de toute chose.

<sup>131</sup> *In Ioh.* §205 : « [...] deus ipse est ipsum esse et principium omnium, et per consequens ab ipso accipiunt esse suum omnia, quae citra sunt, et certe immediate; inter esse enim et ens ut ens nullum cadit medium. Et haec est maior rationis. Sed esse est, extra quod inquieta sunt omnia, et ipsum appetunt omnia et quae non sunt, ut sint, iterum tertio in ipso quiescunt singula. Haec est minor. Concludo ergo quod deus ipse est ubi et locus omnium. Maior manifesta est, minor declaratur in omnibus quae naturae sunt et artis. Movetur enim unumquodque et tendit a non esse ad esse, quo adepto quiescit immobiliter in quantum est. » (*LW III*, pp.172-173)

Pour Aristote déjà, le lieu permet l'articulation du mobile à l'immobile, et de la partie au tout : « être localisé par quelque chose » est une propriété d'un corps mobile, c'est-à-dire d'un étant qui est partie d'un tout. La totalité de l'existant, si elle se meut localement, n'est pas elle-même contenue dans un lieu ; par conséquent, elle ne se meut « en » rien<sup>132</sup>. C'est en ce sens que « le lieu est censé être immobile<sup>133</sup> », qu'il est « une limite en repos<sup>134</sup>. » La partie se meut au sein de la totalité, elle se meut naturellement vers son semblable, ce qui lui est contigu, et ce mouvement est limité par l'enclos naturel que constitue le lieu, cet espace à l'intérieur duquel se meut le mobile :

Dès lors, si le lieu n'est aucune de ces trois choses : ni la forme, ni la matière, ni un certain intervalle toujours présent à part de celui de la chose qui change de lieu, il est nécessaire que le lieu soit la dernière des quatre, la limite du corps enveloppant à l'endroit où il touche le corps enveloppé ; j'entends par corps enveloppé celui qui change par transport<sup>135</sup>.

L'extension de la doctrine aristotélicienne du lieu – laquelle s'applique strictement aux corps mobiles – à tout existant, de sorte qu'elle intègre aux discussions sur le lieu l'âme humaine et Dieu lui-même constitue possiblement l'un des meilleurs arguments en faveur de notre lecture (méta-)physicaliste : un concept proprement physique se trouve redéfini et transposé au contexte d'une pensée en apparence strictement métaphysique (celle de l'union à Dieu) de sorte qu'il constitue pierre d'assise des discussions sur les rapports entre mobile et immobile.

Désir, lieu et repos sont les outils conceptuels fondateurs d'une vision de la nature conçue comme être tourmenté par sa finitude, sa détermination – être en mouvement ordonné à l'apaisement de ce tourment. Le « lieu » désigne la fonction remplie par ce Dieu forme et fin en qui se résout tout désir – en qui, par conséquent, se parachève toute existence ; « être localisé » est la propriété de tout être non divin<sup>136</sup>, tout être qui trouve hors de soi un être supérieur qui l'inclut en soi de manière à le préserver, à le maintenir dans l'être.

Le lieu conçu comme *situs*, au sens catégoriel du positionnement déterminé d'une partie non par rapport au tout dont elle dépend, mais par rapport à un référent extérieur, découle du lieu tel que nous le décrivons ici à partir de l'être divin, en tant qu'il constitue la fin des fins, l'ultime référent de toute partie déterminée de l'existant : « le prédicament de « place » est dérivé du lieu,

---

<sup>132</sup> *Phys.* IV,3

<sup>133</sup> 212a15, trad. Pellegrin, p.221

<sup>134</sup> 212b20, *Op.cit.* p.224

<sup>135</sup> *Phys.* IV,4 212a2, trad. Pellegrin, pp.220-221

<sup>136</sup> *In Gen.* I §209, *LWI*, p.357

comme le prédicament du moment l'est du temps » (*praedicamentum situs ex loco sumitur, sicut praedicamentum quando ex tempore*<sup>137</sup>). Le §49 du commentaire de la Genèse, cité plus haut, confirme par ailleurs cette idée : Dieu est lieu au sens formel, là où la voûte céleste est le lieu de tous les corps.

Au demeurant, si le lieu est le *principium generationis*, c'est qu'il est conceptuellement lié à la notion d'engendrement et donc à celle d'inhésion, qui semble être la formulation macrocosmique du concept microcosmique de *generatio*. Est en effet inhérent à quelque chose ce qui est enfanté par cette chose. Eckhart joue sur la proximité morphologique de *haesio* et de *heres* – c'est-à-dire de l'enfantement et de l'inhérence; comme souvent, il est ici question de dériver de la proximité phonétique et morphologique des deux termes, un argument étymologique<sup>138</sup> qui permette de faire de deux mots semblables deux concepts identiques : « <Le mot> « héritier » a été dérivé de « inhérent » et « demeurant »<sup>139</sup> » ; « [...] ou bien l'appréhendé plaît à ce qui l'appréhende et se complait en lui, ou bien il lui déplaît. Et s'il lui plaît effectivement, alors il y adhère et s'y fixe, et lui est inhérent, et ainsi est conçu<sup>140</sup>. »

Pour notre auteur, ce qui est *haerens* à quelque chose d'autre est ce qui a été engendré dans cette chose – ce qui, en un mot, possède la forme de cette chose. La conception doit s'entendre chez lui au double sens de la production biologique d'une progéniture, et de la production intellectuelle d'une entité conceptuelle : le concept, après tout, est la progéniture de l'intellect, engendré par l'intellect et la chose conçue<sup>141</sup>. Or, un passage du chapitre trois du commentaire à

---

<sup>137</sup> *In Ex.* §128, *LW* II, p.118

<sup>138</sup> Ce type d'argumentaire est également employé pour lier conceptuellement humanité, humilité et infériorité. Comme nous aurons l'occasion de le voir plus loin, Eckhart affirme en effet à quelques reprises que le terme *homo*, à même titre que le terme *humilitas*, dérive de *humus* : humilité et homme, donc, se caractérisent par leur proximité lexicale – et conceptuelle, par conséquent – avec la terre, c'est-à-dire avec l'élément le plus bas, le plus près, ontologiquement, de la matière première.

<sup>139</sup> *In Ioh.* §130 : « Heres ab haerendo et manendo dictus est » (*LW* III, p.112) ; *Proc. Col.* II §66 : « filii et heredes dei ». Il faut par ailleurs être averti de ce que l'usage du verbe *maneo* chez Maître Eckhart est lui-même conceptuellement chargé : le commentaire au livre de l'Exode (§16, *LW* II, p.21) fait en effet de la *mansio* de Dieu en lui-même la marque de sa perfection ontologique. La *mansio* de Dieu en lui-même dérive de la pureté de son être, de sa simplicité, laquelle est indiquée dans la formule *ego sum qui sum* : la répétition du verbe être indique selon le commentaire à l'Exode la réflexivité de l'être divin, laquelle est intimement liée à l'ancrage de cet être en soi-même, c'est-à-dire à son autosuffisance.

<sup>140</sup> *In Ex.* §206 : « [...] aut enim placet ipsum apprehensum apprehendenti et complacet sibi in illo aut displicet. Et si quidem placet, tunc adhaeret illi, et illud iam haeret ipsi et inhaeret ipsi et sic iam concipitur. » (*LW* II, p.173)

<sup>141</sup> *Proc. Col.* II §88 : « J'ai dit ce que dit Augustin au livre IX (chapitre 12) de *La trinité*, à savoir qu'entre la chose connue et le connaissant est engendré une progéniture commune à l'un et l'autre. <Il en va> de manière semblable, entre ce qui est pensé et ce qui pense, entre ce qui aime et ce qui est aimé. » (« Dixi hoc quod Augustinus dicit libro

l'Évangile de Jean doit nous permettre de comprendre en quoi la conceptualité eckhartienne est ici encore marquée par la pensée physique d'Aristote :

*À Jésus.* Le Psaume : « or, il est bon pour moi d'adhérer à Dieu ». Note : pour les réalités simples et dans les réalités simples, c'est une même chose que d'adhérer et d'inhérent. C'est pourquoi dans les sphères célestes, le contigu et le continu sont une même chose. Ainsi, pour les choses spirituelles, adhérer signifie se pénétrer totalement mutuellement, quelque part en quelque autre part<sup>142</sup>.

Ce passage complexe induit une synonymie entre *contiguum* et *adhaesio* d'une part, et *continuum* et *inhaesio* d'autre part. Si ce rapport de synonymie est bien réel, alors il faut voir dans ce passage une interprétation de la « venue à Jésus » décrite en Jean 3,2 – c'est-à-dire de la venue « en Jésus » – à travers la conceptualité de la physique céleste. Les notions de continu et de contigu, en effet, sont décrites dans le *De caelo* et en *Physique* V,3. Le continu est ce dont les extrémités sont unes<sup>143</sup>, là où le contigu est ce dont les extrémités se touchent sans se confondre pour autant : le contact – le *tactus*, autre nom de la contiguïté – est, selon Eckhart, le propre de l'être naturel, créé. Les corps continus sont composés de parties toujours divisibles<sup>144</sup> parce que les indivisibles ne se divisent pas en parties, de telle sorte que leurs extrémités pourraient être en contact les unes avec les autres sans que leurs « autres parties » ne le soient; or, le temps, qui lui aussi est continu, trouve comme nous l'avons abordé plus haut sa fin dans l'indivisible qu'est l'instant, le « maintenant »; celui-ci, en tant qu'il est limite du passé et de l'avenir, n'est ni l'un ni l'autre, limitant l'un et l'autre. Cette description de l'instant comme indivisible, de même que celle, qui suit, du changement comme ayant lieu dans un instant indivisible<sup>145</sup>, autorise la reprise de la notion de continuité par Eckhart et son application au domaine spirituel – domaine peuplé de réalités indivisibles parce qu'absolument simples, comme l'âme et, bien entendu, Dieu lui-même. L'usage de la notion de

---

*De trinitate* IX c.12 quod inter rem cognitam et cognoscentem generatur proles communis utriusque. Similiter inter cogitatum et cogitantem, inter amantem et amatum. » (*LW* V, p.339))

<sup>142</sup> *In Ioh.* §320 : « *Ad Iesum.* Psalmus : « mihi autem adhaerere deo bonum est ». Nota : simplicibus et in simplicibus idem est adhaerere et inhaerere. Propter quod in orbibus caelestibus idem est contiguum et continuum; spiritibus ergo adhaerere est mutuo se totis penetrare, quolibet esse in quolibet. » (*LW* III, p.269)

<sup>143</sup> 227a11 : « [...] je dis que quelque chose est « continu » quand la limite de chacune des choses par lesquelles elles sont en contact, et, comme le nom l'indique, sont en continuité, devient la même, c'est-à-dire unique [...] Cela étant défini, il est manifeste que le continu se trouve dans les choses à partir desquelles quelque chose d'unique est naturellement produit selon le contact. » (trad. Pellegrin, p.287)

<sup>144</sup> *Physique* VI,1 231a24 ; *Traité du ciel* I,1 268a5

<sup>145</sup> 236a12 : « [...] il est possible qu'un changement s'achève, c'est-à-dire qu'il existe un but au changement, dont on a montré qu'il était indivisible du fait qu'il était une limite. » (Trad. Pellegrin, p.330) Pellegrin souligne par ailleurs dans la première note de la page 330, l'idée ici avancée par Aristote est que l'achèvement du changement survient dans un instant atemporel et indivisible ; il s'agit là de l'idée, déjà évoquée, selon laquelle la fin du changement n'est pas elle-même un changement, et selon laquelle la fin du temps n'est pas elle-même dans le temps.

continu dans la pensée eckhartienne suppose un certain ordre du monde, dans lequel les « extrémités » de chaque partie du monde sont en contact avec ce qui vient avant et ce qui vient après :

Comme nous le tenons du divin Denys, la totalité des êtres, en ce qui a trait à l'ordre de sa disposition, se divise en suprême, intermédiaire et inférieure – laquelle distinction tripartite, qui a rapport aux modes et aux grades les plus généraux des êtres, accueille une distinction supplémentaire, de telle sorte que dans chacune des trois <catégories> que l'on a dites, se trouvent des réalités supérieures, intermédiaires et inférieures. Cela ne procède pas à l'infini, mais il est nécessaire de s'arrêter aux deux extrêmes, <c'est-à-dire> à quelque chose de suprême d'une part, et, d'autre part, à quelque chose d'autre qui soit infime; de ces <deux termes> dépend le grade et l'ordre de quelque réalité que ce soit, de celles qui ont leur lieu dans les milieux selon leur proximité ou leur distance par rapport à de tels extrêmes [...] Or, selon Denys, suivant la disposition de cet ordre, il convient aux inférieurs d'être rapportés aux supérieurs par <le biais> des intermédiaires. Pour cela, il est nécessaire que les êtres situés dans de tels ordres entretiennent, les uns par rapport aux autres, une certaine proximité communicante, par laquelle les réalités supérieures touchent, selon leurs parties inférieures, les réalités inférieures, selon ce qu'elles ont, en elles, de supérieur, de telle sorte que par cet ordre les bontés de la loi divine et les perfections des réalités supérieures soient communiquées aux réalités inférieures, et que les réalités inférieures soient converties dans les réalités supérieures<sup>146</sup>.

Sans postuler la reprise complète chez Eckhart de cette conception dionysienne de l'univers – ou plutôt sans postuler que la reprise eckhartienne de la pensée du Pseudo-Aréopagite soit identique à celle de Thierry de Freiberg, l'idée fondamentale ici exprimée – et qui est au fondement de la conception eckhartienne de l'ascension à Dieu par l'humilité – est celle d'un contact des extrémités supérieure et inférieure de l'univers. Plus qu'un contact – ce que suggère l'usage du verbe *tango* dans le texte de Dietrich (verbe qui est employé notamment dans le commentaire thomasien à la *Physique* pour rendre la notion de « contact », c'est-à-dire ce rapport des choses dont « les extrémités sont ensemble<sup>147</sup> »); plus qu'un contact, donc, ce qui relie l'âme humaine (dernier degré de la hiérarchie intellectuelle<sup>148</sup>) et Dieu est chez Eckhart une réelle *continuatio*, un processus par

---

<sup>146</sup> Dietrich de Freiberg, *De visione beatifica* « Prooemium » 1-2 : Sicut habemus a divo Dionysio, universitas entium quantum ad ordinis sui dispositionem distinguitur in suprema, media et infima, quae tripartita distinctio quantum ad generalissimos modos et gradus entium ulteriorem adhuc recipit distinctionem, ita videlicet, ut in quolibet dictorum trium inveniantur superiora, media et inferiora. Nec vadit in infinitum, sed necessario est status ad duo extrema, ad aliquod videlicet supremum ex parte una et aliud aliquod infimum ex parte altera, ex quibus dependet gradus et ordo uniuscuiusque eorum, quae locantur in mediis secundum approximationem seu distantiam ab huiusmodi extremis [...] Secundum hanc autem ordinis dispositionem contingit secundum Dionysium inferiori reduci in superiora per media. Ad quod necessarium est entia in huiusmodi ordinibus locata habere ad invicem quandam communicativam confinitatem, quo superiora secundum sui inferioris tangant inferiora secundum sui superioris, ut eo divinae legis ordine bonitates et perfectiones superiorum communicentur inferioribus et inferiora convertantur in superiora. (*Opera Omnia* I, B. Mojsisch (hrsg.), Hambourg, Felix Meiner, 1977, p.13)

<sup>147</sup> *Phys.* V,3 226b24, Trad. Pellegrin, p.286

<sup>148</sup> *In Gen.* II §138

lequel la « frontière » existant entre Dieu et l'âme, à savoir cette détermination individuelle de l'âme, est entièrement abolie de sorte que Dieu et âme ne fassent qu'un.

L'usage du terme d'*inhaesio*, donc, permet à Eckhart de lier conceptuellement l'engendrement qui constitue l'aboutissement de sa pensée morale, et la continuité, concept éminemment physique emprunté à l'aristotélisme. Or, cet usage de la continuité est très similaire à celui que Jean-Baptiste Brenet trouve chez Averroès, lorsqu'il explique la noétique du *Grand Commentaire* par un recours au cadre conceptuel de la *Physique* :

La jonction ainsi n'est rien d'autre que ce processus (ou plutôt ses réussites) au cours duquel l'être-intelligent de l'homme, présent dès l'origine, mais vierge, accède graduellement à l'être achevé de sa perfection dernière où se manifeste en plénitude ce qu'il est. Il se peut qu'un modèle physique ait joué. L'*ittsal*, ou *continuatio*, est au Moyen Âge un concept à l'œuvre dans les sciences naturelles. Dans la *Physique* d'Aristote, les deux termes, arabe et latin, rendent le grec *sunecheia*, la continuité, ou *sunechês*, le continu. Aristote explique que deux choses d'abord seulement contigües entrent en « continuité » lorsque la limite par laquelle elles sont en contact devient la même, c'est-à-dire unique. De cette fusion des extrémités, la *sumphusis*, qu'on traduit par connaturalité, ou réunion naturelle, parfois par soudure, est une illustration [...] Lorsque Averroès commente ce passage, dans lequel Aristote précise de la *sumphusis* qu'« elle est dernière du point de vue de la genèse », il reprend l'idée d'une postériorité de l'*adunatio* et parle à nouveau d'un *transfert* menant de la *continuité* entre deux choses, liées par un élément commun, jusqu'à leur union totale sans la moindre médiation. *Mutatis mutandis*, tel est le couple qu'on retrouve pour l'intellect. La jonction dont Averroès parle en psychologie, c'est celle de l'intellect matériel à son acte, tandis qu'il s'assimile à l'intelligible pur qu'est l'intellect agent. Cette jonction se fait peu à peu, demande du temps, le temps de la science où l'on engrange le savoir et s'habitue à démontrer. C'est la période sévère durant laquelle – d'une autre formule physique – « nous nous mouvons vers la jonction », la jonction intégrale qui achèvera notre actualité mentale<sup>149</sup>.

On mentionnera au passage que le terme latin de *continuatio* est celui qui est employé par le §36 du *Grand Commentaire* pour désigner ce processus que Brenet, à la suite de la traduction de Libera, rend ici par « jonction ». Le champ lexico-conceptuel de ce §36 du grand commentaire au livre III du *De anima* est, au demeurant, résolument physique, parlant de la pensée comme de l'aboutissement d'un mouvement<sup>150</sup>, discutant la possibilité ou l'impossibilité de l'engendrement de l'intellect en nous et employant l'expression *continuatio*, qui désigne ce processus de jonction, d'abolition des frontières suite à une préparation. La grille d'analyse de Brenet nous semble ici pouvoir être importée à peu de frais dans le cadre de notre lecture de la pensée de Maître Eckhart :

L'illumination d'une maison ou d'une pièce est un phénomène physique; mais un phénomène physique complexe, qu'on pourrait décomposer en deux séquences au moins : il se produit

<sup>149</sup> BRENET, J.-B., *Je fantôme. Averroès et l'espace potentiel*, Verdier, 2017, pp.49-52

<sup>150</sup> « [...] et tunc dicimur moveri ad continuationem » (Crawford, p.500)

d'abord un mouvement réel, un changement par soi, celui de la bougie ou de la torche qu'on déplace, qu'on porte jusque dans la pièce (c'est la mise en présence); puis arrive la fin de ce mouvement réel, de ce changement par soi, à savoir l'illumination proprement dite, qui se produit, elle, instantanément, et dont on peut dire qu'elle est un changement par accident<sup>151</sup> [...]

[...] la pensée est attribuée à l'homme comme mouvement composé : composé d'un changement réel, affectant son corps, et d'un changement par accident, fin du précédent changement, qui survient aussitôt et se prédique, par dénomination extrinsèque, de l'intellect. Cela se conforme du reste à la thèse aristotélicienne, dont il faut faire chez Averroès une lecture forte, selon laquelle « l'âme ne pense jamais sans image ». La pensée, en somme, est un acte du composé hylémorphique qu'est l'individu, intégrant l'intellect, et c'est comme acte lui-même composé qu'elle lui revient, comme acte constitué d'un mouvement réel et de sa fin, surgie dans l'instant d'une relation<sup>152</sup>.

Instantanéité de l'union intellectuelle relationnelle qui émerge après une série de changements préparatoires; union pensée sur le modèle de l'unité hylémorphique; importance du principe de l'unité en acte du connaissant et du connu, de même que de celui selon lequel la pensée ne se fait pas sans image (lequel devient, chez Eckhart, l'idée selon laquelle la connaissance de Dieu ne se fait pas sans l'Image); distinction fondatrice entre le mouvement et sa fin<sup>153</sup> – toutes ces idées employées pour composer une certaine lecture physicaliste de la noétique d'Averroès seront pour nous réinvesties dans l'interprétation de la pensée eckhartienne.

*Mutatis mutandis*, cette conception noético-physicaliste de la jonction à l'intellect se retrouve chez Eckhart sous les auspices de l'union « mystique »; comme nous le verrons, l'achèvement, la perfection dernière de l'homme n'est pas pour Eckhart dans une saturation, une plénitude de l'intellect mais dans sa *denudatio*, son abstraction (sa dématérialisation) purifiante : « Ainsi, l'âme doit se dépouiller de toutes choses, de telle sorte que, nue, elle cherche Dieu nu <et> rien d'autre en lui<sup>154</sup>. » C'est le thème du dépouillement, associé à la vertu d'humilité et à la pauvreté de l'esprit prônée en Matthieu 5,3, qui fait ici pour nous son entrée en scène :

Laquelle <voie du Seigneur> est préparée, premièrement, si sont retirés tous les obstacles et tout ce qui s'oppose à la vérité qu'est Dieu, <et> l'obscurité, de sorte que la voie soit entièrement plane. Or, c'est cela que fait la pauvreté de l'esprit. Note ici que la disposition ou la préparation propre aux passifs est le fait d'être nu<sup>155</sup>.

---

<sup>151</sup> « Pensée, dénomination extrinsèque et changement chez Averroès », p.39

<sup>152</sup> *Ibid.*, p.41

<sup>153</sup> Brenet, *Ibid.*

<sup>154</sup> *Sermo XXIV,2* §246 : « Debet igitur anima se exuere omnibus, ut nuda nudum quaerat deum, nihil aliud in ipso. » (*LW IV*, p.225)

<sup>155</sup> *Sermo XXII* §206 : « Quae <via domini> paratur primo si tollantur omnia obstacula et offencula veritatem, quae deus est, obscurantia, ut sit via tota plena. Hoc autem facit paupertas spiritus. Ubi nota quod dispositio sive praeparatio passivorum propria est nudum esse. » (*LW IV*, pp.190-191)

La *denudatio* à laquelle doit se soumettre l'intellect est donc sa disposition, sa « mise en passivité » ou son processus de sujétion à l'agent divin. Si, donc, l'inhésion est continuité, comme l'affirme le §326 du commentaire de Jean, c'est qu'il y a, au fondement de ce rapport de continuation, un processus servant à préparer l'abolition des distinctions agissant comme barrière entre les deux termes qui entrent en relation à son issue. Si l'inhésion est continuité, c'est que l'union du pensant et du pensé les unit suite à une série de changements préparatoires, dans l'instant atemporel, dans l'acte, donc dans l'être, faisant du pensé la forme et l'acte du pensant et donc lui conférant le seul être positif auquel il peut prétendre ; ou, dans les termes du *Grand Commentaire* :

En effet, la foi dans la possibilité de la continuation de l'intellect avec nous se trouve dans la démonstration de ce que son rapport à l'homme est le rapport de la forme et de l'agent, et non uniquement celui de l'agent<sup>156</sup>.

Que fait Eckhart, si ce n'est s'approprier l'idée selon laquelle l'intellect par excellence et l'agent par excellence peut s'unir à nous à titre d'agent et de forme, de sorte que soit instaurée entre son être et le nôtre une continuation, une unité relationnelle dans l'acte ? – une unité qui existe en tant qu'il est forme et agent, là où « mon » âme, suite à ce que Brenet appelle une « dés-imagination averroïste<sup>157</sup> », s'est instituée matière et principe patient. Dés-imaginée (suite à cette *Entbildung* dans laquelle Wackernagel voit à juste titre une « éthique de l'abstraction »), dés-individuée, l'âme se fait matière première, vide et entièrement subjectée, disposée à recevoir l'acte divin; elle est, ainsi « séparée du continu<sup>158</sup> » temporel et matériel<sup>159</sup> et continuée à l'être divin.

Nous concluons nos considérations sur le lieu par l'observation suivante : toute chose rejoint son lieu naturel si elle n'en est pas empêchée<sup>160</sup>. Ce qu'il nous faudra voir au cours des prochains chapitres en étudiant le réseau de la *generatio* est, d'une part, la manière dont l'homme – son intellect, plutôt, dans lequel son être le plus plein est à chercher – peut être empêché de rejoindre son lieu naturel; et, d'autre part, la manière dont il peut se dés-empêcher de rejoindre son lieu, de

---

<sup>156</sup> « *Fiducia enim in possibilitate continuationis intellectus nobiscum est in declarando quod respectus eius ad hominem est respectus forme et agentis, non respectus agentis tantum.* » (Crawford, p.502)

<sup>157</sup> BRENET, J.-B., « L'image, puis rien » in J.-B. BRENET § L. CESALLI (dir.), *Sujet libre : pour Alain de Libera*, Paris, Vrin, 2018, p.73

<sup>158</sup> *In Ioh.* §318 (*LW* III, p.266); *Sermo XXII* §209: « *anima adhaerens multis recedit a deo* » (*LW* IV, p.194)

<sup>159</sup> *In Ioh.* §208 (p.175)

<sup>160</sup> *Phys* IV,1 208b10-15



sorte qu'il s'unisse immédiatement à Dieu selon les modalités que nous avons déjà évoquées et que nous détaillerons.

## 4. Filius : détachement et *lex amoris*

Nous en venons ici à la détermination de la question que nous nous sommes posée en premier lieu : en quel sens Maître Eckhart affirme-t-il que l'homme existe en Dieu ? Cette question, si elle semble pouvoir trouver une réponse évidente dans la doctrine de la création « dans le principe » inspirée de Gen. 1,1 et de Jean 1,1, nécessite un approfondissement que ne nous permet pas le seul recours à la doctrine des idées divines et à celle de l'absolutisme ontologique. De fait, l'Incarnation est cause d'un autre type d'existence en Dieu – un type d'existence propre à l'homme et qui repose sur ce que Dieu, pour lui, n'est pas uniquement *creator* mais aussi *retributor*<sup>1</sup>.

La pensée eckhartienne a pour fin l'union de l'âme et de Dieu – une union rendue possible par l'engendrement du Fils dans l'âme détachée. L'éthique du détachement exposée dans les traités et sermons allemands et si souvent commentée depuis la redécouverte de l'œuvre de Maître Eckhart est ordonnée à cette naissance, visant à faire du juste, de l'individu converti, détaché du monde, le lieu où Dieu lui-même peut venir prendre place et opérer. C'est précisément en cela que consiste la béatitude, à savoir une union essentielle avec Dieu, dans laquelle le juste est engendré – transformé<sup>2</sup> – par la Justice elle-même, ne se distinguant plus d'elle que par le fait qu'elle l'engendre, s'engendre en lui :

Il faut d'abord savoir que le sage et la sagesse, l'homme vrai et la vérité, le juste et la justice, l'homme bon et la bonté se rapportent l'un à l'autre et se comportent ainsi à l'égard l'un de l'autre : la bonté n'est ni créée ni faite ni engendrée ; cependant elle est génératrice et engendre l'homme bon, et l'homme bon, dans la mesure où il est bon, n'est ni fait, ni créé, et cependant il est un enfant, un fils engendré par la bonté. Dans l'homme bon, la bonté s'engendre elle-même avec tout ce qu'elle est : être, savoir, amour et opération, elle répand tout en même temps dans l'homme bon, et l'homme bon reçoit tout son être, savoir, amour et opération du cœur et de l'intériorité de la bonté, et d'elle seule. L'homme bon et la bonté ne sont rien qu'une seule bonté, absolument une, avec la différence que l'une engendre et que l'autre est engendré ; cependant, l'opération de la bonté qui engendre et le fait pour l'homme bon d'être engendré ne constituent absolument qu'un être et une vie<sup>3</sup>.

---

<sup>1</sup> *In Sap.* §46 : « *Ils sont* : il dit *sont* parce que l'être des justes est en Dieu non seulement en tant que Dieu est l'être – mode selon lequel toutes les créatures sont en lui, en tant qu'il est créateur – mais sont en Dieu en tant qu'il est celui qui récompense. » (« *Sunt* : ait autem *sunt* quia esse iustorum in deo est, non solum ut deus est esse, quo modo omnes creaturae in ipso, ut creator, sed in deo sunt, ut retributor est. » (*LW* II, p.372))

<sup>2</sup> 2 Cor. 3,18 : « Nos vero omnes, revelata facie gloriam Domini speculantes, in eandem imaginem transformamur a claritate in claritatem, tamquam a Domini Spiritu. »

<sup>3</sup> *Le livre de la consolation divine*, Trad. Mangin, pp.772-773; *Daz buoch der gotlichen tröstunge* : « Von dem êrsten sol man wîzzen, daz wîse und wîsheit, wâre und wârheit, gerehte und gerehticheit, guote und güete sich einander ansehent und alsô ze einander haltent: diu güete enist noch geschaffen noch gemachet noch geborn; mêr si ist gebernde

L'homme juste et Dieu sont essentiellement unis comme l'engendrant et l'engendré : demeurant personnellement distincts, ils partagent une même opération et une même essence, et ont un même être.

L'Incarnation est hors de tout doute un phénomène qui touche personnellement l'individu humain. Loin d'être un simple événement que l'on pourrait qualifier (en des termes qui ne sont pas ceux d'Eckhart) d'« historique » – un événement s'étant produit une fois dans le temps à un moment précis, identifiable et unique, à un moment (surtout) passé ; loin d'être un simple événement historique, c'est un événement, plutôt, anhistorique au sens où il se déploie de toute éternité au sein de la Trinité. Il peut également surgir en « moi » dans un instant atemporel. C'est par ailleurs un enjeu d'une importance majeure pour Eckhart qui, s'autorisant d'Augustin, défend la nécessité d'une possible naissance du Fils *en moi* :

Saint Augustin dit : « Que cette naissance se produise toujours mais qu'elle ne se produise pas en moi, en quoi cela peut-il bien m'aider ? En revanche, qu'elle se produise en moi, cela a beaucoup d'importance<sup>4</sup>.

Pour Eckhart, l'homme est appelé à se faire Fils de Dieu ; il est appelé – c'est là la fin de son existence – à faire naître en lui le Fils de Dieu. Cette naissance le place dans un rapport immédiat au Père et au Père seul, lequel devient, en vertu de la grâce d'adoption, son Père : l'âme détachée jusqu'à l'anéantissement trouve son chemin jusqu'en Dieu, là même où elle contraint celui-ci à venir se loger en elle. C'est une interpénétration complète – une circumincession – de l'âme et de Dieu qui se joue dans leur union, comme nous l'apprend l'incipit du *Liber benedictus deus* (*Daz buoch der gotlichen træstunge*). Or, cette assimilation m'est accessible pour peu que je pratique les bons « exercices spirituels ».

---

und gebirt den guoten, und der guote, als verre sô er guot ist, ist ungemachet und ungeschaffen und doch geborn kint und sun der güete. Die güete gebirt sich und allez, daz si ist, in dem guoten: wesen, wizzen, minnen und wûrken giuzet si alzemâle in den guoten, und der guote nimet allez sîn wesen, wizzen, minnen und wûrken von dem herzen und innigsten der güete und von ir aleine. Guot und güete ensint niht wan ein güete al ein in allem sunder gebern und geborn-werden; doch daz gebern der güete und geborn-werden in dem guoten ist al ein wesen, ein leben. » (*DW V*, p.9)

<sup>4</sup> *Sermon allemand* 108 (Trad. Mangin, p.95); *Pr* 101: « Sant Augustinus sprichet : daz disiu geburt iemer geschehe und aber in mir niht engeschihet, waz hilfet mich daz? Aber daz si in mir geschehe, di liget ez allez ane. » (*DW IV*, p.336) Mangin trouve l'origine de cette référence dans le sermon 189 d'Augustin ; pour Boncour, qui suit en cela l'édition critique des *DW*, c'est plutôt la source origénienne qui est à privilégier : si Eckhart fait de l'évêque d'Hippone l'auteur de cette réflexion, on ne la retrouvera pas formulée en toutes lettres chez lui. Plutôt, on la retrouvera dans l'homélie sur Luc XXII,3, d'Origène (*Maître Eckhart lecteur d'Origène*, pp.60-61).

Nous ne nous étendrons pas ici trop longuement sur cet « aspect trop connu de la théologie eckhartienne » qu'est non pas son héritage dionysien <sup>5</sup>, mais sa célèbre éthique du détachement. Béatitude immanente, anéantissement de soi, union immédiate à Dieu : les notions fondamentales en jeu dans l'œuvre allemande seront déjà connues du lecteur<sup>6</sup>. Il ne sera donc question ici que de les rappeler de manière à recentrer notre étude sur l'homme, qui, en tant que tel, en a été jusqu'ici le grand absent. Ce chapitre se présente donc comme la chronique d'une mort annoncée, voire promise : la mort de l'homme ou, du moins, celle de l'individu à soi-même, mort au monde devant permettre la Naissance du Fils.

L'inspiration néoplatonicienne de la notion de détachement, de même que le filon augustinien permettant de reconduire l'*abegeschiedenheit* à la *conversio* ont déjà été amplement discutés par les commentateurs<sup>7</sup>. Ce qui présente un intérêt incontestable pour notre propos est l'idée selon laquelle le détachement, en tant qu'il constitue une certaine voie, une certaine « méthode », a pour fonction de ménager en l'âme un lieu en lequel Dieu puisse « venir ».

Les prochaines pages seront ainsi consacrées à l'étude de certains textes clés du corpus allemand – laquelle étude doit nous donner une idée fonctionnelle de cette éthique du détachement, avant que nous puissions en proposer notre relecture (méta-)physicaliste – relecture se donnant pour fonction d'inscrire cette éthique au sein du cadre épistémique que l'on sait. Ce qui nous intéressera ici est donc le fonctionnement de l'éthique du détachement – ses exigences morales à l'endroit de l'individu et le contenu de sa promesse, de même que les notions développées par Eckhart dans ses sermons pour la rendre pensable et pour la rattacher à la Révélation.

## 4.1. Le détachement

Le détachement, nous apprend le traité *Von abegeschiedenheit*, est la vertu suprême – supérieure à l'amour, à l'humilité et à la miséricorde, lesquelles poussent l'homme hors de lui-même, le poussent à s'ouvrir à la créature et par conséquent au temps :

---

<sup>5</sup> LIBERA, A. (de), « L'un ou la trinité ? L'héritage dionysien de Maître Eckhart. Sur un aspect trop connu de la théologie eckhartienne » in J. CASTEIGT (dir.), *Maître Eckhart*, Paris, Cerf, 2012, pp.41-78

<sup>6</sup> Notamment : LIBERA, A. (de), « L'expérience de la pensée » in *Penser au Moyen âge*, pp.299-347; LIBERA, A. (de), « Maître Eckhart » in *La mystique rhénane...*, pp.231-316; MANGIN, « Dépouiller » in *La nuit de l'âme. L'intellect et ses actes chez Maître Eckhart*, Paris, Vrin, 2017, pp.25-50

<sup>7</sup> *Supra* : introduction

En second lieu, je loue le détachement plus que l'amour parce que l'amour me force à souffrir toutes choses pour Dieu, alors que le détachement me porte à n'être accessible qu'à Dieu. Or il est beaucoup plus noble d'être accessible à Dieu seulement que de souffrir toutes choses pour Dieu parce que, dans la souffrance, l'homme a quelque peu en vue la créature qui cause à l'homme la souffrance, alors que le détachement est complètement affranchi de toute créature<sup>8</sup>

La seconde raison pour laquelle je loue le détachement plus que l'humilité, c'est que la parfaite humilité se courbe au-dessous de toutes les créatures et que se courbant ainsi, l'homme sort de lui-même pour aller vers les créatures, alors que le détachement demeure en lui-même. Or sortir de soi ne peut jamais être assez noble pour que demeurer en soi-même ne soit pas beaucoup plus noble<sup>9</sup>.

Je loue aussi le détachement plus que toute miséricorde, car la miséricorde consiste en ce que l'homme sort de lui-même pour aller vers les misères de son prochain et que son cœur en est troublé. Le détachement en est exempt, demeure en lui-même et ne se laisse troubler par rien. Car tout le temps que quelque chose peut troubler l'homme, il n'est pas tel qu'il doit être<sup>10</sup>.

L'argumentation de cet extrait repose sur des principes que nous avons déjà rencontrés, et qui sont en parfaite continuité avec l'étiologie et la cosmologie étudiées plus haut : c'est le caractère irréductiblement intérieur et autarcique (libre) du détachement qui en fait la vertu suprême. L'amour et la miséricorde ont, pour le formuler dans des termes similaires à ceux qu'emploie l'œuvre latine, un objet qui leur est extérieur, une fin qui leur est extérieure. Le détachement est la voie la plus sûre pour unir l'âme à Dieu puisqu'il ne place l'âme en contact avec rien d'autre que Dieu (et elle-même à travers lui). Tournés vers la créature, le cœur aimant et le cœur miséricordieux sortent nécessairement au-dehors d'eux-mêmes et dans le temps.

Comme le souligne J. Ancelet-Hustache dans son introduction<sup>11</sup>, le développement de l'argumentaire du traité *Du détachement* paraît légèrement dissonant par rapport à d'autres lieux textuels du corpus eckhartien dans la mesure où il semble (du moins en surface) opposer le

---

<sup>8</sup> Trad. Mangin, pp.827 ; *Von abegescheidenheit* : « Ze dem andern mâle lobe ich abegescheidenheit vür minne, wan minne twinget mich dar zuo, daz ich alliu dinc lîde durch got, sô bringet mich abegescheidenheit dar zuo, daz ich nihtes enpfenlich bin wan gotes. Nû ist vil edeler nihtes niht enpfenlich sîn wan gotes, dan alliu dinc lîden durch got, wan in dem lîdenne hât der mensche etwaz ûfsehennes ûf die créature, von der der mensche daz lîden hât, sô stât abegescheidenheit genzliche ledic aller créature. » (*DW V*, pp.403-404)

<sup>9</sup> Trad. Mangin, p.828 ; *Von abegescheidenheit* : « Diu ander sache ist, war umbe ich lobe abegescheidenheit vür dêmüticheit, wan volkomeniu dêmüticheit ist sich selber neigende under alle créature, und in dër neigunge sô gât der mensche ûz im selber ûf die créature, sô blîbet abegescheidenheit in ir selber. Nû enmac kein ûzgang niemer sô edel werden, daz inneblîben ensî vil edeler in im selber. » (*DW V*, p.405)

<sup>10</sup> Trad. Mangin, p.829 ; *Von abegescheidenheit* : « Ich lobe ouch abegescheidenheit vür alle barmherzicheit, wan barmherzicheit enist niht anders, wan daz der mensche ûz im selber gât ûf sînes ebenmenschen gebresten und dâ von sîn herze betrûebet wirt. Des stât abegescheidenheit ledic und blîbet in ir selber und lât sich kein dinc betrûeben; wan alle die wîle dehein dinc den menschen mac betrûeben, sô enist dem menschen niht reht. » (*DW V*, p.409-410)

<sup>11</sup> Trad. Mangin, p.826

détachement aux autres vertus auxquelles il le compare. Or, l'opposition entre humilité et détachement, tout particulièrement, a de quoi surprendre : la triade étymologique *humus – homo – humilitas*<sup>12</sup>, sur laquelle jouent certains lieux textuels de l'œuvre latine suggère que l'humilité, cette *scala caelestis*<sup>13</sup>, laisse l'homme (identifié à la partie la plus élevée de son âme) complètement vide et dépris de lui-même, à l'instar de la terre et de la matière première; c'est ainsi qu'il se dispose à la réception de Dieu. Alain de Libera a vu dans le concept de détachement une refondation de celui d'humilité, destinée à adapter celui-ci au contexte de la prédication rhénane<sup>14</sup>; il nous semble pourtant – comme nous aurons l'occasion d'y revenir – que l'essentiel, sinon la totalité de ce que permet de penser l'*abegeshiedenheit* allemand est présent dans l'*humilitas* latine. Ces deux concepts seront pour nous identiques, du moins quant à leur fonction au sein de la pensée du Thuringien.

Ce qui est détaché, donc, est ce qui se tient absolument retranché en soi-même et ne se tourne aucunement vers l'extérieur; à ce titre, l'âme peut être détachée en raison de sa négativité essentielle, et Dieu est l'être détaché par excellence, l'être impassible et immobile<sup>15</sup>. On comprendra donc en quoi le détachement, pour l'homme, constitue une imitation de l'être divin :

Et tu dois savoir en vérité : quand l'esprit libre demeure sans forme et sans aucun accident, il prendrait l'être propre de Dieu. Or Dieu ne peut donner celui-ci à personne qu'à lui-même; c'est pourquoi Dieu ne peut rien faire de plus pour l'esprit détaché que de se donner lui-même à lui [...] Or tu demanderas ce qu'est le détachement, puisqu'il est si noble en lui-même? Tu dois savoir ici que le véritable détachement consiste seulement en ce que l'esprit demeure aussi insensible à toutes les vicissitudes de la joie et de la souffrance, de l'honneur, du préjudice et du mépris, qu'une montagne de plomb est insensible à un vent léger. Ce détachement immuable conduit l'homme à une plus grande ressemblance avec Dieu. Car Dieu est Dieu du fait de son détachement immuable, et c'est aussi du détachement qu'il tient sa pureté et sa simplicité et son immutabilité. Et c'est pourquoi, si l'homme doit devenir semblable à Dieu,

<sup>12</sup> *In Ioh.* §318 : « Note : « homme » dérive de « humus »; et de « humus » <dérive> « humilité ». » (« Nota : homo ab humo dicitur et ab humo humilitas. » (*LW* III, p.265))

<sup>13</sup> *Loc.cit.* : « En effet, l'humilité est « l'échelle des cieux par laquelle Dieu descend » ou vient vers l'homme, et l'homme va vers Dieu, comme le dit Augustin dans son sermon *Sur l'Assomption de la bienheureuse Marie*. » (« Humilitas enim est « scala caelestis qua deus descendit » sive venit ad hominem et homo ad deum, ut ait Augustinus in sermone *De assumptione beatae Mariae*. »)

<sup>14</sup> « Inventer une forme d'humilité intérieure que l'on pût appeler noblesse, telle a été la tâche intellectuelle d'Eckhart en Rhénanie. » (*Penser au Moyen Âge*, p.318)

<sup>15</sup> Eckhart spécifie cependant que l'attribution à Dieu de vertus – comme l'humilité et le détachement – doit être comprise de manière analogique : « Je répons en disant qu'en Dieu sont détachement et humilité, dans la mesure où nous pouvons parler de vertus en Dieu. » (trad. Mangin, p.828) Si la notion d'analogie n'est pas ici explicitement mentionnée, il faut comprendre la nuance du passage comme s'inscrivant dans le cadre de la doctrine eckhartienne de l'analogie, l'attribution à Dieu et à l'homme de propriétés comme « humble » ou « détaché » ne pouvant se faire qu'en gardant à l'esprit l'incommensurabilité de l'étant et de l'être, de la créature et de Dieu.

dans la mesure où une créature peut avoir une ressemblance avec Dieu, ce sera par le détachement<sup>16</sup>.

Le détachement est un rejet de l'extériorité, un rejet de ce qui s'ajoute à l'être même (et donc de tout ce qui, tombant dans le devenir, est marqué par les causes extrinsèques, par le mouvement et le temps<sup>17</sup>) ; par ce rejet, l'âme détachée ne peut plus se donner d'autre objet que Dieu lui-même et Dieu lui-même ne peut, de toute nécessité, que se donner à l'âme détachée<sup>18</sup>, à l'âme qui n'est entravée par « aucune forme » et « aucun accident ». Plusieurs raisons peuvent expliquer le rapprochement auquel procède ici Eckhart, entre formes et accidents. La plus évidente nous renvoie au statut accidentel qu'un certain aristotélisme (celui, notamment, du « quadrillage des étants » de *Catégories* II) attribue au contenu de l'âme :

Parmi les étants, les uns se disent d'un certain sujet, mais ne sont dans aucun sujet; par exemple, *homme* se dit d'un sujet, tel homme, mais n'est dans aucun sujet. D'autres, en revanche, sont dans un sujet, mais ne se disent d'aucun sujet (par « dans un sujet », j'entends ce qui, tout en n'étant pas dans une chose à la façon d'une partie, est incapable d'être à part de ce en quoi il est). Par exemple, tel savoir-lire particulier est dans un sujet, l'âme, mais ne se dit d'aucun sujet; et tel blanc particulier est dans un sujet, le corps – car toute couleur est dans un corps – mais ne se dit d'aucun sujet. D'autres à la fois se disent d'un sujet et sont dans un sujet : par exemple le savoir est dans un sujet, l'âme, et il se dit d'un sujet, le fait de savoir lire. D'autres à la fois ne sont pas dans un sujet et ne se disent pas d'un sujet, par exemple tel homme ou tel cheval. En effet, aucun objet de cette sorte n'est dans un sujet ni ne se dit d'un sujet<sup>19</sup>.

Le savoir-lire singulier, nous apprend le texte, est inhérent à l'âme, existant dans un rapport de dépendance ontologique vis-à-vis de celle-ci, qui n'est pas identique à celui qu'entretient la partie au tout. La savoir-lire est dans l'âme qui le possède et ce rapport d'inhésion assimile

---

<sup>16</sup> *Op. cit.*, pp.829-830; *Von abegescheidenheit* : « Und solt daz wizen vür wâr : swenne der vrîe geist stât in rehter abegescheidenheit, sô twinget er got ze sînem wesene; und möhte er gestân formelôsichlich und âne alle zuovelle, sô næme er gotes eigenschaft an sich. Daz enmac aber got niemanne geben dan im selber ; dâ von enmac got niht mêr getuon dem abegescheidenen geiste, wan daz er sich selben im gibet [...] Nû maht dû vrâgen, waz abegescheidenheit niht anders enist, wan daz der geits alsô unbeweglich stande gegen allen zuovellen liebes nd leides, êren, schenden und lasters als ein blîgîn berc unbeweglich ist gegen einem kleinen winde. Disiu unbeweglichiu abegescheidenheit bringet den menschen in die grœste glîcheit mit gote. Wan daz got ist got, daz hât et von sîner unbeweglichen abegescheidenheit, und von der abegescheidenheit hât er sîne lûterkeit und sîne einvalticheit und sîne unwandelbærkeit. Und dâ von, sol der mensche gote glîch werden, als verre als ein crêatûre glîcheit mit gote gehaben mac, daz muoz geschehen mit abegescheidenheit. » (*DW V*, pp.410-411)

<sup>17</sup> *In Ioh.* §585 : « Or, l'acte intérieur n'est pas soumis au temps, il est toujours né, n'est jamais interrompu; il est vivant par cela même qu'il est intérieur et de l'intérieur [...] En effet, ce qui est vivant est ce dont le mouvement vient de l'intérieur. » (« Adhuc autem actus interior non cadit sub tempore, semper nascitur, non intercipitur, vivus est hoc ipso quod intus et ab intus est [...] Vivum enim est cuius motus ab intus est [...] quod autem movetur ab extra, vivum non est. » (*LW III*, p.512))

<sup>18</sup> *Op.cit.*, p.827 : « Ce que l'amour a de meilleur, c'est qu'il me force à aimer Dieu, alors que le détachement force Dieu à m'aimer. » (« [...] daz beste, daz an der minne ist, daz ist, daz si mich twinget, daz ich got minne, sô twinget abegescheidenheit got, daz er mich minne. » (*DW V*, p.402))

<sup>19</sup> *Cat.* II 1a20 *sqq.*, trad. Pellegrin, Paris, GF-Flammarion, 2007, p.105-107

la connaissance particulière à l'accident – assimilation renforcée par le fait que le passage emploie, en plus de l'exemple du savoir-lire particulier existant dans l'âme, celui du blanc particulier existant dans le corps. L'usage conjoint de ces deux exemples semble suggérer, pour le savoir-lire et pour le blanc un même statut, celui d'accident singulier, l'un ayant pour sujet le corps et l'autre l'âme. Cette idée est par ailleurs renforcée par l'idée thomasiennne selon laquelle l'âme est sujet de ses puissances et par conséquent de sa vie psychique :

Je répons : il faut dire que cela est sujet de ses puissances opératives, qui peut agir <par elles>; en effet, tout accident dénomme son sujet propre. Or, c'est la même chose, qui peut agir et qui agit. C'est pourquoi il faut que la puissance appartienne comme à son sujet, à ce à quoi appartient l'opération; comme le dit aussi le Philosophe au début <de son traité> *Du sommeil et de la veille*. Or, il est manifeste, à partir de ce qui a été dit plus haut, que certaines opérations sont <propres> à l'âme, qui sont opérées sans organe corporel – comme intelliger et vouloir. C'est pourquoi les puissances qui sont principes de ces opérations sont dans l'âme comme dans leur sujet. Or, certaines opérations appartiennent à l'âme, qui s'opèrent par des organes corporels, comme <c'est le cas> de la vision <qui s'effectue> par l'œil, et l'audition par l'oreille. Et il en va de manière similaire de toutes les autres opérations des parties nutritives et sensitives. Et par conséquent, les puissances qui sont principes de telles opérations sont dans le composé comme dans leur sujet, et non dans l'âme seule<sup>20</sup>.

Il ne semble pas évident que le raisonnement de Thomas soit également celui d'Eckhart. De fait, le Thuringien ne semble pas employer le schéma sujet/accident pour penser la vie intellectuelle de l'homme<sup>21</sup> : il lui préfère un schéma analogue reposant sur la notion d'*obiectum*, que nous détaillerons au prochain chapitre ; pourtant, l'assimilation des formes et des accidents s'inscrit bel et bien dans la continuité de la noétique et de la physique eckhartiennes, et de leurs principes aristotéliens.

---

<sup>20</sup> *ST I*<sup>a</sup> q.77 a.5 : « Respondeo dicendum quod illud est subiectum operativae potentiae, quod est potens operari, omne enim accidens denominat proprium subiectum. Idem autem est quod potest operari, et quod operatur. Unde oportet quod eius sit potentia sicut subiecti, cuius est operatio; ut etiam philosophus dicit, in principio de somno et vigilia. Manifestum est autem ex supra dictis quod quaedam operationes sunt animae, quae exercentur sine organo corporali, ut intelligere et velle. Unde potentiae quae sunt harum operationum principia, sunt in anima sicut in subiecto. Quaedam vero operationes sunt animae, quae exercentur per organa corporalia; sicut visio per oculum, et auditus per aurem. Et simile est de omnibus aliis operationibus nutritivae et sensitivae partis. Et ideo potentiae quae sunt talium operationum principia, sunt in coniuncto sicut in subiecto, et non in anima sola. »

<sup>21</sup> De fait, les deux premières questions parisiennes et les *rationes equardi* colligées par la question *Utrum laus dei in patria sit nobilior eius dilectione in via* suggèrent pour l'intellect un statut substantiel (*Rationes equardi* §10 : « Intellectus in quantum huiusmodi est subsistens » (*LW V*, p.60)) et négatif (*Utrum intelligere angeli, ut dicit actionem, sit suum esse* 2 : « Si igitur intellectus, in quantum intellectus, nihil est, et per consequens nec intelligere est aliquod esse. » (*LW V*, p.50)). De plus, la capacité, pour l'intellect, de se replier sur lui-même et de purger les images qu'il contient pour faire place à Dieu semblent suggérer que le rapport entre la substance intellectuelle et l'image n'est pas identique à celui qu'entretient la substance corporelle à ses accidents.



Dans un premier temps, au niveau physique, Eckhart rappelle dans la question *Utrum in deo sit idem esse et intelligere* que notre connaissance (en tant qu'elle est connaissance abstraite permise par les images dérivées des réalités mondaines) est causée par les *res* créées :

En effet, notre science diffère de la science de Dieu, puisque la science de Dieu est cause des choses et que notre science est causée par les choses. Et c'est pourquoi notre science tombe sous l'étant, par lequel elle est causée, tandis que l'étant lui-même, en vertu du même argument, tombe sous la substance de Dieu; et par conséquent, toute chose en Dieu est au-dessus de l'être même et est totalement intelliger<sup>22</sup>.

Causée par les choses extérieures à l'intellect, la *species*, forme permettant la connaissance de ces dernières, possède un être qui s'inscrit dans la nature créée et dans le temps – possédant même un être inférieur à celui du créé, dont elle dérive. Par conséquent, comme nous aurons l'occasion de le voir plus loin, la *species* s'inscrit également dans le domaine du devenir, qu'Eckhart assimile à l'être accidentel, l'être *ab alio*. On pourrait même argumenter que la *species* est ontologiquement inférieure aux *artificialia* dans la mesure où, fruits de l'intelligence humaine travaillant l'étant, ces dernières ne sont pas causées par l'étant lui-même mais, d'une certaine manière, par la pensée.

Dans un second temps, au niveau noétique ; Eckhart défend aux §3 et §5 de la question *Utrum intelligere angeli, ut dicit actionem, sit suum esse* que, bien qu'elle trouve dans la faculté intellectuelle de l'âme son lieu (entendu au sens d'un réceptacle matériel), la *species* n'a pas *stricto sensu* de sujet, ne tenant pas son être du rapport d'inhérence qui la fait exister « dans » l'intellect ; plutôt, elle entretient un rapport de dépendance ontologique vis-à-vis d'un corrélat extérieur à l'âme, qui lui est absolument intime, à savoir l'*obiectum* qui la fait être. Ce qui distingue la *species* de l'accident est sa non-dépendance ontologique eu égard à un quelconque sujet : en tant qu'image, elle tient tout son être de son *obiectum* – en l'occurrence une *res* créée. La *species* n'est cependant pas revêtue d'une dignité ontologique qui surpasse celle de l'accident, dans la mesure où elle est l'équivalent, dans l'ordre de l'être-image, de l'accident dans l'ordre de l'être naturel : la *species* n'est pas un accident parce qu'elle ne possède pas l'être au sens naturel du terme ; elle est un type inférieur d'être-image, c'est-à-dire d'étant intellectuel et, à ce titre, elle existe de par un corrélat extérieur et non en vertu, comme nous l'avons dit, du rapport d'inhésion l'unissant au principe

---

<sup>22</sup> *Utrum in deo sit idem esse et intelligere* §8: « Differt enim nostra scientia a scientia dei, quia scientia dei est causa rerum et scientia nostra est causata a rebus. Et ideo cum scientia nostra cadat sub ente, a quo causatur, et ipsum ens pari ratione cadit sub substantia dei; et ideo, quicquid est in deo, est super ipsum esse et est totum intelligere. » (*LW* V, p.44)

matériel qui est son *locus*. Pourtant, le texte de la *QP* II spécifie bien que son statut ontologique serait celui d'un accident si elle avait un sujet *proprie loquendo* :

De plus : l'opération et la puissance, en tant que puissance, tient son être de son objet, puisque l'objet est comme le sujet. Or, le sujet donne l'être à ce dont il est sujet. Par conséquent, l'objet aussi donnera l'être à ce dont il est objet, c'est-à-dire à la puissance et à l'opération. Or, l'objet est au-dehors et l'être est quelque chose d'intérieur. Donc, <l'acte> d'intelliger, qui existe de par son objet, et, semblablement, la puissance, en tant que telle, ne sont pas quelque être et n'ont aucun être<sup>23</sup>.

De plus, si l'espèce était un étant, elle serait un accident et non une substance. Or, l'espèce n'est pas un accident, parce que l'accident a un sujet, duquel il tient l'être. Mais l'espèce a un objet et non un sujet, parce que le lieu et le sujet diffèrent <l'un de l'autre>. Or, l'espèce est en l'âme non comme en son sujet mais comme en son lieu. En effet, l'âme est le lieu des espèces – non pas toute <l'âme>, mais l'intellect <seulement>. Or, il est évident que si l'espèce avait un sujet, l'âme serait son sujet. C'est pourquoi l'espèce n'est pas un étant<sup>24</sup>.

Si la *species*, la forme déterminée et abstraite de la matière, n'est pas un accident, elle n'en a pas moins le statut ontologique d'un accident, en raison de sa dépendance ontologique vis-à-vis de l'étant créé – et ce, bien que cette dépendance soit d'ordre « objectif » plutôt que « subjectif » : elle se tient sous le créé, causée qu'elle est par le créé.

Le détachement est détachement en tant qu'il rejette tout rapport au créé – même un rapport qui serait de nature noétique, et fondé dans l'abstraction intellectuelle des formes universelles des étants naturels.

Le créé, comme nous l'avons déjà évoqué, n'est étant qu'en tant qu'il est considéré dans sa relation avec son être – l'être divin. « Être », pour une créature, c'est se mouvoir vers sa fin ; or, la créature ne peut se mouvoir vers sa fin sans être mise en mouvement vers sa fin<sup>25</sup>, sans que son

---

<sup>23</sup> *Utrum intelligere angeli, ut dicit actionem, sit suum esse* §3 : « Item : operatio et potentia, ut potentia, habet suum esse ab obiecto, quia obiectum est sicut subiectum. Sed subiectum dat esse ei, cuius est subiectum. Ergo et obiectum dabit esse ei cuius est obiectum, scilicet potentiae et operationi. Sed obiectum est extra et esse est aliquid intraneum. Ergo intelligere quod est ab obiecto, et similiter potentia, in quantum huiusmodi, non sunt aliquod esse nec habent aliquod esse. » (*LW* V, p.50)

<sup>24</sup> *Op. cit.* §5 : « Item si species sit ens, est accidens ; non enim est substantia. Sed species non est accidens, quia accidens habet subiectum, a quo habet esse. Species autem habet obiectum et non subiectum, quia differunt locus et subiectum. Species autem est in anima non sicut in subiecto, sed sicut in loco. Anima enim est locus specierum, non tota sed intellectus. Constat autem, si haberet subiectum species, quod anima esse eius subiectum. Quare species non est ens. » (*LW* V, p.51) On aura ici reconnu derrière la formulation *locus specierum* une idée empruntée au *De anima* d'Aristote : « L'on a donc bien raison de dire que l'âme est lieu des formes, sauf qu'il ne s'agit pas de l'âme entière, mais de l'âme intellectuelle [...] » (*De l'âme* III,4 429a27, trad. Bodéüs, p.259)

<sup>25</sup> *Utrum aliquem motum esse sine termino implicet contradictionem* §3 : Non contingit moveri, nisi contingat motum esse (*LW* V, p.72); également : *In Ioh.* §145 et *Proc Col.* I §83. L'axiome trouve semble-t-il sa source en *Met.* IX,8 1049b35

mouvement ne soit déclenché par une cause efficiente et finale qui lui est extérieure. En elle-même, donc, la créature n'est rien – elle est un pur néant. C'est pourquoi Eckhart emploie abondamment, dans la prédication allemande, le champ lexical du néant et du vide ; celui-ci doit être interprété à la lumière de ce que nous avons déjà dit. L'âme qui se retranche en elle-même comprend de ce fait l'aspect néantiel du créé : elle fait le « vide » en elle, s'anéantit pleinement elle-même et apprend à voir « toutes choses comme un néant ».

C'est cette utilisation abondante de la notion de néant – laquelle se trouve appliquée autant à Dieu qu'à la créature, qu'à un non-être s'opposant à Dieu – qui fonde la thèse, fréquemment discutée par les commentateurs, d'une dialectique de l'être et du néant<sup>26</sup>. Si nous ne rejetons pas complètement l'idée d'une dialectique de l'être et du néant (pour peu qu'elle soit prise en un sens entièrement expurgé de toute connotation hégélienne pour laquelle une telle dialectique ferait « passer l'être dans le néant » et inversement<sup>27</sup>), ce concept nous semble cependant proposer une lecture onto-logique de Maître Eckhart qui fait la part trop belle au langage. De fait, la dialectique de l'être et du néant est, pour Alain de Libera<sup>28</sup> (et pour Lossky, dont il s'inspire<sup>29</sup>) indissociable de la notion d'analogie, dont il fait une lecture onto-logique.

Pour nous, qui cherchons à replacer la dualité (méta-)physique au centre de la pensée eckhartienne, cela apporte son lot de problèmes. Principalement, une telle lecture fait du schéma substance/accident et, surtout, de l'attribution prédicative, le modèle des relations entre l'être et l'étant<sup>30</sup> ; or, il semble qu'au contraire, notre auteur pense la prédication logique et les relations substance/accident sur le modèle des relations être/étant<sup>31</sup>, le prédicat s'associant à la forme, pure donation d'être, et le sujet (récepteur passif de la forme) s'assimilant à la matière. Si l'être est l'être

---

<sup>26</sup> ZUM BRUNN, É. & LIBERA, A. (de), *Métaphysique du Verbe et théologie négative*, Paris, Beauchesne, 1984, p.71; CASTEIGT, J., *Connaissance et vérité chez Maître Eckhart*, Paris, Vrin, 2006, p.21; BRUNNER, F., « Eckhart ou le goût des positions extrêmes » in *Voici Maître Eckhart*, Grenoble, Jérôme Million, 1998, pp.209-230 ; RAVIOLO, I., *L'incrédible chez Maître Eckhart* (thèse soutenue à l'Université Paul-Verlaine de Metz), p.154-161.

<sup>27</sup> « *L'être pur et le néant pur, c'est la même chose*. Ce qui est la vérité, ce n'est ni l'être ni le néant, mais le fait que l'être – non pas passe – mais est passé dans le néant, et le néant dans l'être. Cependant, tout autant, la vérité n'est pas leur être indifférencié, mais le fait qu'ils sont absolument différents, et que, pourtant, tout aussi immédiatement, chacun disparaît dans son contraire. Leur vérité est donc ce mouvement de la disparition immédiate de l'un dans l'autre, – le *devenir*; c'est là un mouvement dans lequel tous deux sont différenciés, mais moyennant une différence qui s'est aussi bien immédiatement résolue. » (HEGEL, G.W.F., *Science de la logique I : L'être*, trad. Bourgeois, Paris, Vrin, 2015, p.104)

<sup>28</sup> « Le problème de l'être chez Maître Eckhart », *Cahiers de la revue de théologie et de philosophie* 4, 1980, Genève Lausanne Neuchâtel, p.1

<sup>29</sup> *Théologie négative et connaissance de Dieu chez Maître Eckhart*, p.323

<sup>30</sup> *Supra* : chapitre 2

<sup>31</sup> On renverra ici une fois de plus à l'axiome boécien abordé plus haut : « *Forma simplex subiectum esse non potest.* »

même se disant – s’exprimant – il convient néanmoins d’accorder une primauté à l’être plutôt qu’à son expression, laquelle, lorsqu’elle s’effectue dans le langage humain, est nécessairement imparfaite et appelée à cette purification qui exige le rejet de tous les noms déterminés. Mais ce rejet n’est pas qu’une épuration du langage : rejeter les noms « déterminés » de Dieu (notamment celui de créateur) exige une purification de l’être même par le repli sur soi.

Il ne sera pas question pour nous de nier l’importance de la Parole – et par extension, de la logique et du langage – pour la métaphysique (du Verbe) eckhartienne; mais pour nous, ce serait une erreur de donner un sens idéaliste à cette Parole : le Verbe, en tant qu’il est forme, est intellect parce qu’il est être, et il est l’être parce qu’il est l’intellect le plus pur. Il n’est pas ici question de réduire l’intellectualisme eckhartien à son ontologisme – ni, par ailleurs, de nous rendre coupable du vice opposé; en Dieu, être et intellect se confondent et ni l’un ni l’autre ne doit avoir préséance. La logique, si elle a bien entendu sa place au sein de la spéculation eckhartienne – au même titre que la critique du langage – ne se voit conférer cette place qu’en tant qu’elle permet de comprendre la manière dont le langage peut refléter (et non pas exprimer) l’être même.

Pour nous, comme nous y avons déjà fait allusion, il y a moins dialectique – purification des termes du langage permise par la mise en lumière de la contradiction dynamique inhérente à leur signification (par une mise en lumière presque pataphysique de « l’équivalence des contraires ») – il y a moins dialectique, donc, que visée intentionnelle, usage raffiné du « en tant que » – ce que Wackernagel a appelé une « réduplication abstractive<sup>32</sup> ». Le créé en tant que créé est néant en tant qu’il n’existe pas par lui-même mais tient son être *ab alio* ; Dieu est néant, en tant qu’il est *negatio negationis*<sup>33</sup> – négation de la négation que constitue l’être déterminé : il s’inscrit en vis-à-vis de celui-ci, comme l’opposé à la fois de l’être créé et du néant, d’abord en ce que son être est la contradictoire du néant et, ensuite, en tant que son indétermination radicale l’exclut du domaine des *res* déterminées. Si Dieu est un néant, c’est en tant qu’il n’est pas un *hoc aliquid*, en tant qu’il est partout et par conséquent nulle part – en tant que, éternel, il est la saturation atemporelle du temps et donc n’est pas lui-même ancré dans le temps dont il est la fin. Finalement, si l’homme doit se faire néant – s’anéantir – c’est, encore une fois, en tant qu’il doit nier les formes déterminées

---

<sup>32</sup> « La réduplication de l’*inquantum* est donc un principe d’abstraction dont se pourvoit l’intellect pour saisir toutes choses par-delà leur statut d’étant « ceci ou cela » et en-dehors même de leur statut de choses temporelles. » (WACKERNAGEL, W., *Ymagine denudari...*, p.38)

<sup>33</sup> *In Ioh.* §556 : « unum ipsum est negatio negationis » (*LW* III, p.485) ; §692

qui constituent le contenu « psychologique » de son âme, l'identité qui le distingue des autres hommes et fait de lui une instance individuée de la nature humaine, l'éloignant de cette dernière.

Le néant eckhartien a un sens relatif puisqu'il est à comprendre comme la privation la plus complète. Or, la privation, lorsqu'elle est privation de Dieu, de l'être, du bien, mène l'âme à la corruption ; lorsqu'elle est, en revanche, privation de cette détermination qui constitue déjà la négation de la totalité, elle libère l'âme du créé, lui permettant de mourir à ce monde<sup>34</sup> : « En effet, le monde et l'amour de celui-ci engendre en nous le diable<sup>35</sup> »

Le thème de la mort au monde et à soi rattache l'éthique eckhartienne aux considérations développées plus haut au sujet du désir et de l'amour. Aux yeux de l'homme détaché, en effet, toute créature est tenue pour un néant. Détaché, l'homme est dés-attaché : il ne désire plus rien qui ne lui soit intérieur – plus rien, même, de lui, qui ne soit déjà dans sa cause. Ne désirant rien, l'homme atteint un état d'indistinction absolue qui le replonge dans ce qu'il était avant d'entrer dans la création et le temps – ce qu'il était en Dieu, dans sa cause<sup>36</sup>. L'insistance sur l'abolition du désir s'inscrit dans la tension constitutive de la pensée eckhartienne, entre l'extériorité et la temporalité du devenir, et l'intériorité éternelle de l'être. C'est également ce qui explique le rejet radical et souvent répété, par Eckhart, de la volonté comme lieu potentiel de la béatitude :

[...] en effet, la volonté n'a d'autre acte que de désirer, ce qui concerne la chose qui n'est pas encore acquise et par conséquent pas encore bienheureuse; or, l'autre acte de la volonté est la dilection, ou le fait d'aimer, ce qui concerne la chose acquise. Ainsi, en désirant, la volonté n'est pas encore bienheureuse; mais tandis qu'elle l'aime, elle est déjà bienheureuse ; ainsi, elle ne trouve pas Dieu, qui est la substance même de la béatitude, mais elle se réjouit lorsqu'il a été trouvé. [...] De plus : la volonté semble comme un mercenaire ; en effet, elle n'est pas portée dans la substance nue de Dieu, mais elle le désire et profite de lui, parce qu'il est bon<sup>37</sup>.

---

<sup>34</sup> *Sermon allemand* 69 : « Comment doit être constitué celui qui doit contempler Dieu ? Il doit être mort. Le Seigneur dit : *Personne ne peut me voir et vivre*. Saint Grégoire dit : « Est mort celui qui est mort au monde. » » ((Trad. Mangin, p.435) *Pr.* 45 : « Wie sol der mensche sîn, der got schouwen sol? Er sol tôt sîn. Unser herre sprichet: « nieman enmac mich gesehen und leben ». Nû sprichet sant Grêgôrius: der is tôt, der der welt tôt ist. » (*DW* II, p.364-365)); *Sermo* XXII §213 : « debemus mori mundo, nobis, abnegare ipsos » (*LW* IV, p.198)

<sup>35</sup> *In Ioh.* §671 : « Mundus enim et amor eius parit in nobis diabolium » (*LW* III, p.584)

<sup>36</sup> *Sermon allemand* 108 : « Lorsque j'étais dans ma cause première, je n'avais pas de Dieu et j'étais cause de moi-même ; alors je ne voulais rien, je ne désirais rien, car j'étais un être libre, je me connaissais moi-même, jouissant de la vérité. Je me voulais moi-même et ne voulais rien d'autre [...] » (*Op.cit.* p.647); *Pr.* 52 : « Dô ich stuont in mîner êrsten sache, dô enhâte ich keinem got, und dô was ich sache mîn selbes; dô enwolte ich niht, noch engeberte ich niht, wan ich was ein ledic sîn und ein bekenner mîn selbes nâch gebrûchlicher wârheit. Dô wolte ich mich selben und enwolte kein ander dinc [...] » (*DW* V, p.492)

<sup>37</sup> *In Ioh.* §675 : « [...] voluntas enim actum non habet nisi appetere quod est rei nondum habitae et per consequens nondum beatae ; actus vero alius voluntatis est diligere vel amare quod est rei iam habitae. Appetendo ergo voluntas nondum est beata, amando vero iam prius est beata; non ergo reperit deum qui est ipsa substantia beatitudinis, sed

Nous n'insisterons pas plus longuement sur le lien entre désir et mouvement. Qu'il suffise de montrer l'usage qui est ici fait de ce lien, dans le cadre de l'éthique du détachement : seul ce qui repose en soi est réellement disposé à accueillir Dieu, à recevoir la forme divine.

Le détachement, l'humilité, la pauvreté semblent dans cette optique une seule et même chose, à savoir le fait de se retrancher en soi-même : ni plus ni moins qu'une *conversio*<sup>38</sup>, un repli sur soi constitutif d'être<sup>39</sup>. Être humble, c'est ne pas chercher à posséder, ne pas chercher les honneurs, ne pas être attaché par le désir aux grandeurs du monde qui éloignent de celles de Dieu ; être détaché, c'est être dés-attaché du monde, replié en soi. Pour Eckhart, parler de pauvreté, d'humilité, de détachement ou même de noblesse<sup>40</sup>, cela revient au même : c'est toujours parler de cette manière de se tenir en soi-même – de cette manière de nier le monde et tout ce qui a rapport au monde pour trouver Dieu.

Par ailleurs, on trouve dans le sermon latin XXXVIII une description de l'ascension de l'âme faisant de l'humilité, la pauvreté et l'amour trois conditions essentielles de l'ascension (abstraction<sup>41</sup>) :

Or, trois choses sont nécessaires à l'homme voulant s'élever. La première est que la base de l'échelle ou la racine soit établie dans quelque chose de solide et sûr. La seconde, que celui-là même qui s'élève soit dépouillé. Troisièmement, que ce que l'échelle a de plus élevé, à savoir le fait d'être supérieur, être au-delà, soit aimé du cœur. Ces trois choses, aussi dans l'ascension matérielle et corporelle, aident beaucoup l'ascension et ce qui s'élève. La première produit l'humilité, la seconde la pauvreté, la troisième l'amour ou la charité<sup>42</sup>.

---

gaudet iam reperto. [...] Praeterea : voluntas videtur quasi mercennaria; non enim fertur in nudam dei substantiam, sed ipsum appetit ac ipso fruitur, quia bonus. » (*LW* III, pp.589-590)

<sup>38</sup> AUBRY, Gwenaëlle, « L'impératif mystique : notes sur le détachement de soi chez Plotin et Maître Eckhart » in J. CASTEIGT (dir.), *Maître Eckhart*, Paris, Cerf, 2012, p.192

<sup>39</sup> « Dans les *Confessions*, où il retrace son itinéraire, Augustin explique que cet itinéraire, qui a été le sien, se situe entre la création et la *formatio*. Il découvre, en effet, qu'il est un être créé qui, au terme de sa conversion, s'achemine vers la *formatio*, vers l'accomplissement de son être que lui confère le créateur. » (VANNIER, M.-A., « 'Creatio' et 'formatio' dans les *Confessions*, in M. CARON (dir.), *Saint Augustin*, Paris, Cerf, 2009, p.200) Les observations contenues dans les travaux de Vannier au sujet de la triade *creatio-conversio-formatio* peuvent être transposées à la pensée eckhartienne : le repli sur soi de l'homme permet son dés-ancrage dans l'étant imparfait et sa connexion avec l'être même, qui le perfectionne.

<sup>40</sup> *Infra* : note 90

<sup>41</sup> *Sermo* XII,2 §144 : « Vel dic: « in cor non ascendit », sicut materialia, quae abstractione ascendunt. » (*LW* IV, p.135)

<sup>42</sup> *Sermo* XXXVIII §381 : « Sunt autem tria necessaria homini ascendere volenti. Primum est quod basis scalae sive radix in solido et tuto collecetur. Secundum, quod ipse ascendens exoneretur. Tertium, quod supremum scalae, puta esse superius, sursum esse, ex corde ametur. Ista tria etiam in ascensu materiali et corporali multum expediunt ascensum ad ascendentem. Primum facit humilitas, secundum paupertas, tertium amor sive caritas. » (*LW* IV, p.326)

Le fondement de l'échelle permettant l'ascension est l'humilité, une attitude qui fait de l'âme un principe tellurique, auquel Eckhart associe ici la solidité et la fixation<sup>43</sup>. La pauvreté – le dépouillement – désigne le dés-attachement aux réalités créées, là où l'amour, que nous voulons associer au détachement dans la mesure où le vrai amour est celui, caractérisé par l'égalité de toutes choses en Dieu, que prescrit la *lex amoris* ; l'amour, donc, ordonne l'âme à son supérieur et l'élève par le fait même. Ces trois phénomènes peuvent être aisément inclus dans la caractérisation que fait l'œuvre allemande du détachement dans la mesure où ils constituent trois moments d'un phénomène unitaire, ce processus qui éloigne l'âme du créé et la retourne vers l'unité de l'être divin.

Le détachement est l'attitude morale – la vertu – de celui qui, entièrement détourné de la réalité créée, rentre en lui-même et, y restant, se fait le lieu de l'être divin – son « lieu naturel », au sens aristotélicien<sup>44</sup>. Alain de Libera a déjà souligné la signification physique de la thèse eckhartienne faisant de l'âme le lieu de Dieu :

En tant qu'anéantissement de tout le créé, l'humilité fait le vide qui est le lieu appelant Dieu à s'abaisser en lui-même. Ce pouvoir du vide étant au pouvoir exclusif du détachement, il ne faut pas s'étonner que, dans le traité sur *Le Détachement*, le pouvoir du vide qui « contraint Dieu à venir » soit successivement pensé à partir de la physique aristotélicienne du lieu naturel puis d'un passage du *De anima* d'Avicenne consacré à la théorie des pouvoirs prophétiques<sup>45</sup> [...]

Nous avons, par ailleurs, déjà détaillé en quoi Dieu est lui-même, en sa qualité de fin et de forme universelle, le lieu par excellence, c'est-à-dire ce en quoi toute chose trouve son être, trouve son repos. Comme nous l'avons vu plus haut, le lieu naturel d'une chose est pour Eckhart l'« endroit » où celle-ci trouve l'accomplissement de son mouvement, c'est-à-dire la fin de ses tribulations, son repos. On voit en quoi l'âme « désentravée » pourra donc trouver en Dieu ce repos atemporel qui constitue sa béatitude : il s'agit là d'une appropriation de l'idée aristotélicienne – empruntée à *Physique* IV – selon laquelle « chacun, en effet, est transporté vers son lieu quand il n'en est pas empêché<sup>46</sup> ». Ici, l'entrave faisant obstacle est l'« ombre des phantasmes » (*umbra phantasmatum*),

---

<sup>43</sup> *Ibid.* §382 (*LW*, IV, p.327)

<sup>44</sup> LIBERA, A. (de), *Penser au Moyen Âge*, Paris, Seuil, p.332

<sup>45</sup> *Penser au Moyen Âge*, pp.331-332; par ailleurs, la « physique de la Grâce » de Maître Eckhart est également esquissée dans *Métaphysique du Verbe et théologie négative* et dans la première note complémentaire de la traduction du commentaire à l'Évangile de Jean.

<sup>46</sup> *Phys.* IV,1 208b13, Trad. Pellegrin, p.203

ces images déterminées qui rendent possible la connaissance intellectuelle des réalités créées en déterminant le réceptacle noétique qu'est la faculté intellectuelle humaine.

Or, cette conception du lieu naturel ne semble pas expliquer adéquatement l'affirmation commentée par de Libera dans l'extrait ici rapporté – celle de la réciprocité de la localisation telle que l'envisage le Thuringien : « [...] le lieu naturel et propre de Dieu est l'unité et la pureté, et c'est ce que produit le détachement<sup>47</sup>. » Si le lieu est ce qui fait être une chose, ce qui lui procure son repos, comment affirmer que Dieu puisse avoir un lieu? Serait-ce donc que l'« unité et la pureté » font être Dieu? Qu'ils lui confèrent son repos? En surface, une telle idée semblera *prima facie* étrange à tout lecteur n'ayant pas abandonné le postulat d'une cohérence conceptuelle du corpus qu'il étudie.

Pour nous, il semble cependant que cette affirmation ne soit pas incohérente avec la lecture que nous avons jusqu'ici construite de Maître Eckhart : en effet, le lecteur aura compris que l'univers, en tant qu'ensemble composé de la nature et de la surnature, peut être compris comme une unité « dynamico-énergique », unité de l'actif qui agit et du passif qui reçoit l'acte lui étant communiqué. Dieu, en tant que cause première, intellect essentiellement agissant et *esse absolute*, est « riche par soi<sup>48</sup> » et communique son acte d'être à tout ce qui, adéquatement préparé, peut le recevoir. À cet égard, il se diffuse naturellement et, conformément à sa nature, doit donc se diffuser dans un certain réceptacle.

Ainsi, l'âme et Dieu ne sont pas lieu de la même manière; on dira même, eu égard à la définition du lieu que nous avons donnée au chapitre III, que l'âme n'est lieu que de manière analogique : elle n'est pas le lieu de Dieu au sens où elle fait être celui-ci, mais au même sens où, d'une certaine manière, la matière est lieu<sup>49</sup> – au sens où l'intellect est *locus specierum*. Dieu, donc, est lieu de l'âme en tant qu'il la fait être; l'âme, en revanche, est lieu de Dieu en tant qu'elle le reçoit, en tant qu'elle est le réceptacle de sa diffusion. La nécessité de l'union dont parlent le traité *Du détachement* et la défense colonaise<sup>50</sup> découle de la conception « dynamico-énergique » de l'univers que promeut Eckhart : une conception pour laquelle tout principe actif cherche un

---

<sup>47</sup> Trad. Mangin, p.827; *Von abegescheidenheit* : « Nû ist gotes natürlîchiu eigen stat einicheit und lûterkeit, daz kumet von abegescheidenheit. » (*DW V*, p.403)

<sup>48</sup> *In Ex.* §20

<sup>49</sup> *Phys.* IV,2 209b6 sqq.

<sup>50</sup> *Proc. Col.* I §83: « [...] omne gignens, quin immo omne agens in quantum gignens et agens duo habet ad praesens. Primum est quod ipsum non quiescit naturaliter nec sistit, quousque inducat formam suam in passo et genito, qua inducta et ut sic data et communicata confert id quo est et omne quod illius est, operationem scilicet et proprietatem quamlibet. » (*LW V*, p.278)



principe passif auquel s'unir, et pour laquelle tout principe passif cherche une forme qui le fasse être – une conception pour laquelle aucune forme n'existe sans matière.

Dans son absolue simplicité, le détachement inclut en lui-même les autres vertus sur un mode plus parfait – à l'image de Dieu lui-même, dont l'unité et l'absolue simplicité contiennent par avance toutes choses. En tant qu'il inclut en lui-même toutes les vertus, le détachement n'est pas incompatible avec la *lex amoris* ; bien au contraire, il en est l'expression la plus pure et la plus complète, pour peu que celle-ci soit conçue comme portant non sur l'amour-désir, amour des choses qui pousse l'homme hors de lui-même, mais comme l'amour qui, découlant de l'acquisition de la forme divine, demeure en repos en soi. Il nous faut donc ici revenir à la question, soulevée au tout premier chapitre, de la *lex nova*.

## 4.2. Lex nova, lex amoris

L'homme intérieur est un homme nouveau – perpétuellement nouveau<sup>51</sup> ; un homme qui, n'étant pas soumis au temps, ne peut vieillir. À cet égard, le repli en soi-même, repli sur l'homme nouveau, accomplit la *lex nova*. L'amour est en effet l'apanage de la nouveauté – d'abord en un sens biblique, qui l'associe au Nouveau Testament (les hommes suivant le Christ doivent s'aimer les uns les autres<sup>52</sup> comme le Christ les a aimés<sup>53</sup>, c'est-à-dire du même amour<sup>54</sup>) ; mais, plus généralement, en tant qu'il est ce qui naît une fois le mouvement terminé et l'être engendré. À cet égard, il est ce qui émerge une fois le temps aboli. Il est donc ce qui ne vieillit pas.

Le détachement exprime parfaitement selon Eckhart le « commandement<sup>55</sup> » christique qui enjoint les hommes à s'aimer les uns les autres « comme il les a aimés ». Aimer mon prochain de

---

<sup>51</sup> *De vera religione* XXVI.49

<sup>52</sup> Jn 15,12: « Hoc est praeceptum meum, ut diligatis invicem. »

<sup>53</sup> Jn. 13,34: « Mandatum novum do vobis, ut diligatis invicem, sicut dilexi vos. »

<sup>54</sup> *In Ioh.* §627 : « Quarto, quia nos diligit sicut se ipsum, eodem amore quo se ipsum et in se ipso. Sic ergo et nos diligamus proximum in deum et deum in proximum. » (*LW* III, p.545)

<sup>55</sup> On notera que, en accord avec l'idée développée plus haut, de l'opposition entre *lex vetus* et *lex amoris* – une opposition correspondant à celle du *servus* et du *filius* – Eckhart considère que la loi christique n'est pas, à proprement parler un « commandement » : « [...] <le fait>, pour le supérieur, de commander, n'est rien d'autre qu'incliner, ordonner, conseiller, mouvoir son inférieur à la conformation, l'obéissance et la sujétion à son supérieur, suivant <le fait> que tout agent meut son passif à l'assimilation à soi. » (« [...] praecipere superioris non est aliud quam inclinare, ordinare, monere et movere ipsum inferius ad conformationem, oboedientiam et subiectionem sui superioris, secundum quod et omne agens movet passum ad assimilationem sui. » (*LW* I, p.546)). Si *imperium* dérive de *impar* (*In Gen.* II

cet amour divin, c'est aimer mon prochain autant que moi-même et en tant qu'il est moi-même; c'est aimer mon prochain en tant qu'il est en Dieu, et, trouvant Dieu en mon prochain, l'y aimer. L'homme qui, selon l'expression du sermon allemand 66, ne voit, en toute chose, « rien que Dieu<sup>56</sup> », est celui qui parvient à aimer de cet amour divin pour lequel toute créature est égale à soi-même et à toute autre créature, dans la mesure où toutes sont, en elles-mêmes, un néant, et où toutes sont, en Dieu, Dieu lui-même.

Cette identité que nous défendons, entre détachement et amour, n'est pas une pure reconstruction *a posteriori* de la pensée eckhartienne de notre part – reconstruction qui pourrait sembler artificielle ou forcée; elle est attestée dans le corpus textuel allemand, dans ce sermon allemand 96 auquel nous nous étions, plus haut, promis de revenir. Y sont détaillées trois sortes d'amour trouvées en Dieu : l'amour naturel, l'amour de la grâce et l'amour divin, c'est-à-dire l'amour de Dieu entendu au sens du génitif objectif.

L'amour « naturel » de Dieu, nous dit Eckhart, est celui qui est lié à sa « bonté naturelle<sup>57</sup> », laquelle fait de lui le créateur de l'étant; cet amour est celui que Dieu, en tant que commencement et fin, éprouve pour sa création : il s'agit d'un amour pour lequel toutes les créatures sont égales les unes aux autres en tant que, toutes, elles peuvent se faire le réceptacle de l'être divin<sup>58</sup>. Se diffusant naturellement à toutes ses créatures, il ne sort pourtant jamais de lui-même; le texte évoque ici de manière conjointe deux définitions du *Liber XXIV philosophorum* – la définition II (*Deus est sphaera infinita cuius centrum est ubique, circumferentia vero nusquam*<sup>59</sup>) et la définition III (*deus est totus in quolibet sui*<sup>60</sup>) :

Et parmi toutes ces créatures, il n'en préfère pas une aux autres, car dans la mesure où chacune est assez vaste pour le recevoir, dans cette même mesure il s'épanche en elle. Si mon âme était aussi vaste et aussi simple que le séraphin qui est toute vacuité, Dieu s'épancherait en moi aussi parfaitement que dans le séraphin<sup>61</sup>. Absolument comme celui qui tracerait une ligne

---

§84), c'est que le commandement caractérise la relation entre un supérieur et un inférieur : le supérieur commande et dirige l'inférieur pour le mener à soi. Entre deux égaux – et la relation Père/fils est, pour Eckhart, une relation entre égaux puisque la *ratio personalis* du Fils réside dans l'égalité (*In Ioh.* §419) – il n'y a donc pas commandement à proprement parler. Ainsi, les commandements, qui viennent de Dieu, concernent la vie temporelle et extérieure ; la *lex amoris*, commandant de l'intérieur, dans ce que l'âme a d'éternel, ne peut être un commandement, elle ne peut que « disposer toutes choses avec douceur » (Sg. 8,1), étrangère qu'elle est à la violence qui marque l'extériorité.

<sup>56</sup> Trad. Mangin, p.415

<sup>57</sup> Trad. Mangin, p.592

<sup>58</sup> *Ibid.*

<sup>59</sup> *Le livre des vingt-quatre philosophes. Résurgence d'un texte du IV<sup>e</sup> siècle*, Trad. Hudry, Paris, Vrin, 2015, p.152

<sup>60</sup> *Ibid.*, p.154

<sup>61</sup> Ce passage peut *a priori* sembler contredire d'autres lieux textuels du corpus allemand, où il est affirmé – comme dans le sermon allemand 18 – que l'âme humaine, en ce qu'elle a été créée non seulement d'après la ressemblance, mais d'après l'image même de Dieu et est par conséquent *capax dei*, peut parvenir à un degré d'union avec Dieu qui

circulaire toute couverte de petits points et un point au milieu; les autres petits points seraient tous également près et également loin de celui-ci; pour qu'un petit point lui devienne plus proche, il devrait changer de place, car le point demeurerait toujours également au centre. Il en est ainsi de l'être divin : il ne cherche rien hors de lui, mais tout demeure en lui-même<sup>62</sup>.

On remarquera ici encore le lien conceptuel intime entre l'amour, la nature et la finalité : Dieu aime toutes ses créatures de manière égale, en tant qu'il est leur fin; ce passage rejoint par ailleurs le §46 de l'*Expositio libri sapientiae*, où, discutant l'exception humaine dans la nature, Eckhart souligne que le rapport de l'homme à Dieu ne se réduit pas à la seule donation d'être, comme celui de toutes les autres créatures; plutôt, l'homme est également lié à Dieu en tant que celui-ci est son *retributor*<sup>63</sup>, celui par qui l'homme, trouvant sa récompense, est re-créé.

C'est en cela, par ailleurs, que consiste le second amour divin dont il est question dans le sermon allemand 96 – un amour que Dieu ressent en tant qu'il « flue<sup>64</sup> », se répand dans ce qui lui ressemble, dans l'étant intellectuel. La grâce divine qui se répand agit comme « une lumière située

---

est supérieur à celui dont est capable l'ange. L'ange, en effet, est créé d'après une nature déterminée qui, en tant que telle, est supérieure à la nature de l'homme créé, mais qui est également figée et inchangeante, là où la nature incréée de l'homme peut s'élever par-delà toute création : « Et en toute vérité : personne n'est réellement pareil à ce temple, sinon seul le Dieu incréé. Tout ce qui est au-dessous des anges ne ressemble absolument pas à ce temple. Les anges les plus élevés eux-mêmes ressemblent un peu à ce temple de l'âme noble, mais non pas pleinement. Il est exact qu'ils ressemblent à l'âme en quelque mesure quant à la connaissance et à l'amour. Cependant un but leur est fixé, ils ne peuvent pas le dépasser. L'âme peut aller bien au-delà. Si l'âme d'un homme qui vit encore dans le temps était égale à l'ange le plus élevé, cet homme pourrait encore, selon sa libre possibilité, parvenir incomparablement plus haut au-dessus de l'ange, de nouveau, à chaque instant, sans nombre, c'est-à-dire sans mode et au-dessus du mode des anges et de tout intellect créé. » ((trad. Mangin, p.180); *Pr.* 1 : « Und bî rechter wârheit, disem tempel ist ouch nieman glîch dan der ungeschaffene got aleine. Allez daz under den engeln ist, daz glîchet sich disem tempel nihtes niht. Die hœsten engel selbe die glîchent disem tempel der edelen sêle etwie vil und doch niht alzemâle. Daz sie der sêle glîchent etlîcher mâze, daz ist an bekantnisse und an minne. Doch ist in zil gesetzet; dar über enmügen sie niht. Diu sêle mac wol vûrbaz. Stüende ein sêle glîch dem obersten engel, des menschen, der noch levete in der szît, der mensche möhte nochdenne in sinem vrîen vermügenne unzellîche hœher komen über den engel in einem ieglîchen nû niuwe âne zal, daz ist âne wîse, und über die wîse der engel und aller geschaffener vernunft. » (*DW* I, pp.12-13)). Ce passage rejoint le thème de la « liberté négative » de l'intellect, constant chez maître Eckhart : la liberté trouve son lieu, à proprement parler, dans l'intellect incréé puisque seul l'intellect incréé est atélique ; pour Eckhart, n'est libre que ce qui n'est pas ordonné à une fin déterminée, ce qui est, au sens le plus plein du terme, autarcique. Or, s'il y a apparence de contradiction entre ces deux passages, on pourrait expliquer cette contradiction en rappelant que le passage du sermon allemand 96 parle de l'homme en tant qu'il est une créature : en tant que créé, l'homme ne peut accueillir Dieu aussi bien que le peut l'ange, en tant qu'il est créé.

<sup>62</sup> Trad. Mangin, p.592; *Pr.* 75 : « Und under allen crêatûren sô enminnet er eine niht mê dan die andern; wan als verre ieglîchiu wît ist ze enpfâhenne, als verre ergiuzeit er sich in sie. Wære mîn spele als wît und als breit als der engel von Seraphîn, der niht in im enhât, got gûzze ez in mich als vollkommenliche als in den engel von Seraphîn. Rehte als der einen zirkel machete sinwel und der umbe und umbe vol pûnctelîn alliu glîche nâhe und verre; sölte im ein pûnctelîn nêher werden, daz müeste ûzer sîner stat rucken, wan der muttelpunct blîbet glîche enmitten. Alsô ist ez umbe daz götliche wesen: ez enist niht ûzer in suoehende, mêr: alles in im selber blîbende. » (*DW* III, pp.293-294)

<sup>63</sup> *In Sap.* §46 : « [...] esse iustorum in deo est, non solum ut deus est esse, quo modo omnes creatures in ipso, ut creator, sed in deo sunt, ut retributor est. » (*LW* II, p.372)

<sup>64</sup> Trad. Mangin, p.593

au-dessus de toute lumière naturelle<sup>65</sup> », dont la fonction est d'attirer l'homme à Dieu. (La notion de « lumière de la grâce » n'est pas seulement une expression attestée mais présente pour notre auteur l'avantage ajouté de faire le lien entre la doctrine de la grâce et la philosophie naturelle d'Aristote, l'intellect agent s'assimilant dans son opération abstraactive à une « lumière<sup>66</sup> ».) La lumière est, dans la nature, ce qui, agissant sur le milieu, rend visibles – perceptibles par la vue – les corps naturels. La lumière, de par son action sur le milieu, agit comme intermédiaire permettant l'émergence des conditions nécessaires à l'acte visuel. De même, la lumière de l'intellect agent éclaire les phantasmes pour créer les conditions nécessaires à l'acte d'intellection qui permet la connaissance rationnelle des étants ; parallèlement, la lumière de la grâce dispose l'âme à l'acte intellectuel par lequel elle s'unit à Dieu :

Toutes les créatures éprouvent tant de joie dans leur lumière naturelle qu'il faut que ce soit quelque chose de plus élevé qui les en retire : une lumière de grâce. Dans la lumière naturelle, l'homme éprouve de la joie en lui-même, mais la lumière de grâce, inexprimablement plus élevée, retire à l'homme sa propre joie et l'attire en elle. C'est pourquoi l'âme dit au *Livre de l'amour* : *attire-moi vers toi dans ta bonne odeur*<sup>67</sup>.

Ce n'est pas anodin si le passage ici rapporté se conclut sur une citation du Cantique des Cantiques. Si le commentaire eckhartien au Cantique a été perdu, les fragments qui nous en sont parvenus annoncent une discussion de l'amour intérieur, intellectuel, par lequel l'âme aime Dieu :

*Indique-moi, <ô toi> qu'aime mon âme, où tu te reposes*<sup>68</sup>, *où tu feras paître à midi, pour que je ne mette pas à errer.* L'épouse cherche à faire l'expérience de toutes choses envoyées par le verbe lui-même, disant : *indique-moi*, c'est-à-dire « dis en <moi> », puisque selon Augustin : « c'est à l'intérieur, dans le domicile de la pensée » etc. *Indique*, puisque seules les puissances intérieures en sont capables. *Indique*, parce que les mots extérieurs font défaut. Troisièmement, *indique* afin que cette chose qui, au plus haut point <doit> être dite intérieurement, une fois

<sup>65</sup> *Loc.cit.*

<sup>66</sup> *In Ioh.* §94 (*LW* III, p.81); *In Ioh.* §155 (*LW* III, p.128)

<sup>67</sup> Trad. Mangin, p.593; *Pr.* 75: « Wan alle créatûren in irm natiurlîchn liehte sô vil lustes hânt, sô muoz daz grœzer sîn, daz sie daz ûz zihet ein lieht von gnâden. Wan in dem natiurlîchen liehte hât der mensche lust in im selben; aber daz lieht der gnâde, daz unsprechliche grœzer ist, daz benimet dem menschen eigenen lust und zihet in in sich sembern. Her umbe sprichet diu sêle in der minne buoche: «ziuch mich nâch dir in dînem gesmacke ». » (*DW* III, p.297)

<sup>68</sup> Le texte de la vulgate latine dit ici « ubi cubas », employant le subjonctif et s'accordant avec la conjugaison de « ubi pascas », dans la suite du verset. Le texte eckhartien, substituant le présent de l'indicatif au présent du subjonctif dans la conjugaison de « cubo » et non dans celle de « pasco » semble changer le sens du passage. *Ubi cubas* semble ici prendre le sens de « où tu te reposes », plutôt que celui de « où tu feras reposer et où tu feras paître » (traduction que propose la Bible de Jérusalem). En apparence anodine, cette substitution du subjonctif par l'indicatif s'inscrit parfaitement dans le cadre de la pensée eckhartienne ou du moins dans la lecture que nous en proposons : l'âme, s'adressant à son aimé sans nom, lui demande de lui révéler l'endroit de son repos. Par ailleurs, on peut très bien comprendre, dans cette optique, la raison pour laquelle il n'est pas nécessaire de changer le subjonctif du verbe « pasco ». « Faire paître » – nourrir, donc – n'est pas un acte que Dieu s'adresse à lui-même : l'être de Dieu nourrit toutes choses, comme nous l'avons vu au chapitre précédent, là où « se reposer » est quelque chose d'inhérent à l'être divin, « nourrir », c'est-à-dire entretenir dans l'être, suppose qu'existe par Dieu un corrélat à cet être. On supplie donc Dieu de nous révéler l'endroit « où il se repose » et l'endroit « où il nous nourrira ».

transposée dans les mots extérieurs, ne soit obombrée et ne <devienne> trompeuse. <Toi> *qu'aime mon âme*. Elle ne le nomme pas, puisqu'il sait qu'il surpasse tout nom. Deuxièmement, parce que, à la manière de tous les amants, dont on parle ici, elle pense savoir. Troisièmement, parce que l'amour n'a pas la raison de ce qui nomme. Quatrièmement, parce que la dilection totalement pleine ne sait parler de la dilection. Cinquièmement, parce qu'elle ne pense pas qu'il ait quelque nom, puisqu'il est par soi totalement par-delà toute chose aimable. Sixièmement, elle ne dit pas « <Toi> qui m'aimes », puisqu'il est meilleur d'aimer que d'être aimé, puisque cela est l'acte propre de l'amour, comme <on le trouve dans la> II<sup>a</sup> II<sup>ae</sup> <de la *Somm de théologie* de Thomas d'Aquin>. De plus : <toi> *qu'aime mon âme*. <Elle ne dit pas> « mon corps », corporellement ou de par les choses corporelles, mais « mon âme », spirituellement et de par les choses spirituelles. Traite bien de cette <question>. *Où reposes-tu?* Il repose « dans le sein du Père » par une génération éternelle, dans la mère par l'assomption de la chair, dans l'esprit angélique par illustration divine, et dans les créatures par la préservation. Traite bien de cette <question><sup>69</sup>.

Si nous ne possédons plus les éventuels fragments du commentaire eckhartien à Ct 1,3 – le verset cité dans le sermon allemand 76 – les fragments du commentaire de Ct 1,6 ici rapportés nous révèlent partiellement ce que le Thuringien peut faire dire au Cantique. Dans ce chant décrivant le souhait de l'union nuptiale, ce n'est, pour notre auteur, rien d'autre que l'union intellectuelle – l'union « mystique » qui est dépeinte. En effet, l'épouse – l'âme – supplie son aimé – Dieu – de lui révéler le lieu de son repos, de le révéler au plus intime d'elle-même par une « indication », c'est-à-dire la prononciation intime d'une parole, d'un « verbe qui n'est d'aucune langue ». L'aimé apparaît comme un être innommable et dont une pré-connaissance est requise, pour l'aimer pleinement; cette connaissance est donc une connaissance intérieure plutôt qu'une connaissance langagière ou abstractive. La révélation intérieure, au plus intime de l'âme, est requise pour que rien de ce qui est révélé ne soit perdu dans l'expression langagière – que rien ne soit « obombré » (un terme dont Eckhart réserve généralement l'usage à la discussion de l'*umbra phantasmatum*, l'ombre des phantasmes qui recouvre la connaissance et l'être même de l'âme en la rattachant au monde).

---

<sup>69</sup> *Expositio Cantici Cantorum* §1-3: *Indica mihi, quem deligit anima mea, ubi cubas, ubi pascas in meridie, ne vagari incipiam*. Sponsa omnibus dimissis ab ipsomet verbo quaerit experiri dicens : *indica mihi*, id est intus dicas, quia secundum Augustinum « intus in domicilio cogitationis » etc. *Indica*, quia solae vires interiores capaces sunt. *Indica*, quia verba exteriora deficiunt. Tertio *indica*, ne illud indicatissimum in voces exteriores transfusum decipiat obumbratum. *Quem diligit anima mea*. Non nominat, quia scit ipsum omne nomen excedere. Secundo, quia more amantis omnis, de quo loquitur, putat scire. Tertio, quia amor non habet rationem nominandi. Quarto, quia tota plena dilectione nescit de dilectione loqui. Quinto, quia non putat eum aliquod nomen habere, cum se toto sit super omnia diligibilis. Sexto non dicit, 'qui me diligit', quia melius est diligere quam diligí, cum iste sit proprius actus amoris, ut II<sup>a</sup> II<sup>ae</sup>. Item: *quem diligit anima mea*. Non corpus corporaliter vel propter corporalia, sed anima spiritualiter et propter spiritualia. Tracta ista bene. *Ubi cubas?* Cubat « in sinu patris » per aeternam generationem, in matre per carnis assumptionem, in mente angelica per divinam illustrationem, in creaturis per conservationem. Tracta ista bene. (*LW* II, p.637-638)

Ainsi, le verset de Ct 1,6 dont le commentaire est esquissé par les fragments qui nous sont parvenus traite selon Eckhart de la révélation que l'âme appelle de tous ses vœux – révélation qui, de par sa nature même, doit prendre place au fond d'elle; par extension, il ne sera pas difficile pour nous de comprendre pour quelle raison Ct 1,3 (« *attire-moi vers toi dans ta bonne odeur* »), dont l'autorité est citée dans le sermon 76, appuie selon notre auteur l'idée d'une préparation à cette révélation : l'attrance dont il est question dans ce verset est le désir qui, tournant l'âme vers Dieu, lui permet de recevoir la grâce qui la disposera à la réception de la révélation espérée.

S'il faut appliquer ici les discussions du traité *Du détachement*, on dira, donc, que le second type d'amour, l'amour de la grâce, repose sur une sortie de soi. Or, bien au contraire, ledit amour correspond à une rentrée en soi : sortie du soi créé et rentrée dans un soi plus intime et donc plus fondamental. La lumière de la grâce permet cette sortie en y disposant adéquatement l'âme.

Le troisième type d'amour est l'amour divin – celui que Dieu a pour lui-même, que le Père a pour son Fils, cet être-engendré dans lequel il met tout ce qu'il est. Cet amour a pour fondement la connaissance engendrante que Dieu a de lui-même et qui l'institue relationnellement dans ses distinctions personnelles<sup>70</sup>. Il s'agit d'un amour qui n'a pour objet que le seul être lui-même, que ce qui se trouve entièrement au-dedans : il s'agit de l'amour que le Dieu-être eckhartien se porte réflexivement et qu'il peut porter à celui qui, effectuant intellectuellement la percée jusqu'au Fond de son être, est engendré Fils *adoptive* dans un mouvement qui voit dans un premier temps l'abolition, puis la reformation du schéma trinitaire – reformation qui lui intègre l'âme détachée.

Le sermon 96 affirme la nécessité, pour parvenir à « [la perfection] dans ces trois sortes d'amour<sup>71</sup> », de quatre propriétés :

---

<sup>70</sup> « Cette naissance est sa connaissance qui a éternellement jailli de son cœur paternel et en qui il a tous les délices. Il a tous ses délices dans son Fils et il n'aime que son Fils et tout ce qu'il trouve en lui, car le Fils est une lumière qui a éternellement brillé dans le cœur paternel. Pour y parvenir, il faut que nous montions de la lumière naturelle dans la lumière de la grâce et qu'en elle nous croissions vers la lumière que le Fils est lui-même. Là nous sommes aimés dans le Fils par le Père avec l'amour qui est le Saint-Esprit, éternellement jailli et s'épanouissant dans sa naissance éternelle – c'est la troisième Personne – et s'épanouissant du Fils vers le Père en tant que leur amour réciproque. » (Trad. Mangin, p.594); *Pr.* 75: « Disiu geburt ist sîn verstantnisse, diu êwiclîche ursprungen ist von sînem veterlîchen herzen, in dem er alle sîne wunne hât. Und allez, daz er geleisten mac, daz verzert er in der verstantnisse, diu sîn geburt ist, und er ensuochet niht ûzer im. Alle sîne wunne hât er in sînel sune, und er enminnet niht wan sînen sun und allez, daz er in im vindet; wan der sun ist ein licht, daz dâ êwiclîche geliuhtet hât in dem veterlîchen herzen. Suln wir dar in kômen, sô müezen wir klimmen von natiurlîchen liehte in daz liehte in daz lieht der gnâde und dar inne wâhen in daz lieht, daz der sun selber ist. Dâ werden wir geminnet in dem sune von dem vater mit der minne, diu der heilige geist ist, diu dâ êwiclîche entsprungen ist un ûzblüejet ist ze sîner êwigen geburt – daz ist diu dritte persône – und ûzblüejende ist von dem sune dem vater als ir beider minne. » (*DW* III, pp.299-300)

<sup>71</sup> *Op.cit.*, p.595

La première : un véritable détachement de toutes les créatures. La deuxième : une véritable vie de Lia, c'est-à-dire une vie active mue dans le fond de l'âme par le contact du Saint-Esprit. La troisième : une véritable vie de Rachel, c'est-à-dire une vie contemplative. La quatrième : un esprit qui s'élève<sup>72</sup>.

Le détachement apparaît ici comme la première de quatre conditions de possibilités de la perfection de l'homme dans l'amour – perfection dont l'aboutissement, dans l'amour divin, permet la naissance du Fils en lui. Il est cette condition *sine qua non* de la rentrée en soi par laquelle l'élévation jusqu'en Dieu devient pensable. On soulignera par ailleurs que la double nécessité de la « vie de Lia » (vie active) et de la « vie de Rachel » (vie contemplative) rappelle le dédoublement de la morale dont il a été question au premier chapitre. La morale concerne autant l'action que la contemplation et l'amour parfait sursumme en lui-même ces deux composantes du bonheur humain tel que l'envisage Aristote.

L'analyse de Jn 13,34 est par ailleurs continuée dans celle de Jn 15,12, que commentent le sermon allemand 95 et les §624-632 de l'*Expositio in Iohannem*.

Il ne sera pas ici question de reprendre de manière détaillée l'analyse de Jn. 15,12 déjà réalisée plus haut ; qu'il suffise de mentionner le rôle fondateur que joue pour le commentaire latin la notion d'égalité. Aimer son prochain comme soi-même, c'est aimer son prochain « autant que soi-même<sup>73</sup> » (*tantum quantum se ipsum*), mais c'est aussi aimer son prochain en tant qu'il est soi-même, en tant qu'il nous est identique spécifiquement et en tant qu'il a la même « valeur » que nous-même. Aimer son prochain comme soi-même, c'est aimer son prochain en Dieu, là où toutes choses, en tant qu'elles sont dans leur cause, sont égales.

Insistant lui aussi sur l'égalité – égalité des créatures entre elles aux yeux de Dieu, égalité de toutes choses aux yeux du cœur qui aime Dieu, égalité avec Dieu de celui qui aime vraiment Dieu<sup>74</sup>

---

<sup>72</sup> *Ibid.*; « Wer nû vollkommen wil sîn an dirre minne, der muoz von nôt vier stücke hân. Daz êrste : eine wære abegescheidenheit von allen créatûren. Daz ander: ein wâr leben Lyae, daz bediutet ein wûrkende leben, daz dâ beweget sî in dem grunde der sêle von der berûerunge des heiligen gestes. Daz dritte: ein wâr leben Rachêlis, daz ist ein schouwelic leben. Daz vierde: einen ûfklimmenden geist. » (*Op.cit.*, pp.301-302)

<sup>73</sup> *In Ioh.* §627 (*LW* III, p.546)

<sup>74</sup> « C'est ainsi que ton amour doit être un, car l'amour ne veut être nulle part que là où sont l'égalité et l'unité. Entre un maître et son serviteur il n'est pas de paix car il n'y a pas d'égalité. » (*Op. cit.*, p.588); *Pr.27* : « Alsô ein sol dîn minne sîn, wan minne diu envil nienâ sîn, wan dâ glicheit ist und ein ist. Ein herre, der einen knecht hât, dâ enist niht vride, wan dâ enist niht glîcheit. » (*DW* III, p.47-48)) On remarquera ici l'utilisation du passage d'*ÉN* VIII dont il a été question au premier chapitre; par cette citation, c'est la dualité entre la *lex timoris* et la *lex amoris* qui est rappelée à l'auditoire du sermon.

– le sermon 95 lie (comme le faisait le sermon 96) le détachement et l’amour prescrit – ou plutôt promis<sup>75</sup> – par la loi :

Or il dit : *Que vous vous aimiez les uns les autres*. Ah! Ce serait une noble vie, ce serait une vie bienheureuse! Ne serait-ce pas une noble vie si chacun tendait à la paix de son prochain comme à sa propre paix, si son amour était si dépouillé, si pur et si détaché en soi qu’il n’ait pas d’autre intention que la bonté et Dieu? [...] Et si ton amour est si pur, si détaché, si dépouillé en lui-même que tu n’aimes rien d’autre que la bonté et Dieu, c’est une vérité certaine : toutes les vertus que tous les hommes ont jamais exercées t’appartiennent aussi parfaitement que si tu les avais exercées toi-même, et plus purement, en mieux<sup>76</sup>.

Le détachement apparaît ici comme contenant en lui-même sur un mode plus parfait la totalité des vertus morales; faisant écho au concept de *puritas essendi*, il est, en quelque sorte, une *puritas virtutum*. L’homme détaché, en tant qu’il incarne de la manière la plus éminente possible le commandement de la *lex nova*, possède de ce fait même au plus haut degré toutes les vertus morales. Le détachement est donc à la vertu morale ce que Dieu est à l’être : à la fois une vertu – pensable sur le modèle de l’éthique aristotélicienne de la vertu, qui pénètre de part en part la pensée eckhartienne – et supérieur à la vertu en tant qu’il procède pleinement du repli intérieur de l’homme détaché et donc procède pleinement du retour en Dieu. On soulignera également que le détachement semble ici jouer le rôle que joue chez Aristote la justice; celle-ci, se présentant comme aboutissement de la vertu morale<sup>77</sup>, chapeaute l’acquisition des vertus individuelles. C’est en ce sens, nous dit Aristote, que « justice » est employé comme synonyme de « vertu ». Ici, le détachement – qui justement doit mettre l’âme en contact avec la Justice elle-même – semble remplir cette même fonction, marquant la « plénitude » de la vertu en l’âme.

Le sermon 95 lie<sup>78</sup> également à Jn 15,12 le verset 4,16 (*Deus caritas est et qui manet in caritate in Deo manet et Deus in eo*) de la première épître de Jean – lequel, avec 1 Jn 4,18 (*Timor non est in caritate sed perfecta caritas foras mittit timorem quoniam timor penam habet qui autem timet non est perfectus in caritate*) joue un rôle fondateur à l’égard de notre lecture de la pensée morale

---

<sup>75</sup> *Sermo XXX,1 §312*

<sup>76</sup> *Op.cit.* p.587; *Pr. 27* : « Nû sprichet er : « daz ir under einander minnet ». Ach, daz wære ein edel leben, daz wære ein saelic leben! Enwære daz niht ein edel leben, daz ein ieclicher wære bekêret ûf sînes næhesten vride als ûf sînen eigenen vride und daz sîn minne alsô blôz und alsô lûter und alsî abegescheiden sî in ir selber, daz si niht enmeine wan gûete und got? [...] Und ist, daz dîn minne alsô lûter, alsô abegescheiden, alsô blôz ist in ir selber, daz dû niht anders enminnest dan gûete und got, sô ist daz ein sicher wârheit, daz alle die tugende, die alle menschen ie geworhten, die sint dîn alsô volkomenliche, als ob dû sie selber geworht hætest, und lûterer und bezzer [...] » (*DW II*, pp.45-46)

<sup>77</sup> *ÉN V,3 1129b25 sqq.*; 1130a10

<sup>78</sup> « C’est pourquoi il dit : *Aimez-vous l’un l’autre ! C’est-à-dire l’un dans l’autre*. L’Écriture en parle très bien. Saint Jean dit : *Dieu est amour, et celui qui demeure dans l’amour est en Dieu et Dieu est en lui*. » (*Op.cit.*, p.588)



de Maître Eckhart. Ces deux versets en effet exposent d'une part la compréhension périchorétique des relations entre le juste et la Justice; et, d'autre part, la tension existant entre crainte et amour – *lex vetus* et *lex nova* ou, rappelons-le, physique et métaphysique. Pour nous, c'est le sermon latin VI qui doit procurer la base textuelle permettant d'établir l'importance de ces deux versets, qui, par ailleurs, comme on l'a déjà dit, sont cités à plusieurs reprises dans l'œuvre latine. Il nous faut cependant différer l'étude de ce sermon, qui sera pris en compte lors de la discussion des rapports entre altération et génération, au dernier chapitre de notre travail.

Un dernier passage de l'Évangile doit être ici abordé. La *lex amoris*, en effet, comporte deux commandements; à l'impératif d'amour du prochain s'ajoute celui enjoignant l'homme à aimer Dieu « de tout son cœur<sup>79</sup> ». Ce passage est commenté par le sermon latin XXX, qui, dans sa première partie, met tout comme le sermon allemand 96 l'accent sur l'égalité dans l'amour divin<sup>80</sup>. C'est cependant le §317 qui doit nous intéresser au premier chef. Analysant la seconde partie de Lc 10,27 à travers l'opposition existant entre la division et l'indivision, le §317 rattache le *ex toto corde tuo* à la discussion de la notion de privation :

Note que la créature, à sa manière, est distinguée par son indistinction. En effet, elle est indivise en soi et distincte des autres. C'est pour quoi plus elle est indivise en soi ou moins divisée, plus elle sera distincte des autres; et, à l'opposé, là où elle est la plus distincte des autres, elle se distingue le moins en soi. La première <distinction> est en raison de la cause, la seconde en raison du signe<sup>81</sup>. <Il en va> ainsi de l'homme ou de l'âme, à qui l'on dit qu'il faut aimer Dieu « de tout son cœur », comme il est dit de certains : « leur cœur a été divisé, maintenant ils périront ». Premièrement, parce que ce qui est distinct de Dieu est par conséquent distinct de l'être, lequel est par Dieu seul. Deuxièmement, parce que toute division est <division> vis-à-vis de l'un, du tout et de ce qui est parfait – et par conséquent vis-à-vis de l'être. En effet, l'un et l'être sont convertibles. Troisièmement, parce que la division, en vertu de sa nature même, est la voie vers le non-être. Ce qui mesure deux coudées, si on le divise, aucune <des parties> de cette division ne mesurera deux coudées. Quatrièmement, parce que la division, de par sa

<sup>79</sup> Lc 10,25-28, Mt 22,37-39 ; Mc 12,28-34. On remarquera que Maître Eckhart, faisant jouer à Jean un rôle central, développe plus longuement son analyse de la forme johannique du commandement de Jésus, laquelle exclut « tu aimeras le Seigneur ton Dieu de tout ton cœur ».

<sup>80</sup> *Sermon latin XXX*,1 §315

<sup>81</sup> Le propos exact d'Eckhart nous semble ici difficile à concevoir. La traduction Mangin traite ici « primum » et « secundum » comme renvoyant aux affirmations qui précèdent : « Le premier point se comprend à partir de la cause, le second par le signe. » (*La mesure de l'amour...*, p.282) Or, il nous semble qu'il faille plutôt interpréter « primum » et « secundum » comme renvoyant aux deux types de distinction décrits par le texte. Le premier trouve sa source dans la cause d'une chose (*per causam*), tandis que la seconde trouve sa source dans « le signe » (*per signum*), c'est-à-dire dans ce qui indique, pointe vers cette cause. Ainsi, le premier type de distinction – la distinction *in se* – trouve son fondement dans la cause, c'est-à-dire qu'elle est permise par un retour à la cause de toutes choses; le second type de distinction – distinction *ab aliis* – trouve son origine dans les choses créées, celles qui ne peuvent que faire signe vers la cause. L'interprétation du passage demeure cependant complexe dans la mesure où le terme même de *signum* est rarement employé par Eckhart.

nature même, est une privation. Or, par la privation, rien n'est, aucune chose n'est, aucun étant n'est. Cinquièmement, parce que Dieu n'est pas dans la division; or, ce en quoi Dieu n'est pas n'est pas un étant, puisque Dieu est en chaque étant. Ainsi, puisque Dieu prescrit qu'on l'aime *de tout* <notre> cœur, quelque partie du cœur qui n'aime pas Dieu n'est rien – d'une part parce qu'il est divisé, et d'autre part parce que toutes choses aiment Dieu, selon ce passage du Paume : « toutes choses te servent<sup>82</sup> ».

La division, l'individualité, ici encore apparaît intimement liée à la privation et donc à cet être imparfait et corruptible qui est la négation de la totalité. Eckhart joue ici – comme souvent, dans ses sermons – sur les termes qu'il emploie afin d'en dédoubler la conceptualisation. La « distinction » (*divisio* ou *distinctio*, puisqu'il semble ici employer les deux termes de manière interchangeable) doit être pensée comme une propriété double : « être en soi » (*in se*) distinct s'oppose donc à « être distinct des autres » (*ab aliis*) créatures. Ce que la traduction française ne peut ici rapporter fidèlement est le double sens de l'emploi de la préposition *ab* ; de fait, Eckhart emploie souvent celle-ci au sens (causal) de « par » ou « à partir de »; c'est le cas notamment dans le sermon latin XXIII, lorsqu'il substitue « ab ipso » au « ex ipso » de Rom. 11,36 (auquel il est explicitement fait référence<sup>83</sup>). Être distinct des autres choses, c'est, dans le cas de l'âme humaine et en raison de sa négativité essentielle, chercher à être distingué « par les autres choses », c'est-à-dire par le commerce avec les autres choses, qui est la source des déterminations individuantes dans l'intellect. L'âme qui cherche à se distinguer des autres choses ou « par » les autres choses créées, donc, est nécessairement celle qui effectue une sortie hors de soi, niant l'intériorité, où se trouve la réelle distinction – une distinction indivise, indistincte, similaire à celle qui caractérise l'être divin, lequel est à la fois radicalement transcendant et absolument immanent à toutes choses, entièrement retranché en soi<sup>84</sup> et n'ayant besoin de rien, mais pénétrant totalement toutes choses.

---

<sup>82</sup> *Sermo XXX,2* §317 : « Nota quod creatura suo modo indistinctione distinguitur. Est enim indivisa in se, divisa ab aliis. Unde quo magis indivisa fuerit in se sive minus divisa, tanto magis est divisa ab aliis; et e contrario quo magis ab aliis distinguitur, minus in se distinguitur. Primum per causam, secundum per signum. Sic de homine sive de anima, cui dicitur deus diligendus *ex toto corde*, sicut dicitur de quibusdam : « divisum est cor eorum, nunc interibunt ». Primo, quia divisus a deo per consequens dividitur ab esse, quod a solo deo est. Secundo, quia divisio omnis ab uno est, a toto, a perfecto, per consequens ab ente. Unum enim et ens convertuntur. Tertio, quia divisio ex sui natura est via in non esse. Bicubitum enim si dividitur, neutrum divisorum est bicubitum. Quarto, quia divisio ex sui natura privatio est. Privatione vero nihil est, nulla res est, nullum ens est. Quinto, quia deus non est in divisione; sed in quo deus non est, ens non est, cum deus sit in omnibus entibus. Cum ergo deus praecipitur diligere *ex toto corde*, quidquid cordis deum non diligit, nihil est, tum quia divisum est, tum quia deum amant omnia, Psalmus : « omnia serviunt tibi ». » (pp.278-279)

<sup>83</sup> §220 : « Troisièmement, parce que toute chose qui est, est à partir de Dieu en raison du Père, par Dieu en raison du Fils et en Dieu en raison de l'Esprit Saint ; et « ces trois sont un ». » (« Tertio, quia omne quod est, a deo est propter patrem, per deum est propter filium, in deo est propter spiritum sanctum, et « hi tres unum sunt ». » (*LW IV*, p.206))

<sup>84</sup> *In Sap.* §38 : « De plus, il faut savoir que la multitude et l'inégalité sont des propriétés des créatures ou des choses créées et leur sont toujours associées ; l'unité, en revanche, et l'égalité, sont propres à Dieu et aux choses divines en

Ainsi, seul le repli en soi peut marquer une réelle distinction – une distinction qui, reposant sur la négation de la temporalité et du mouvement, n'exclut pas l'égalité prescrite par la *lex amoris*<sup>85</sup>.

On soulignera par ailleurs ici que la notion de *divisio* se rapporte au cadre physique de la pensée eckhartienne. En effet, le continu se caractérise par la divisibilité de ses composantes, là où – comme nous l'avons déjà vu – l'indivisible, comme l'instant et le point, nie le divisible comme sa fin et son accomplissement. Si l'âme nie la « division » de la réalité créée, elle devient distincte de cette dernière, séparée (*divisa*) d'elle dans la mesure où elle se replie sur ce qui, en elle, est simple, c'est-à-dire indivisible.

Ce cadre physique est par ailleurs évoqué au §317, qui associe explicitement division et privation et définit cette première comme la « voie vers le non être » (*via in non esse*). L'association qu'établit le paragraphe pris dans son entièreté, entre la *lex amoris* et l'indistinction repose sur cinq raisons – trois d'entre lesquelles sont d'ordre métaphysique (s'intéressant à l'être) et deux d'entre lesquelles sont d'ordre physique (s'intéressant à l'étant) :

---

tant que telles [...] En effet, le créé, par cela même qu'il descend de l'un et de l'indistinct, s'éloigne de l'un et tombe dans la distinction, et par conséquent dans l'inégalité. Inversement, l'incrée – parce qu'il ne tombe ni ne descend de rien – pour cela, il demeure et se tient dans l'originellité de l'unité, de l'égalité et de l'indistinction. » (« Adhuc autem notandum quod multitudo et inaequalitas proprietates sunt et semper consequuntur creaturas sive res creatas, unitas autem et aequalitas propria sunt dei et divinorum in quantum huiusmodi. Creatum enim hoc ipso quod descendit ab uno et ab indistincto, cadit ab uno et cadit in distinctionem et per consequens inaequalitatem. E converso increatum, quia a nullo cadit nec descendit, propter hoc manet et stat in fontalitate unitatis, aequalitatis et indistinctionis. » (*LW* II, pp.359-360))

<sup>85</sup> *Sermo* XXX,1 §307 : « De plus, aussi, Dieu n'est pas aimé « de tout cœur », si quelque chose que ce soit n'est pas aimé en lui et en raison de lui. Deuxièmement, note que « <ton> prochain » est mentionné en premier, et en deuxième <est mentionné> « toi-même », de manière à signifier la pleine égalité ou parité, ou plutôt l'identité de l'amour de soi et <de l'amour> du prochain. Ainsi, l'amour de soi n'est pas la mesure de l'amour du prochain, mais l'amour de Dieu « de tout cœur » est la mesure ou la raison et la cause de l'amour de toi-même et de <ton> prochain. Et cela doit être su troisièmement, concernant le précepte susmentionné de l'amour de Dieu. » (« Rursus etiam deus non diligitur *ex toto corde*, si quid prorsus diligitur quod non in ipso et propter ipsum diligitur. Ubi secundo nota quod *proximum* primo nominat, secundum *te ipsum*, ad notandum plenam aequalitatem sive parilitatem aut potius identitatem dilectionis sui et proximi. Non ergo dilectio sui est mensura dilectionis proximi, sed dilectio dei *ex toto corde* est mensura sive ratio et causa dilectionis et tui et proximi. Et hoc est tertio notandum circa praemissum praeceptum dilectionis dei. » (*LW* IV, p.272))

Métaphysique	Physique
Primo, quia divisus a deo per consequens dividitur ab esse, quod a solo deo est.	Tertio, quia divisio ex sui natura est via in non esse.
Secundo, quia divisio omnis ab uno est, a toto, a perfecto, per consequens ab ente. Unum enim et ens convertuntur.	Quarto, quia divisio ex sui natura privatio est. Privatione vero nihil est, nulla res est, nullum ens est.
Quinto, quia deus non est in divisione; sed in quo deus non est, ens non est, cum deus sit in omnibus entibus	

La division est la voie vers le non être, c'est-à-dire qu'elle distingue l'étant de Dieu et que, niant l'*esse absolute*, elle sort de celui-ci et prend part, d'une certaine manière, au néant – bien qu'elle conserve en elle une part fondatrice, essentielle, de Dieu.

Finalement, il faut souligner que le verset commenté par Eckhart dans le sermon XXX et, de manière plus générale, la loi qu'il exprime, doit être ici aussi lié à des autorités jouant pour notre travail un rôle clé :

*Tu aimeras le Seigneur ton Dieu.* « Dieu », parce qu'en lui seul se repose l'âme. Augustin, au livre I des *Confessions* dit : « tu nous as faits d'après toi [et notre cœur est inquiet jusqu'à ce qu'il ne repose en toi] » etc. Premièrement, parce qu'il ne peut penser meilleur que lui. Deuxièmement, parce qu'il est « principe et fin ». Troisièmement, parce que « ses fleurs sont un fruit », selon Eccli. 24<sup>86</sup>

On rappellera que le verset de l'Écclésiaste 24,23 qui est ici rapporté est considéré par Eckhart comme allant de pair avec celui de l'Apocalypse (1,8 et 22,13) auquel il est aussi fait référence – deux versets récurrents dans la discussion eckhartienne de la création et du mouvement. De même, le passage ici cité (que nous avons pris la liberté de compléter) des *Confessions* fait partie intégrante de la conception eckhartienne de l'ordonnement de l'étant mobile à l'être divin. La loi d'amour est ici explicitement inscrite au sein d'un réseau qui repose sur la tension entre mouvement et accomplissement. Or, si la *lex nova* trouve dans le détachement son application la plus pure, il faut voir dans le détachement une éthique dont la fonction est d'assurer le passage, pour l'homme, du domaine du mouvement à celui du repos. C'est l'éthique, en un mot, qui permet la Naissance du Fils dans l'âme, sa *generatio*.

<sup>86</sup> *Sermo XXX,2 §320* : « *Diliges dominum deum tuum. Deum*, quia in ipso solo quiescit anima. Augustinus I *Confessionum*: « fecisti nos ad te [et inquietum est cor nostrum donec requiescat in te] » etc. Primo, quia ipso excogitari melius non potest. Secundo, quia ipse « principium et finis ». Tertio, quia « flores sui fructus », Eccli. 24. » (*LW IV*, pp.280-281)

Loin d'être une idiosyncrasie de la pensée eckhartienne se surajoutant à la loi divine, l'éthique du détachement est intimement liée :

1. à la *lex nova*, en tant qu'elle repose sur une conception de l'amour-plaisir, de l'amour non désirant et « égalitaire » décrit dans la double formulation de Jn 13,34 et de Jn 15,12

2. au cadre conceptuel plus général de la pensée eckhartienne, tel qu'il repose sur la bipartition de la vérité en physique et métaphysique – bipartition reflétée dans la structure même de la Révélation biblique et fondée sur l'opposition entre le mouvement (*lex vetus*) et sa fin (*lex nova*). Mettant en place la série d'oppositions comprenant celle de l'intériorité paisible et de l'extériorité troublée (désirante), ce cadre rend nécessaire l'éthique du détachement. En définitive, le détachement, *puritas virtutum*, est une éthique construite sur la base d'une idée que défendra Eckhart jusqu'à la fin de sa vie et par-devers les accusations colonaises : « l'acte extérieur n'ajoute rien à la bonté de l'acte intérieur<sup>87</sup> ».

Il nous faut désormais exposer de manière détaillée le fonctionnement de ce repli sur soi et ce qui en fonde la possibilité, à savoir cette capacité à accueillir Dieu qui caractérise l'âme humaine dans son fond essentiel.

### 4.3. L'homme noble : les étapes de la *conversio*

L'amour naturel de Dieu est un amour qui met toutes les créatures sur un pied d'égalité. Le détachement, en tant qu'il conçoit toute créature en elle-même comme un néant, est le reflet de cet amour et constitue par le fait même l'expression éthique par excellence de la *lex amoris*, qui nous enjoint d'aimer notre prochain comme nous-même, c'est-à-dire « en tant que nous-même » et « autant que nous-même ».

---

<sup>87</sup> *Proc. Col.* I §24: « En rapport avec le douzième article, il est dit : « Sur la Genèse. L'acte extérieur n'est pas à proprement parler bon ni divin », etc. Il faut dire que cela est vrai et sa vérité ressort de ce qui a été dit plus haut, dans le fait de distinguer le bien de la nature, qui est convertible avec l'étant, et le bien de la grâce, dont la fin est la vie éternelle, selon quoi il a été ajouté plus haut : « le royaume de Dieu est en vous ». C'est pourquoi l'acte extérieur n'ajoute aucune <part> de bonté morale à <l'acte> intérieur, comme l'enseigne Thomas <dans la *Somme de théologie*> I<sup>a</sup> II<sup>ae</sup> q.20 a.4. » (« Ad duodecim dicitur: « Super Genesim. Actus exterior non est proprie bonus neque divinus » etc. Dicendum quod hoc est verum et patet veritas ex supra dictis distinguendo de bono naturae, quod cum ente convertitur, et de bono gratiae, cuius finis est vita aeterna, secundum quod supra adductum est : « regnum dei intra vos est ». Unde actus exterior nihil bonitatis moralis addit ad interiorem, ut docet Thomas I II q.20 a.4. » (*LW* V, p.292))

Ainsi, le détachement a pour objectif le repli de l'âme sur ce qui est en effet son essence, son « fond sans fond », la partie la plus intime d'elle-même, c'est-à-dire l'*abditum mentis*. Cette profondeur absolument simple est le lieu en lequel l'âme est continuée avec Dieu lui-même – elle est, comme nous le verrons, le lieu de cette image de Dieu implantée en l'homme dès sa création. Construisant son anthropologie sur celle de Genèse 1,26 (laquelle répond à sa christologie), Maître Eckhart fait reposer la possibilité de l'union sur la capacité de l'image humaine à recevoir Dieu. C'est encore une fois le thème de l'intériorité qui procure son cadre conceptuel au détachement : forme radicale de repli sur soi, celui-ci trouve son accomplissement dans cette « partie » de l'âme qui n'est pas à proprement parler l'une de ses puissances – qui n'est pas même, s'il faut en croire le sermon allemand 108, un « lieu » où Dieu puisse opérer<sup>88</sup>.

Le sermon *De l'homme noble* développe le concept de noblesse, lequel doit être, pour nous, fonctionnellement identique à celui de détachement. L'homme détaché que l'on a décrit dans la

---

<sup>88</sup> « Nous disons donc que l'homme doit être si pauvre qu'il ne soit ni n'ait en lui aucun lieu où Dieu puisse opérer. Tant qu'il réserve un lieu, il garde une distinction. C'est pourquoi je prie Dieu qu'il me libère de Dieu, car mon être essentiel est au-dessus de Dieu en tant que nous saisissons Dieu comme principe des créatures. » ((Trad. Mangin, p.651); *Pr.* 52 : « Alsô sagen wir, daz der mensche alsô arm sül sîn, daz er nhit ensî noch en habe deheine stat, dâ go tîne müge wûrken. Dâ der mensche stat beheltet, dâ beheltet er underscheit. Her umbe sô bite ich got, daz er mich ledic mache gotes, wan mîn wesenlich wesen ist obe gote, alsô als wir got nemen begin der crêatûren [...] » (*DW* II, p.502)) L'invitation à ne laisser aucun lieu en soi où Dieu puisse agir ne doit pas être lue comme contredisant ce que nous avons vu plus haut – cette injonction du traité *Du détachement*, à se faire le lieu de Dieu. En effet, le Dieu qui doit venir en nous dans le traité *Du détachement* n'est pas le même Dieu que celui auquel le sermon 108 fait allusion : ce dernier est le Dieu créateur, Dieu trinitaire qui, en tant que tel (et donc en tant qu'il entretient une certaine relation à la création), se situe en-deçà du degré maximal de simplicité qui caractérise le Dieu « détaché », le Dieu-un. Celui-ci, en tant qu'il est détaché de la création, est également « anté-trinitaire », antérieur à la procession des personnes – lesquelles, comme nous l'avons vu au chapitre II, procèdent en même temps qu'a lieu la création. D'une part, donc, le Dieu dont il me faut me libérer, c'est-à-dire, le Dieu créateur au regard duquel je suis créature et devenir; d'autre part, le Dieu anté-trinitaire, absolue simplicité dans laquelle l'âme doit faire sa percée grâce à son repli sur elle-même. Ainsi, si l'âme doit se faire le lieu du Dieu anté-trinitaire, c'est qu'elle doit opérer un repli sur une partie d'elle dont l'absolue simplicité surpasse même celle du Dieu en trois personnes : « [...] si un et simple est ce petit château fort < dans l'âme >, si élevé au-dessus de tout mode et de toutes les puissances est ce un unique, que jamais puissance ni mode, ni Dieu lui-même ne peuvent y regarder. En vérité, et aussi vrai que Dieu vit, Dieu lui-même ne le pénétrera jamais un instant, ne l'a encore jamais pénétré de son regard selon qu'il possède un mode et la propriété de ses Personnes. On le comprend aisément, car cet un unique est sans mode et sans propriété. C'est pourquoi, si Dieu doit jamais le pénétrer de son regard, celui (*sic.*) lui coûtera tous ses noms divins et la propriété de ses Personnes. Il lui faut les laisser toutes à l'extérieur pour que celui-ci y pénètre. Il faut qu'il soit un dans sa simplicité, sans aucun mode ni propriété, là où il n'est en ce sens ni Père ni Fils ni Saint-Esprit, et où il est cependant un quelque chose qui n'est ni ceci ni cela. » ((*Op.cit.*, p.500); *Pr.* 2 : « [...] sô rehte ein und einvaltic ist diz bürgelîn, und sô en boben alle wîse un dalle krefte ist diz einic ein, daz im niemer kraft noch wîse zuo geluogen mac noch got selber. Mit guoter wârheit und alsô wærlîche, als daz got lebet! Got selber luoget dâ niemer in einen ougenblick und geluogete noch nie dar in, als verre als er sich habende ist nâch wîse und ûf eigenschaft sîner persônen. Diz ist guot ze merkenne, wan diz einic ein ist sunder wîse und sunder eigenschaft. Und dar umbe: sol got iemer dar in geluogen, ez muoz in kosten alle sîne götlîche namen und sîne persônliche eigenschaft; daz muoz er alzemâle hie vor lâzen, sol er iemer mê dar in geluogen. Sunder als er ist einvaltic ein, âne alle wîse und eigenschaft: dâ enist r vater noch sun noch heiliger geist in disem sinne und ist doch ein waz, daz enist noch diz noch daz. » (*DW* I, pp.42-44))

section précédente est celui qui correspond à la description eckhartienne de la noblesse puisque lui seul s'élève réellement au-dessus de toutes les créatures et jusqu'en Dieu – s'élevant dans son abaissement<sup>89</sup>. Est noble, donc, ce qui effectue un retour en Dieu par un repli converti sur soi-même. La noblesse est à trouver dans l'homme intérieur paulinien<sup>90</sup>, que reprend notamment le traité de *La vraie religion*<sup>91</sup>, d'Augustin. Réinvestissant l'opposition entre ces deux hommes, donc, Eckhart en circonscrit ainsi le concept :

À l'homme extérieur appartient tout ce qui est inhérent à l'âme, enveloppé de chair et mêlé à elle, faisant œuvre corporelle commune avec et dans chaque membre, comme l'œil, l'oreille, la langue, la main et d'autres. Et l'Écriture nomme tout cela le vieil homme, l'homme terrestre, l'homme extérieur, l'homme ennemi, l'homme esclave. L'autre homme qui est en nous est l'homme intérieur; l'Écriture le nomme un homme nouveau, un homme céleste, un homme jeune, un ami et un homme noble. Et c'est à lui que pense notre Seigneur quand il dit qu'*un homme noble partit pour un pays lointain afin d'y obtenir un royaume et revint ensuite*<sup>92</sup>.

On commencera ici par souligner une fois de plus le rôle joué, dans la définition de l'homme extérieur et de l'homme intérieur, par un ensemble de termes clés que nous avons déjà rencontré. L'homme extérieur est « vieux », « terrestre », « ennemi » et « esclave », là où, en vis-à-vis, l'homme intérieur est « nouveau », « céleste », « ami » et « noble ». L'inimitié et la servilité sont, comme nous l'avons vu et comme nous le reverrons, intimement associés au temps, autant par l'aristotélisme eckhartien que par la Bible, puisque dans le temps a lieu la souffrance, qui est elle-même associée, d'une part, à l'éloignement vis-à-vis de Dieu, et, d'autre part, à la préparation pénible qui doit nous en rapprocher. Si l'homme extérieur est ennemi et esclave, c'est qu'il est en « rébellion<sup>93</sup> » et qu'il n'est pas encore dans l'amour parfait; l'homme intérieur est donc ami et noble parce qu'il a surmonté toute rébellion et, s'étant élevé à l'amour parfait, est entré dans un rapport d'égalité avec Dieu.

---

<sup>89</sup> LIBERA, A. (de), *Penser au Moyen Âge*, p.330 sqq.

<sup>90</sup> 2 Cor. 4,16 : « Propter quod non deficimus, sed licet is qui foris est noster homo corrumpatur, tamen is qui intus est renovatur de die in diem. » ; Rom. 7,22-23 : « Condelector enim legi Dei secundum interiorem hominem. Video autem aliam legem in membris meis repugnantem legi mentis mee et captivum me ducentem in legem peccati quae est in membris meis. »

<sup>91</sup> *De vera religione* XXVI.49, BA 8, p.92

<sup>92</sup> Trad. Mangin, pp. 814-815; *Von dem edeln Menschen*: « Ze dem ūzerlichen menschen hœret allez, daz der sêle anhaftende ist, begriffen und vermischet mit dem vleische, und hât ein gemeine werk mit einem und in einem ieglichen gelide liphafticliche als daz ouge, daz ôre, diu zunge, diu hant und des glîche. Und daz nemmet diu geschrift allez den alten menschen, den irdischen menschen, den ūzern menschen, den vîentlichen menschen, einen dienstlichen menschen. Der ander mensche, der in uns ist, daz ist der inner mensche, den heizet diu geschrift einen niuwen menschen, einen himelschen menschen, einen jungen menschen, einen vriunt und einen edeln menschen. Und daz ist, daz unser herre spricht, daz « ein edel mensche vuor ūz in ein verrez lant und enpfîenc im ein riche und kam wider ». » (DWV, pp.109)

<sup>93</sup> *In Ioh.* §409, LW III, p.408

Il nous faut également souligner que l'extrait rapporté ci-haut lie sans équivoque l'homme extérieur et les puissances de l'âme, ici conçue (biologiquement) comme principe animant le corps. En effet, pour Eckhart, « âme » n'est pas le nom d'une réalité positive mais celle d'un acte, d'une fonction :

Note: celui qui veut obtenir la vie éternelle, il doit haïr l'âme. En effet, comme le dit Avicenne vers le début du sixième de ses livres naturels, l'âme n'est pas le nom d'une nature, mais celui d'une fonction; <l'âme>, c'est-à-dire en tant qu'elle anime le corps, comme si l'on disait que quelqu'un est artisan – bâtisseur, par exemple, ou peintre et d'autres de ce type. Or, celui qui veut agir vers le haut doit mépriser cela et toutes ces choses qui sont au-dehors et qui considèrent des réalités inférieures; Colossiens 3[,2] : « goûtez les choses qui sont au-dessus, non celles qui sont sur la terre »<sup>94</sup>.

*Celui qui haït son âme en ce monde.* Note : il doit haïr, parce qu'<elle est âme>, parce qu'<elle est> sienne, parce qu'<elle est> en ce monde. Le premier point, pour deux <raisons> : premièrement parce que selon Avicenne, <âme> n'est pas le nom d'une essence en soi. C'est pourquoi en raison de l'absence de sa pureté, de sa simplicité et de son abstraction, qu'elle n'a pas encore, qu'elle n'atteint pas encore et qui ne la dénomme<sup>95</sup> pas encore, elle a raison de haïr et de se lamenter; Cantique des Cantiques 1[,7] : « Si tu ne te connais pas, ô plus belle des femmes » etc. En effet, là où est l'image, est imprimée<sup>96</sup> la ressemblance. C'est pourquoi, il n'est aisé ni <de lui attribuer> le nom d'esprit, ni quelque nom, qui dise son essence même; et en cela, elle est semblable, faite par Dieu, qui est innommable [...] Deuxièmement, parce que le nom « âme » désigne l'égard et la connexion au « corps, qui alourdit l'âme », selon Sagesse 9[,15] – exemple d'Avicenne, de « ouvrier », qui est le nom non pas de l'homme, mais qui a égard à l'œuvre – égard à ce qui est au-dessous – un œil malade comme <celui de> Lia – un exil, une prison. C'est pourquoi, de manière significative, il est dit en Matthieu 22[,37] : « Tu aimeras le Seigneur ton Dieu de tout ton cœur », « de toute ton âme », c'est-à-dire extérieurement, « et dans toute ta pensée ». Véritablement, la prison de l'âme n'est pas seulement le corps, pas seulement le temps, mais aussi toutes les puissances en-deçà de l'intellect, par lesquelles est limitée l'ampleur intellectuelle, <prison> dans laquelle, comme il est dit en Sagesse 3[,7], « ils courent comme des étincelles à travers les roseaux »<sup>97</sup>.

---

<sup>94</sup> *In Ioh.* §528: « Nota : qui vult vitam aeternam adipisci, debet odire animam. Anima enim, ut dicit Avicenna circa principium libri VI suorum naturalium, non est nomen naturae, sed officii, in quantum scilicet animat corpus, puta si quis dicatur artifex esse, aedificator scilicet, pictor et huiusmodi. Haec autem et omnia, quae foris sunt et inferiora respiciunt, oportet contemnere qui vult sursum agere; Col. 3: « quae sursum sunt sapite, non quae super terram ». » (*LW* III, p.459)

<sup>95</sup> L'âme qui n'est pas encore dénommée par sa pureté, sa simplicité, son abstraction, est celle qui n'a pas entamé sa conversion; si c'est le terme d'un mouvement qui le dénomme, il faut nécessairement que l'âme qui n'est pas dénommée par sa pureté soit celle qui est encore fermement ancrée dans la temporalité et la réalité créée – celle qui s'appelle toujours *anima* parce qu'elle a pour fonction principale d'animer le corps.

<sup>96</sup> Nous proposons ici de rendre « expressa est similitudo » par « la ressemblance est imprimée » afin d'évoquer l'image bien connue du *De anima* – celle de l'impression de la bague dans la cire. « La ressemblance est exprimée » semble en effet une formule presque pléonastique dans la mesure où la ressemblance, telle que la conçoit Eckhart, est une forme d'expression par « le ressemblant », de ce à quoi il ressemble. « La ressemblance est imprimée » a donc le double avantage d'évoquer l'unité hylémorphique de l'actif et du passif dans laquelle s'insère toute image, et d'évoquer l'idée de « surscription » de l'image empruntée à Matth. 22,20 et développée dans le sermon XLIX, dont il sera question plus loin.

<sup>97</sup> Sermo LV,4 §547-548: « *Qui odit animam suam in hoc mundo.* Nota : odire debet, quia *anima*, quia *sua*, quia *in hoc mundo*. Primum propter duo: primo, quia secundum Avicennam non est nomen essentiae in se. Unde propter absentiam suae puritatis et simplicitatis et abstractionis, quam nondum habet necdum attingit necdum ipsi est nominabilis, causam



« Âme » ne désigne pas une essence – cette essence est indicible, trop intérieure, trop simple pour que le langage ne puisse l’atteindre; en cela, elle reflète la simplicité de l’être divin, dont elle est l’image, c’est-à-dire la *similitudo perfecta*. « Âme » désigne les fonctions qui ont commerce avec le monde, y compris ce que l’on considère généralement comme ses facultés supérieures, à savoir l’intellect et la volonté. En tant que ces facultés adoptent pour objet un étant non tel qu’il existe en Dieu – *virtualiter* – mais tel qu’il existe dans le monde – *formaliter* – elles ont commerce avec le monde lui-même, bien que ce soit, en ce qui concerne l’intellect, de manière abstraitive.

S’opposant aux puissances tournées vers l’extérieur que sont l’intellect et la volonté, le fond de l’âme a pourtant quelque chose d’intellectuel. Il est intellectuel et détaché de la matière, détaché de tout commerce avec les *phantasmata* – ce qui le distingue de l’intellect par lequel nous connaissons les choses créées. Le double emploi du terme « intellect » chez Eckhart – à la fois pour désigner la faculté supérieure de l’âme qui connaît abstractivement et pour désigner analogiquement ce fond qui est l’essence de l’âme – ne nous semble être le signe d’aucune réelle ambivalence dans la pensée de notre auteur : la faculté supérieure cognitive de l’homme est intellect par participation et analogie avec ce fond qui, seul en l’homme, est réellement intellect – le fond dans lequel Dieu a placé son image.

L’homme noble est donc celui qui est parvenu à désinvestir toutes ses puissances extérieures, comme nous pouvions déjà le lire dans le traité *Du détachement* :

Ici, tu dois savoir ce que disent les maîtres : dans chaque être humain sont deux hommes différents; l’un se nomme l’homme extérieur, c’est l’être sensitif; les cinq sens le servent, et pourtant l’homme extérieur agit par la puissance de l’âme. L’autre homme se nomme intérieur, c’est l’intériorité de l’homme. Or tu dois savoir qu’un homme spirituel qui aime Dieu ne fait pas appel aux puissances de l’âme dans l’homme extérieur, sinon quand les cinq sens en ont absolument besoin, et l’intériorité ne se tourne vers les cinq sens que dans la mesure où elle est un chef et un guide des cinq sens [...] Et toutes les puissances que possède l’âme au-delà de ce qu’elle donne aux cinq sens, ces puissances, l’âme les donne entièrement à l’homme intérieur<sup>98</sup> [...]

---

habet odii et gemitus, Cant. 1: « si ignoras te, o pulcherrima mulierum » etc. Ubi enim est imago, expressa similitudo. Unde nec nomen spiritus nec aliquod nomen facile est invenire, quod ipsam essentiam dicat, per hoc similis effecta deo, qui est innominabilis [...] Secundo, quia nomen animae dicit respectum et connexionem ad « corpus quod aggravat animam », Sap. 9 – exemplum Avicennae de opifice, quod est nomen non hominis, sed in respectu ad opus – respectum ad infra – oculus lippum cum Lia – exsilium, carcerem. Unde signanter dicitur Matth. : « diliges dominum deum tuum ex toto corde », « ex tota anima », id est extra, « et in tota mente ». Vere carcer animae non solum corpus, non solum tempus, sed et omnes vires sub intellectu, quibus artatur amplitudo intellectualis, in qua, ut dicitur Sap 3, « tamquam scintillae in arundinetis discurrent ». » (*LW IV*, pp.458-459)

<sup>98</sup> *Op.cit.* pp.832-833; *Von abegescheidenheit* : « Hie solt dû wizen, daz die meister sprechent, daz an einem ieclichen menschen zweierhande menschen sint : der eine heizet der inner mensche, da zist diu sinnelicheit; dém menschen

Il serait difficile de voir dans la description ici rapportée autre chose que la description d'un ascétisme correspondant à une intégration à la vie psychologique même de l'individu du désert et de son appel si fondateur pour la tradition du monachisme érémitique<sup>99</sup>. Le repli sur soi laisse désinvesties les puissances inférieures par lesquelles l'âme entre en contact avec le monde, ne retournant dans les sens que lorsque la nécessité la plus stricte le commande.

Le repli sur soi compte un certain nombre d'étapes – d'âges, pour reprendre le vocabulaire augustinien du *De vera religione*<sup>100</sup> – qu'Eckhart détaille dans ses sermons latins :

En effet, il est premièrement nourri d'exemples. Deuxièmement, oubliant les choses humaines, il tend aux choses divines et s'appuie sur elles, selon <ce passage du Cantique des Cantiques 8,5> : « elle s'est appuyée sur son aimé ». Troisièmement, déjà plus habité par la foi, il se réjouit de manière intrinsèque de quelque douceur conjugale de telle sorte que, s'il pouvait pécher, il ne le voudrait pas. Quatrièmement, cela le rend plus fort et l'élevant déjà 'dans

---

dient die fünf sinne und wücket doch der ûzer mensche von kraft der sêle. Der ander mensche heizet der inner mensche, da zist des menschen innerkeit. Nû solt dû wizzen, daz ein geistlicher mensche, der got minnet, gebrûchet der sêle krefte in dem ûzern menschen niht vûrbæ, wan als die fünf sinne ze nôt bedürfen; und diu inwendicheit enkêret sich niht ze den fünf sinnen, wan als verre als si ein wiser und ein leiter ist der fünf sinne [...] Und swaz diu sêle krefte hât über daz si den fünf sinnen gibet, die krefte gibet diu sêle alle dem innern menschen [...] » (*DW V*, p.419-420)

<sup>99</sup> « Le plus ancien récit de l'Évangile, celui de Marc, s'ouvre avec Jean-Baptiste criant sa prophétie dans le désert. Aussitôt après, l'Esprit pousse le Christ au désert où celui-ci doit jeûner pendant quarante jours avant de commencer son ministère. La tradition ecclésiastique voit dans cette parabole une allégorie du conflit intérieur de l'âme du chrétien qui, pour partir à la recherche de Dieu, doit se séparer du monde et renoncer à la sensualité et aux ambitions terrestres [...] Ainsi, les moines du désert répondaient-ils à une vocation qu'ils trouvaient dans l'Évangile, renoncer à la propriété et aux attachements humains ordinaires pour rechercher la perfection spirituelle. » (LAWRENCE, C.H., *Le monachisme médiéval. Formes de la vie religieuse en Europe occidentale au Moyen Âge*, Paris, Les Belles Lettres, 2018, pp.10-11) Sur l'intériorisation du désert dans la mystique eckhartienne : RAVIOLO, I., « L'appel au désert : l'exigence d'un retrait (Fécondité métaphysique et mystique de l'expérience intérieure) » in *Le Philosophoire* 2018/1 (n° 49), pages 93 à 117 ; G. JARCZYK et P.-J. LABARRIÈRE, *Maître Eckhart ou l'empreinte du désert*, Albin Michel, 1995

<sup>100</sup> XXVI.49 : « Iste dicitur novus homo, et interior, et caelestis, habens et ipse proportione, non annis, sed provecibus distinctas quaedam spirituales aetates suas. Primam in uberibus utilis historiae, quae nutrit exemplis. Secundum jam obliviscentem humana, et ad divina tendentem, in qua non auctoritatis humanae sinu continetur, sed ad summam et incommutabilem legem passibus rationis innititur. Tertiam jam fidentiolem, et carnalem appetitum rationis robore maritatem, gaudentemque intrinsecus in quadam dulcedine conjugali, cum anima menti copulatur, et velamento pudores obnubitur, ut jam recte vivere non cogatur, sed etiamsi omnes concedant, peccare non libeat. Quartam jam idipsum multo firmiter ordinatiusque facientem emicantem in virum perfectum, atque aptam et idoneam omnibus et persecutinibus, et mundi hujus tempestatibus ac fluctibus sustinendis atque fragendis. Quintam pacatam atquem ex omni parte tranquillam, viventem in opibus et abundantia incommutabilis regi summae atque ineffabilis sapientiae. Sextam omnimodae mutationis in aeternam vitam, et usque ad totam oblivionem vitae temporalis transeuntem in perfectam formam, quae facta est ad imaginem et similitudinem dei. Septima enim jam quies aeterna est, et nullis aetatibus distinguenda beatitudo perpetua. Ut enim finis veteris hominis mors est, sic finis novi hominis vita aeterna. » (*BA 8*, p.92-94). On remarquera que plusieurs des formulations augustinienes sont reprises *texto* par les sermons latins – là où le texte du traité-sermon *De l'homme noble* paraphrase davantage, allant jusqu'à présenter le parcours de l'homme intérieur en six étapes plutôt qu'en sept. De plus, on soulignera que la dernière phrase de l'extrait du *De vera religione* affirme que la fin de l'*homo vetus* est la mort, là où la fin de l'*homo novus* est la vie éternelle. Ce jeu sur la polysémie de *finis* – sur son sens temporel et son sens téléologique – sera repris par Maître Eckhart.

l'homme parfait', apte à soutenir et résister à tous les flots et toutes les tempêtes de ce monde. Cinquièmement, il vit pacifié et tranquille en tous points, dans les œuvres et l'abondance suprême de la sagesse ineffable. Sixièmement, <il s'agit d'un état> de complet passage vers la vie éternelle et jusqu'à l'oubli complet de la vie temporelle, passant à la forme parfaite, qui a été faite « d'après l'image et la ressemblance de Dieu ». Septièmement, se trouve déjà le repos éternel <au sein> duquel il ne faut distinguer aucun âge : la béatitude perpétuelle; <Ecclésiaste 1, 10> : « Rien de nouveau sous le soleil », c'est-à-dire : les vertus intellectuelles ne vieillissent pas. De plus : ce qui est au-dessus du ciel, le temps ne le rend pas vieux<sup>101</sup>.

Augustin, au chapitre 48 de *La vraie religion*, distingue sept âges ou progrès de l'homme nouveau, où il dit qu'au troisième âge l'appétit charnel se marie à la rigueur de la raison, lorsque l'âme est accouplée à la pensée et est recouverte du voile de la pudeur, de telle sorte que, même si toutes choses lui cédaient, elle ne voudrait pas pécher. Il y a un quatrième âge <qui mène> « dans l'homme parfait », apte à soutenir et à résister aux persécutions et aux tempêtes et les flots de ce monde. Le cinquième <âge est celui où il> est pacifié en tout, vivant seulement dans les œuvres et l'abondance de la Sagesse ineffable. Le sixième <âge est celui où il> passe dans la forme parfaite, qui est parfaitement « d'après l'image et la ressemblance » de Dieu. Là se trouve l'homme nouveau de qui il est dit en vérité <dans le Psaume 103,1-2> : « de splendeur vêtu, drapé de lumière comme d'un manteau ». Au septième âge, le repos est éternel, la béatitude perpétuelle ne devant être divisée par aucun âge<sup>102</sup>.

Et dans le traité-sermon *De l'homme noble* :

Le premier degré de l'homme intérieur, de l'homme nouveau, dit saint Augustin, c'est quand l'homme vit selon le modèle de personnes bonnes et saintes, mais il s'appuie encore sur les chaises, reste près des murs et se nourrit de lait. Le deuxième degré, c'est quand désormais il ne regarde plus seulement les modèles extérieurs ni les personnes de bien, mais court en hâte vers l'enseignement et le conseil de Dieu et de la sagesse divine, tourne le dos à l'humanité et son visage vers Dieu, échappe aux genoux de sa mère et sourit au Père céleste. Le troisième degré, c'est quand l'homme échappe de plus en plus à sa mère, s'éloigne toujours davantage des genoux, fuit le souci, rejette la peur<sup>103</sup>, si bien que, pouvant agir mal et injustement, sans scandaliser personne, il n'en a cependant pas le désir; car il est uni à Dieu par l'amour et le bon zèle jusqu'à ce que Dieu le mène et l'introduise à la joie, la douceur et la félicité où il ne

<sup>101</sup> Sermo VII §80: « Primo enim nutritur exemplis. Secundo humana obliviscens tendit ad divina et ipsis innititur, Cant. : « innixa super dilectum suum ». Tertio iam fidentior gaudet intrinsecus in quadam dulcedine coniugali ita ut, si liceat peccare, non libeat. Quarto id ipsum firmius faciens et emicans iam « in virum perfectum », aptum omnibus mundi huius fluctibus ac tempestatibus sustinendis et fragendis. Quinto omniquaque pacatus et tranquillus vivit in opibus et abundantia sumae et ineffabilis sapientiae. Sexto omnimoda mutationis in vitam aeternam et usque ad totam oblivionem vitae temporalis transeuntem in perfectam formam, quae factae est « ad imaginem et similitudinem » dei. Septimo iam requies aeterna, nullius distinguenda aetatibus, beatitudo perpetua. « Nihil enim novum sub sole », puta : virtutes intellectuales non senescunt. Item : quod supra caelum est, non « facit tempus vetus ». » (LW IV, pp.77-78)

<sup>102</sup> Sermo XII,2 §131 : « Augustinus *De vera religione* 48 distinguit septem aetates sive progressus novi hominis, ubi dicit tertia aetate carnalem appetitum rationis robore maritare, cum anima menti copulatur et velamento pudoris obnubilatur, ut etiam si omnes concedant, peccare non libeat. Habet quartam aetatem « in virum perfectum », aptum persecutionibus et mundi huius tempestatibus ac fluctibus sustinendis atque fragendis. Quintam pacatum omni ex parte viventem in opibus et abundantia ineffabilis sapientiae. Sextam transeuntem in perfectam formam, quae perfecta est « ad imaginem et similitudinem » dei. Hic est novus homo, cui vere dicitur : « decorem induisti, amictus lumine sicut vestimento ». Septima aetas quies est aeterna, nullis aetatibus distinguenda beatitudo perpetua. 'Beati' igitur « misericordes ». » (LW IV, p.124)

<sup>103</sup> Il faut voir ici une référence directe à un passage qui, pour nous, revêt une importance considérable, à avoir 1 Jean 4,18 : *timor non est in caritate*.

peut supporter ce qui est dissemblable et étranger à Dieu. Le quatrième degré, c'est quand il croît et s'enracine de plus en plus dans l'amour et en Dieu, de telle sorte qu'il est prêt à accepter tout ce qui est contrariété, tentation et adversité, et à accepter de souffrir de bon gré et volonté. Le cinquième degré c'est quand il vit enfermé de toutes parts en lui-même, reposant paisiblement dans la richesse et la surabondance de la suprême et inexprimable sagesse. Le sixième degré, c'est quand l'homme est détaché des images et transformé au-dessus de lui-même par l'éternité de Dieu, quand il est parvenu à l'oubli total et parfait de la vie éphémère et temporelle, transformé en une image divine, devenu enfant de Dieu. Il n'existe pas au-delà de degré plus haut, là sont le repos et la félicité éternels, car la fin de l'homme intérieur et de l'homme nouveau est la vie éternelle<sup>104</sup>.

Ce que décrivent les trois extraits ci-rapportés est le détournement progressif de la volonté vis-à-vis des images et, plus généralement, de toute extériorité et temporalité. Le détournement des choses humaines (2<sup>e</sup> âge), l'absence de désir ressenti à l'égard du péché (3<sup>e</sup> âge), marque de l'union à Dieu dans l'amour, l'égalité dans la passion (4<sup>e</sup> âge), puis la paix (5<sup>e</sup> âge) et l'enfantement dans l'image parfaite (6<sup>e</sup> et 7<sup>e</sup> âges) correspondent tous à un attachement progressif de la volonté et de l'intellect à Dieu lui-même. Apprendre à ne vouloir et n'aimer que Dieu, voilà l'objectif de la *conversio* eckhartienne.

On relèvera avant toute analyse approfondie que les deux occurrences latines de la citation soulignent, dans leur description de la béatitude, l'indistinction de cet état. Il nous semble – et la citation conjointe d'Aristote (*tempus vetus facit*<sup>105</sup>) et de Qohélet<sup>106</sup> que nous avons déjà rencontrée ailleurs appuie cette idée – que le vocabulaire de l'indistinction doit nous aider à comprendre la conception de la béatitude qui est ici en jeu. L'indistinction – l'absence de la division (« âges »)

---

<sup>104</sup> Trad. Mangin, p.817; *Von den edeln menschen* : « Der êrste grât des innern und des niuwen menschen, sprichet sant Augustînus, ist, sô der mensche lebet nâch dem bilde guoter und heiliger lieute und aber noch gât an den stüelen und heltet sich nâhe bî den wenden, labet sich noch mot milche. Der ander grât ist, sô er iezent anesihet niht aleine die ûzerlichen bilde, ouch guote liute, sunder er löufet und îlet ze lêre und ze râte gotes und götlicher wîsheit, kêret den rücke der menscheit und daz antlitze ze gote, kriuchet der muoter ûz der schôz und achet den himelschen vater ane. Der dritte grâte ist, sô der mensche mê und mê sich der muoter enziuhet und er ir schôz verrer und verrer ist, entvliuhet der sorge, wirfet abe die vorhte, als, ob er möhte sunder ergerunge aller liute übel und unreht tuon, es enluste in doch niht; wan er ist mit minne gebunden alsô mit guotem vlîze mit gote, unz er in gesetzt und in gewîset in vröude und in suezicheit und sælicheit, dâ im un mære ist allez daz, daz dem unglîch ist und vremde. Der vierde grât ist, sô er mê und mê zuonimet und gewurzelt wirt in der minne und in gote, alsô daz er bereit ist ze en^fâhenne alle anevhtunge, bekorunge, widermüete und leit lîden willicliche und gerne, begirliche und vrælîche. Der fünfte grât ist, sô er lebet allenthalben sîn selbes in vride, stille ruowende in rîcheit und in ûbernütze der obersten unsprechelîcher wîsheit. Der sehste grât ist, sô der mensche ist entbildet und ûberbildet von gotes êwicheit und komen ist in ganze vollkommen vergezzenlicheit zerganclîches und zîtliches lebens und gezogen ist und ûbergewandelt in ein götlich bilde gotes, gotes kint worden ist. Vûrbaz noch hœher enist enkein grât, und dâ ist êwigiu ruowe und sælicheit, wan daz ende des innern menschen und des niuwen menschen ist êwic leben. » (*DW* V, pp.111-112)

<sup>105</sup> *Phys.* IV,11

<sup>106</sup> *Eccl.* 1,10

qui caractérise la béatitude – est donc à comprendre en termes de négation de la division temporelle : l’homme parvient à cet état d’intériorité parfaite, de repos éternel dans la mesure où il a opéré une parfaite négation de l’extériorité et de la temporalité qui lui est concomitante. « Béatitude éternelle » est ici synonyme d’un état de repos dans lequel tout mouvement s’est résorbé dans la perfection immobile de l’image de Dieu. Il faut également souligner que l’aristotélisme de la fin du §80 ne se limite pas à la seule citation de *Phys.* IV : y mobilisant la notion de vertu intellectuelle, Eckhart affirme le caractère atemporel de cette dernière, laquelle « ne vieillit pas ». Il faut selon nous voir dans ce passage l’affirmation :

1. De l’atemporalité de la vertu comprise comme disposition acquise : la *forma adeptata* n’est plus à acquérir, elle est tout simplement présente dans l’âme. À ce titre, l’acquisition du Fils est pensée sur le modèle de l’acquisition de la vertu, qu’elle soit morale ou intellectuelle : engendré dans l’âme, le Fils, forme acquise, échappe au mouvement et à la temporalité.
2. De ce que l’intellect, contrairement au sens<sup>107</sup>, ne faiblit ni avec l’intensité de son acte<sup>108</sup>, ni avec le passage du temps, susceptible d’altérer la qualité de la perception sensible. L’intellect « abstrait de l’ici et du maintenant » (*abstrahit ab hic et nunc*<sup>109</sup>), comme l’affirme régulièrement Eckhart : il abstrait les images de la matière dans laquelle elles sont ancrées, et l’homme lui-même de sa situation spatiale et temporelle.

Le domaine de l’intellect est donc supérieur au domaine de l’étant « infra-solaire », qui, soumis au temps, change, vieillit et périt.

On remarquera aussi la différence entre *L’homme noble* et les deux extraits des sermons latins. Le sermon allemand ne recense pas sept âges comme les lieux textuels latins qui lui sont parallèles, mais six âges seulement – s’éloignant ainsi également de la source augustinienne. Nous pourrions expliquer l’économie qui y est faite d’un septième âge de l’homme intérieur par le caractère quelque peu redondant de ce dernier : si le sixième âge voit l’entrée de l’homme dans la parfaite image et ressemblance de Dieu, il semble normal de penser que cet âge constitue déjà la béatitude de l’homme dans la mesure où – c’est ce que nous voulons démontrer – l’acquisition de la forme christique est déjà quelque chose d’atemporel. Or, comme le souligne l’extrait du sermon *De*

---

<sup>107</sup> *De l’âme* III,13 435b17 ; *Actoritates Aristotelis* §179 : « Excellens sensibile corrumpit sensum » (p.189)

<sup>108</sup> *De l’âme* III,4 429b3-4 ; *Auctoritates Aristotelis* §141 : « Intellectus cum intelligit valde intelligibilia non minus intelligit immo magis. » (p.186)

<sup>109</sup> *Proc. Col.* I §91, *LW* V, p.281

*l'homme noble*, « la fin de l'homme intérieur et de l'homme nouveau est la vie éternelle<sup>110</sup> ». La distinction que les sermons latins VII et XII empruntent au *De vera religione*, entre le sixième et le septième âge semble, eu égard au contexte général de la pensée eckhartienne, une distinction plus logique que réelle ; le texte lui-même du *De vera religione* nie quelque distinction que ce soit au septième âge et l'on peut sincèrement se questionner sur réalité de toute distinction possible entre le fait d'être transformé dans l'image et la ressemblance parfaites de Dieu, et la vie éternelle.

Il nous semble possible d'expliquer l'écart entre l'œuvre latine et l'œuvre allemande par un appel à leurs publics respectifs. Le contexte universitaire des sermons latin VII et XII doit peut-être nous inciter à considérer la reprise qui y est faite de la pensée augustinienne – reprise qui n'en respecte pas seulement la pensée mais parfois également la lettre, à titre de citation. Le texte du sermon allemand, en vis-à-vis, adopte un vocabulaire différent (accordant notamment une place centrale au rôle que jouent les images dans l'ascension vers l'homme nouveau) et semble s'affranchir plus volontiers du texte d'Augustin. Là où les sermons latins – parisiens – s'adressaient à un public susceptible de reconnaître l'origine de la citation – et, surtout, d'attribuer un poids argumentatif à une telle *auctoritas* –, le traité-sermon rédigé en allemand pourrait plus aisément justifier une certaine liberté dans l'usage de sa source dans la mesure où celle-ci aurait moins pour fonction de servir de caution théorique aux affirmations du sermon, que de faire l'objet d'une réflexion introspective. On remarquera que, de manière générale, là où l'œuvre latine (y compris ce qui nous est parvenu des sermons latins) cite abondamment les autorités sur lesquelles Eckhart appuie sa pensée, l'œuvre allemande emploie souvent des formules comme « un maître dit » ou « certains maîtres défendent », ne semblant pas juger essentiel de fonder son propos dans l'usage assidu d'*auctoritates* explicitement citées.

Par ailleurs, il faut souligner que l'extrait du traité allemand accorde une importance plus manifeste au positionnement dans lequel se trouve l'homme noble par rapport aux images, à différentes étapes de sa progression. Plus précisément, le passage du premier âge au second souligne l'abandon de l'image (extérieure) que procurent les saints – le rôle de guides que peuvent jouer ceux-ci – au profit de l'enseignement intérieur dispensé de manière immédiate par Dieu lui-même. De fait, avec l'abandon de l'extériorité doit venir l'abandon de modèles mondains – même

---

<sup>110</sup> On soulignera que, rappelant l'identité de la fin et de la forme, ce passage d'un sermon jugé « mystique » s'insère parfaitement dans le portrait que nous cherchons à dresser de l'aristotélisme eckhartien. Ici, une fois de plus, la béatitude promise à l'homme est expliquée en des termes qui mobilisent, ne serait-ce que de manière sous-jacent et implicite, la conceptualité aristotélicienne.

saints. Pour nous, inscrire ce passage dans le cadre de l'épistémologie détaillée au premier chapitre doit permettre de lire dans cet extrait le passage, pour l'homme, d'une éthique « philosophique » et vétérotestamentaire fondée dans le modèle procuré par des patriarches ou des hommes vertueux, à une éthique néotestamentaire fondée dans la contemplation intérieure de Dieu lui-même, devenu dès lors le seul guide de l'action.

Le troisième âge, également, marque l'éloignement croissant de l'homme vis-à-vis de sa mère, de même que son rejet de la peur; on observera que la mère est pour notre auteur un principe ambivalent. Il nous faut rappeler ici que le féminin et la crainte s'inscrivent tous deux pour Eckhart dans le champ conceptuel de la nature et de la temporalité – ce qu'exprime parfaitement le verset de Jean 16,21 : *Mulier cum parit tristitiam habet, cum autem peperit, iam non meminit pressuræ propter gaudium, quia natus est homo.*

Dans la conceptualité eckhartienne, la femme est principe de passivité : « Volo autem vos scire quod omnis viri caput Christus est, caput autem mulieris vir, caput vero Christi Deus<sup>111</sup> ». Ce verset est employé en quelques lieux clés du corpus eckhartien à titre de fondement biblique du rôle passif (matériel) du principe féminin dans toute forme de génération, qu'il s'agisse de la *generatio secundum quid*, passage « du plus formel au moins formel<sup>112</sup> » qui voit la naissance temporelle de l'individu humain, ou de la *generation absolute*, « passage du moins formel au plus formel<sup>113</sup> ». Le principe féminin, essentiel à la génération, y contribue son absolue indéterminité.

Lorsque l'âme s'unit à Dieu, elle se fait femme – ou plutôt femme-vierge, pour reprendre la formule du sermon allemand 81<sup>114</sup> –, se disposant passivement à la réception de la forme, progéniture de l'être divin. La femme semble occuper, dans l'ordre de la passivité, une place supérieure à celle du *servus* dans la mesure où elle apparaît comme la « plaque tournante » de la relation de l'âme à Dieu : elle est ce principe qui, en raison de sa passivité, permet l'engendrement,

---

<sup>111</sup> 1 Cor. 11,3

<sup>112</sup> *In Gen.* I §55

<sup>113</sup> *Ibid.*

<sup>114</sup> « Une vierge qui est une femme, libre, sans attachement, est en tout temps également proche de Dieu et d'elle-même. Elle porte beaucoup de fruits et ils sont grands, ni plus ni moins que Dieu lui-même. Cette vierge, qui est une femme, produit ce fruit tous les jours cent fois ou mille fois, même d'innombrables fois, enfantant et rendue féconde à partir du fond le plus noble ou, pour dire mieux, à partir du fond où le Père donne naissance à son Verbe éternel; elle est devenue féconde en participant à cette naissance. » (Trad. Mangin, p.497); *Pr.* 2 : « Ein juncvrouwe, diu ein wîp ist, diu ist vrî und ungebunden âne eigenschaft, diu ist gote und ir selber alle zît glîch nâhe. Diu bringet vil vrûhte und die sint grôz, minner noch mêr dan got selber ist. Diese vrucht und diese geburt machet disiu juncvrouwe, diu ein wîp ist, geborn und bringet alle tage hundert mâl oder tûsent mâl vrucht joch âne zal gebernde und vruchtbare werdende ûz dem aller edelsten grunde; noch baz gesprochen: jâ, ûz dem selben grunde, dâ der vater ûz gebernde ist sîn êwic wort, dar ûz wirt si vruchtbare mitgebernde. » (*DWI*, p.30)

peut transformer sa tristesse en joie<sup>115</sup>. En vis-à-vis, le *servus* qui craint son maître ne peut – du moins en tant que *servus* – s’affranchir : il ne pourrait entrer dans l’amour sans que son rapport à Dieu ne soit redéfini, sans passer du statut de *servus* à celui de *filius*. Pour ce faire, il lui faut la grâce et il lui faut nier le monde : c’est l’ancrage dans le monde et le temps qui empêchent la naissance en lui du Fils.

Les trois figures centrales de l’éthique eckhartienne sont donc celle du *servus* – le « juif », celui qui adhère à la *lex vetus*, considéré *en tant qu’il y adhère* –, celle de la femme-vierge et celle du Fils; afin de permettre la Naissance, l’âme doit se vider du monde et de sa temporalité et, se retranchant en elle-même, faire le vide en elle pour y laisser venir l’image de Dieu. De « juif », l’âme doit donc se faire femme pour recevoir le Fils. L’abolition de la crainte caractéristique de l’état servile, et l’abolition de la peine précédant l’enfantement sont donc des conditions essentielles de la béatitude. Comme nous l’avons souligné plus haut, c’est toute l’histoire sainte qui se rejoue en moi lorsque, me détournant de la temporalité, je m’élève en Dieu et que, passive et vide, je laisse naître en moi son Image.

Le détachement nous est ici apparu comme l’expression la plus pure de la *lex nova : puritas virtutum*, état marqué par l’égalité et l’intériorité les plus pures, le détachement est la vertu de celui qui a laissé le monde et aime toutes choses en Dieu, conformément au commandement christique. C’est comme dés-imagement qu’il nous faut comprendre le mouvement ascenseur décrit dans *De l’homme noble*. Ce dés-imagement fonctionne comme dé-détermination de la matière-âme, devant lui permettre de se replier sur son fond, son essence et donc d’abstraire l’image de Dieu cachée en elle. C’est sur cette notion d’image qu’il nous faut désormais nous pencher, et sur la manière dont elle constitue la pierre angulaire de l’édifice théologico-philosophique eckhartien, permettant de concilier aristotélisme (philosophie) et exégèse biblique.

---

<sup>115</sup> Jean 16,20 : « Amen, amen dico vobis: quia plorabitis, et flebitis vos, mundus autem gaudebit; vos autem contristabimini, sed tristitia vestra vertetur in gaudium. »



## 5. Filius : expression et sujétion

C'est dans la théologie trinitaire eckhartienne qu'il faut trouver le type d'inhérence à Dieu qui est propre à l'homme parfait : la circumincession ou périchorèse, c'est-à-dire « l'immanence mutuelle<sup>1</sup> », interpénétration complète et parfaite de chacun des deux termes. L'être-en-Dieu de l'homme se pense sur le modèle de la périchorèse, celui d'un engendrement du Fils dans l'âme par le Père. Le juste est dans la Justice parce qu'il est engendré par elle et, en tant que juste, tient tout ce qu'il est d'elle et seulement d'elle.

La vie trinitaire est marquée par la pleine égalité des personnes, pleine égalité, donc, du Père et de son Fils *nullo modo inaequalis*<sup>2</sup>. Cette inaliénable égalité est indissociable de la critique augustinienne de l'application des catégories aristotéliennes à l'être divin – critique également de toute compréhension de ce dernier qui prétendrait mobiliser le schéma substance/accident et la notion de sujet<sup>3</sup>. Ainsi, théologie trinitaire et ontologie aristotélienne ne font pas, en première intention, bon ménage, notamment en raison de la priorité ontologique et épistémique<sup>4</sup> de l'acte sur la puissance, laquelle semble *a priori* peu compatible avec l'absolue égalité du Père et du Fils.

Pourtant, dans la théologie trinitaire de Maître Eckhart, aristotélisme et augustinisme se rencontrent et la vie trinitaire, en tant qu'elle est caractérisée par l'engendrement, se pense comme le rapport d'un principe actif et d'un principe passif : tout ce qui engendre est, en tant que tel, actif, là où tout ce qui est engendré est, en tant que tel, passif :

[...] tout agent, en tant qu'agent ou <tout> générant en tant que générant, est inengendré, n'est pas fait ni créé, puisqu'il n'est pas par un autre. De plus, l'engendrant en tant qu'engendrant et principe actif s'oppose de manière relative à l'engendré, à la progéniture, au Fils, au créé, à ce qui est ou à <ce qui a> l'être par un autre [...] D'où il ressort par conséquent que l'engendrant et l'engendré sont une chose (*unum in re*), opposés cependant et distincts par leur

---

<sup>1</sup> LIBERA, A. (de), « Augustin et la question du sujet » in LIBERA, A. (de) (éd.), *Après la métaphysique : Augustin?*, Paris, Publications de l'Institut d'Études Médiévales de l'Institut Catholique de Paris, 2013, p.15

<sup>2</sup> *La trinité* VI.x.11, BA 15, p.496

<sup>3</sup> *De trinitate* V.iv.5-v.6; *De trinitate* VII.v.10 : « Deus autem si subsistit ut substantia proprie dici possit, inest in eo aliquid tamquam in subiecto, et non est simplex, cui hoc sit esse quod illi est quidquid aliud de illo ad illum dicitur, sicut magnus, omnipotens, bonus, et si quid huiusmodi de Deo non incongrue dicitur : nefas est autem dicere ut subsistat et subsistit Deus bonitati suae, atque illa bonitas non substantia sit vel potius essentia, neque ipse Deus sit bonitas sua, sed in illo sit tanquam in subiecto. » (BA 15, p. 538)

<sup>4</sup> *Mét.* Θ,8 1049b10 sqq

relation : par une relation réelle<sup>5</sup> dans les choses divines, où la raison<sup>6</sup> et la chose sont identiques; dans les créatures, cependant, ils sont distingués seulement par la relation et la raison. Et c'est pourquoi l'action et la passion sont certainement deux principes également premiers, mais ont un mouvement un. En effet, mouvoir et être mû naissent et meurent en même temps, conformément à la nature des relatifs<sup>7</sup>.

Engendré et engendrant s'unissent comme actif et passif pour former une unité ontologique – unité « dynamico-énergique » simultanée, indissociable en acte<sup>8</sup>.

Pour Eckhart, passivité et égalité ne s'excluent pas mutuellement : si, dans les réalités naturelles, la passivité s'associe à la privation, cela ne semble pas être le cas, selon lui dans les réalités divines, le Fils n'étant passif qu'en regard au Père qui l'engendre, c'est-à-dire en regard à une réalité qui partage le même être que lui. C'est cette indissociabilité de l'acte et de la puissance dans un seul

---

<sup>5</sup> Il ne faut pas confondre la distinction entre *relatio realis* et *relatio secundum rationem*, à laquelle il est ici fait allusion, et celle entre *relatio secundum esse* et *relatio secundum dici* (*In Ioh.* §647). Selon Thomas d'Aquin (*ST I* q.13 a.7 ad 1), qui est probablement à ce sujet la source d'Eckhart, une *relatio secundum esse* unit deux termes en désignant le « rapport relatif » (*habitus relativa*) qui les unit – par exemple la relation entre seigneur (*dominus*) et serviteur (*servus*), de même que celle entre père (*pater*) et fils (*filius*) (*Ibid.*) : de fait, aucun père ne serait père s'il n'avait pas de fils et aucun serviteur ne serait serviteur s'il n'avait pas de maître. La relation *secundum dici*, elle, désigne un rapport entre deux choses dont l'existence n'est pas mutuellement dépendante – Thomas donne comme exemple « *movens et motum, caput et capitatum* » (*Ibid.*). Au sein de l'être divin, les relations sont des *relationes reales* (*ST I* q.28 a.1) : le Père et le Fils sont, en tant que tels, deux choses bien distinctes l'une de l'autre, mais sont, en tant qu'ils procèdent tous deux « d'un principe de même nature » (*a principio eiusdem naturae* (*Ibid.*)), marquées par un réel ordonnancement naturel l'un à l'autre. Lorsqu'Eckhart affirme *in Iohannem* §647 que « toute relation entre le créateur et la creature est en Dieu *secundum dici* et dans la créature *secundum esse* » (*LW III*, p.562), il faut entendre par là que la relation de la créature à Dieu est celle d'un terme dépendant de son relatif à un terme indépendant de son relatif. Ainsi, le créé ne peut exister indépendamment de sa relation au Créateur, tandis que l'inverse n'est pas vrai. Affirmant ici que la relation unissant engendrant et engendré sont des *relationes reales*, Eckhart entend par là qu'actif et passif, engendrant et engendré, forment une seule et unique chose de par leur ordonnancement réel l'un à l'autre et ce, qu'il soit question de l'agent et du patient divin (Père et Fils) ou des agents et patients naturels.

<sup>6</sup> Traduisant ce passage dans *Ymagine denudari* (p.41), W. Wackernagel, qui suit l'édition Théry des pièces du Procès colonais, s'éloigne du texte qui sera retenu par l'édition critique du tome V des *Lateinischen Werke*, lisant *in divinis, ubi relatio et res idem* (plutôt que *in divinis, ubi ratio et res idem*). Il nous semble cependant que *ratio* soit ici une lecture plus intuitive du passage, dans la mesure où en Dieu, la relation n'est pas identique à la *res* selon Eckhart : la relation, nous apprend *in Ex.* §64 (*LW II*, p.69), est la seule réalité prédicamentale qui ne devient pas, en Dieu, essence, puisqu'elle se caractérise non par un rapport d'inhérence à un sujet mais par un rapport tourné vers une chose extérieure. La *res* de Dieu n'est pas par essence relative, bien que la relation caractérise sa vie intérieure, celle de ses personnes. En revanche, il est juste de dire qu'en Dieu *ratio* et *res* sont identiques : « En Dieu, en revanche, où le fait d'être est sa quiddité même, on répond de manière adéquate à celui qui cherche qui est Dieu ou ce qu'il est, <lorsqu'on dit> qu'il est. » (« *In deo autem, ubi anitas est ipsa quiditas, convenienter responderetur quaerenti, quis aut quid sit deus, quod « deus est ».* » (*LW II*, p.24))

<sup>7</sup> *Proc. Col. I* §84-85 : « [...] omne agens in quantum agens sive gignens in quantum gignens est ingenitum, non factum nec creatum, quia non ab alio. Quin immo gignens in quantum gignens et principium activum opponitur relative genito, proli, filio, creato, facto et esse ab alio [...] Ex quo patet consequenter quod gignens et genitum unum sunt in re, opposita tamen et distincta relatione : sive relatione reali quidem in divinis, ubi ratio et res idem, in creaturis autem distinguuntur sola relatione et ratione. Et hoc est quod actio et passio duo quidem sunt principia aequae prima, sed motus unus. Movere enim et moveri simul oritur et moritur iuxta naturam relativorum. » (*LW V*, pp.278-279)

<sup>8</sup> *Loc. cit.*

et même acte – leur simultanéité – qui doit justifier selon nous, du point de vue de la théologie trinitaire, l’usage de la notion de puissance pour penser le Fils.

Toujours est-il que la notion de passivité se trouve, chez notre auteur, réinvestie explicitement dans la théologie trinitaire, tandis qu’elle semble bien absente des discussions augustinienne sur ce sujet; là, en effet, où la circumincession, telle que la pense Augustin, ne trouve pas de parallèle dans la nature matérielle<sup>9</sup>, ce concept chez Eckhart est au contraire reflété partout dans la nature, partout où un actif s’engendre dans un passif :

Ainsi, donc, toute action de la nature, des mœurs et de l’art possède, dans sa totalité, trois <composantes>, à savoir ce qui génère, ce qui est généré et l’amour de ce qui engendre envers ce qui est engendré, et de ce qui est engendré envers ce qui l’engendre, lequel <amour> souffle d’une seule et unique génération, qui se produit de manière active à partir de ce qui engendre et de manière passive dans ce qui est engendré<sup>10</sup>.

Acte et puissance dans la nature reflètent pour Eckhart l’actif et le passif primordiaux que sont le Père et le Fils.

En conséquence, notre lecture de la doctrine eckhartienne de la béatitude ne peut faire l’économie de ce qui a pour nous jusqu’ici été le couple notionnel fondateur de sa compréhension des rapports entre nature et surnature : le couple acte-puissance, fondateur du couple mouvement/fin, la fin étant elle-même identique à la forme donatrice d’acte et le mouvement étant lui-même, comme on le sait, marqué par la privation et la passivité.

Si la voie du détachement peut mener, pour l’homme, à une union à Dieu, c’est en vertu autant de la nature humaine que de la grâce : créé d’après l’image et la ressemblance de Dieu, l’homme peut par un repli de son âme sur son « fond », par le rejet complet de tout attachement aux réalités créées, connaître une ascension en Dieu. L’image en lui, le rendant *capax dei*, le dispose d’emblée à cette union, tandis que la grâce permet l’assimilation complète à Dieu ; l’Incarnation permet à l’homme qui déjà a en lui l’image de Dieu, de devenir fils de Dieu : « [...] le premier fruit de l’incarnation du Christ, du fils de Dieu, est que l’homme soit par grâce d’adoption ce qu’il est lui-

---

<sup>9</sup> *De trinitate* VI.viii : « Cum itaque tantus est solus Pater, vel solus Filius, vel solus Spiritus sanctus, quantus est simul Pater et Filius et Spiritus sanctus, nullo modo triplex dicendus est. Corpore quippe adjunctione sua crescunt. Quamvis enim qui adhaeret uxori suae, unum corpus sit; majus tamen corpus fit, quam si solius viri esset, aut solius uxoris. In rebus autem spiritualibus, cum minor majori adhaerescit sicut creatura Creatori, illa fit major quam erat, non ille. In iis enim quae non mole magna sunt, hoc est majus esse quod est melius esse. Melior autem fit spiritus alicujus creaturae, cum adhaeret Creatori, quam si non adhaereat, et ideo major quia melior [...] » (BA 15, p.490)

<sup>10</sup> *In Sap.* §28 : « Sic ergo omnis actio naturae, moris et artis habet de sui integritate tria, puta generans, genitum et amorem gignentis ad genitum et geniti ad gignentem, quem spirat una generatio et unica, quae est active a gignente, passive in genito. » (LW II, p.348))

même par nature, selon ce qui est dit ici : « il leur donna la capacité de devenir fils de Dieu » [...]»<sup>11</sup> Or, cette ascension en Dieu, que l'on a interprétée jusqu'ici en termes d'interpénétration du Père et du Fils, doit ici être comprise par l'application au contexte trinitaire du couple acte/puissance : l'homme ne parvient en Dieu qu'au prix d'une « passif-ication » le disposant à cette ascension.

Il sera ici question de restituer l'interprétation noétique de la pensée eckhartienne (inspirée de Wackernagel et Casteigt), faisant de l'abstraction-dépouillement la notion clé permettant de comprendre philosophiquement l'éthique du détachement, et de l'union du connaissant et du connu le principe rendant intelligible l'engendrement du Fils. La lecture noétique de l'union doit nous permettre de faire ressortir par-delà la conceptualité « augustinienne » de la *conversio* et de la circumincession, un certain cadre conceptuel construit sur les principes d'acte et de puissance et sur l'acquisition de la forme par le dépouillement de la matière. Devra ainsi ressortir le rôle fondamental joué par le couple acte/puissance dans la béatitude – un rôle qui, par-delà notre lecture noétique, inscrit comme nous le verrons la doctrine eckhartienne dans le sillage de la (méta-)physique.

Il nous faudra donc dans un premier temps nous intéresser à la notion d'image, à sa caractérisation générale et au rôle qu'elle joue à la fois dans la nature, en l'homme et au sein de la vie trinitaire. Il sera dans un second temps question de comprendre la manière dont la béatitude – cette union « dynamico-énergique » de Dieu et de l'âme abstraite ou dépouillée (détachée) – s'entend comme une union nuptiale et une union intellectuelle à la fois, marquant l'engendrement intellectuel du Fils-image en l'homme qui est mort au monde<sup>12</sup> et au temps.

---

<sup>11</sup> *In Ioh.* §106: « [...] fructus incarnationis Christi, filii dei, primus est quod homo sit per gratiam adoptionis quod ipse est par naturam, secundum quod hic dicitur: *dedit eis potestatem filios dei fieri* [...] » (*LW* III, p.90-91)

<sup>12</sup> *Sermo* XXII §213 : « [...] debemus mori mundo, nobis, abnegare nos ipsos [...] » (*LW* IV, p.198)

## 5.1. L'image

Toute analyse de la pensée eckhartienne de la béatitude doit en première intention s'intéresser à la notion d'image. Concept métaphysique (théologique/noétique et moral), l'image existe, à plusieurs niveaux de l'*ordo rerum* pour communiquer une forme. Elle est image sensible, image intelligible, image humaine ou image christique mais, toujours, c'est par elle que « flue » la forme<sup>13</sup>, c'est par elle que l'être se répand dans la nature<sup>14</sup>. Par extension, et puisque les principes qui régissent le connaître sont les mêmes que ceux qui régissent l'être<sup>15</sup> et donc la nature dans son ensemble (jusque dans la vie trinitaire elle-même), c'est par l'image qu'est permis l'acte de connaître : les images sensibles et intellectuelles permettent la connaissance de réalités mondaines ou bien de manière singulière ou bien de manière abstraite<sup>16</sup> ; l'image humaine est ce qui, en l'homme, rend possible la connaissance de Dieu, là où l'image christique est ce qui, pour l'homme, rend actuelle la connaissance de Dieu. Ainsi, l'image est le concept central de la noétique eckhartienne – une noétique qui englobe autant la théorie de la connaissance, sensorielle ou

---

<sup>13</sup> *In Ioh.* §144 : « motus enim est ipsa forma fluens » (*LW* III, p.121)

<sup>14</sup> Si Eckhart n'emploie pas le mot *imago* pour désigner la forme par laquelle le feu communique sa chaleur à la bûche, il analyse cependant ce phénomène à l'aide de la conceptualité de la *generatio* : la forme du feu est engendrée dans la bûche qui prend feu, reflétant le rapport d'engendrement originel. Si donc, la venue d'une forme naturelle dans une matière naturelle se comprend comme génération, c'est bien que la forme permettant la communication de l'acte de l'un des termes à l'autre doit être pensée sur le modèle de l'image exprimant l'être de son *imaginatum*. *In Sap.* §100 : « Or, la forme du feu et son être adviennent par génération; en effet, le terme de la génération est l'être et la forme de celui qui génère ou engendre et accouche. Or, la progéniture générée et engendrée est Fils [...] <Le feu> ne communique jamais tout ce qui est sien, et de manière parfaite, sinon à ce qui reçoit la forme et l'être du feu par l'engendrement et la génération suivant tout mouvement et toute altération. C'est pourquoi l'altération est le chemin, qui est inachevé et dissemblable – comme <marqué par> le murmure de la résistance et de la contrariété – vers la forme et l'être du feu. Or, une fois reçue la forme et l'être du feu, une fois la forme du feu engendrant fixée et demeurant <dans ce qui la reçoit>, alors c'est dans le repos et le silence, conformément au droit d'hérédité, qu'elle a et opère tout ce qui est propre au feu. Et c'est cela qui est dit en Jean 14[,10] : « Le Père demeurant en moi, fait lui-même <toutes mes> œuvres ». » (« Forma autem ignis et esse ipsius sunt per generationem; terminus enim generationis est esse et forma generantis sive parientis et parturientis. Genitum autem et partum proles est et filius [...] Nunquam omnia sua nec perfecte communicat nisi illi quod accipit formam et esse ignis per partum et generationem post omnem motum et alterationem. Propter quod alteratio est via, imperfectum et dissimile, et quasi cum murmure resistentiae et contrarietatis, ad formam et esse ignis. Accepto vero forma et esse ignis, fixa iam et immanente forma ignis parientis, iam in quiete et in silentio, utpote iure hereditatio, habet et operatur omnia quae ignis sunt. Et hoc est quod Ioh. 14 dicitur : « Pater in me manens, ipse facit opera. » » (*LW* II, pp.435-436))

<sup>15</sup> *In Ioh.* §26: « Eadem autem sunt principia essendi et cognoscendi, nec quidquam per alienum cognoscitur. » (*LW* III, p.21) ; §338 : « [...] esse autem omne est a forma vel forma est. In ipsa et per ipsam solam res habet esse, ipsa principium formaliter essendi, cognoscendi, amandi et operandi. » (*LW* III, p.287)

<sup>16</sup> *De l'âme* III,7 431a15 : « Aussi l'âme ne pense-t-elle jamais sans représentation » (Trad. Bodéüs, p.235; aussi : *De la mémoire* 449b30, Trad. Morel, p.106); Maître Eckhart : *In Gen.* II §113 : « Or, sans représentation reçue par le sens, l'acte d'intelliger ne peut se faire. » (Nam sine phantasmate accepto a sensu non est intelligere) ; §138: « De plus, il ne nous appartient pas de penser sans représentation imaginée [...] » (Item nobis etiam non contingit intelligere sine phantasmate)

rationnelle, que l'anthropologie et la théologie de la grâce : une noétique qui se confond avec la métaphysique, le Nouveau Testament dans la mesure où ce qui est formel se confond avec ce qui est intellectuel.

C'est l'univocité de la définition de l'image et de sa fonction qu'il nous faut en tout premier lieu exposer – une univocité fondée sur la notion d'*expressio formalis*. Toute image, en tant qu'image, est l'*expressio* de la forme, l'*expressio* de l'être de ce dont elle est image : de par sa nature, elle n'est pas connue par et en elle-même mais s'efface pour permettre la connaissance de la chose à laquelle elle renvoie. Cette notion d'*expressio* doit être détaillée puisqu'elle marque la distinction existant entre le type de production qui est propre à l'image et celui qui est propre à la créature – l'image n'existant pas à proprement parler « au-dehors » de ce dont elle est image.

### 5.1.1. Définition

Trois passages importants de l'*Opus Expositionum* détaillent les propriétés essentielles de l'image. Il s'agit du §143 de l'*Expositio libri Sapientiae* :

Il faut ici savoir que l'image a trois propriétés. La première est que, si elle est <image> parfaite, rien ne lui manque, de ce dont elle est image. La seconde est que rien de ce qui est en elle n'est pleinement étranger à ce dont elle est image. La troisième est qu'elle est l'expression formelle (*expressio formalis*) de cela <dont elle est image>, et non son effet<sup>17</sup>.

Des §24-26 du commentaire de Jean :

En effet, l'image, en tant qu'image, ne tient rien de ce qui est sien du sujet dans lequel elle est; plutôt, elle tient tout son être de l'objet dont elle est image. Deuxièmement, elle tient son être de lui seul. Troisièmement, elle reçoit tout l'être de celui-ci selon tout ce qui lui est propre et par quoi il est son modèle. Si l'image recevait quoi que ce soit de quelque autre, ou s'il y avait quelque chose de son modèle qu'elle ne recevait pas, elle ne serait pas l'image de son modèle, mais celle de quelque chose d'autre. Il ressort, quatrièmement, de cela, que l'image d'une chose est à la fois unique en soi, et l'image d'une seule chose seulement. C'est pourquoi dans les choses divines, le Fils est unique, et fils d'un seul, à savoir du Père. De plus, cinquièmement, à partir de ce qui a été dit, il apparaît que l'image est dans son modèle. En effet, c'est là qu'elle reçoit tout son être. Et, inversement, le modèle, en tant qu'il est modèle, est dans son image, en cela que son image a en elle tout son être, selon Jean 14[,11] : « Je suis dans le père, et le père est en moi ». Sixièmement, il suit que l'image et ce dont elle est image, en tant que tels, sont un ; Jean 10[,30] : « le Père et moi sommes un ». « Sommes », dit-il, dans la mesure où le modèle s'exprime ou s'engendre, et l'image est exprimée ou engendrée : « un », en tant que tout l'être de l'un est dans l'autre, et que rien d'autre n'y est. Septièmement : une telle expression ou engendrement de l'image est une certaine émanation formelle. C'est pourquoi

---

<sup>17</sup> *In Sap* §143 : « Notandum ad praesens quod imago tria habet. Primum est, si sit perfecta, quod nihil sibi prorsus desit eius cuius est imago. Secundum est quod nihil sibi assit penitus alienum eius cuius est imago. Tertium est quod sit formalis expressio illius, non tamen effectus. » (*LW* II, pp.480-481)

le Commentateur affirme en *De anima* II, que l'enfantement de l'espèce visible dans la vision ne requiert la lumière extrinsèque, ni en raison du visible, qui se multiplie lui-même par lui-même, ni, non plus, en raison de la vue, qui par soi-même assume l'espèce visible, mais plutôt en raison du milieu transmetteur. Huitièmement : l'image et son modèle sont contemporains – et c'est ce qui est dit ici, que « le Verbe », l'image, « était dans le principe auprès de Dieu » –, de telle sorte que l'on ne peut penser ni le modèle sans l'image, ni l'image sans le modèle, Jean 14[9] : « Qui me voit, voit aussi mon père ». Neuvièmement : l'image ne connaît rien, sinon le modèle, et le modèle ne connaît rien sinon l'image, Matth. 11[27] : « personne ne connaît le Fils, sinon le Père, et personne ne connaît le Père sinon le Fils ». La raison en est que leur être est un, et que rien d'étranger à l'un ne soit en l'autre. Or, les principes de l'être et du connaître sont les mêmes, et rien n'est connu par quelque chose d'étranger. Ce qui vient d'être dit, et plusieurs autres choses apparaissent manifestement lorsque l'on compare le juste à la Justice, l'étant à son être, le bon à la bonté, et, universellement, le concret à son terme abstrait<sup>18</sup>.

Des §509, 510 et 512 du sermon latin XLIX :

Sache que l'image, premièrement, est « semblable<sup>19</sup> », selon Jean 3[2] : « nous lui serons semblables ». Or, elle est semblable à Dieu, à qui rien de créé ne s'assimile. C'est celui-là qui abandonne tout, qui est transfiguré à la montagne avec le Christ. Le propre de Dieu en effet est que rien ne lui soit similaire, que rien n'ait de similitude <avec lui>. En deuxième : elle doit être similaire dans sa nature et son espèce, et même, dans la mesure du possible, dans l'individu et rien d'autre, pour qu'en elle soit connu ce qu'il est. En effet, elle est formée pour cela et de par cela. Troisièmement, selon Augustin, l'égalité est <concomitante> de la perfection de l'image. Quatrièmement, qu'elle soit exprimée et qu'elle ait ruisselé de ce dont elle est <l'image>. Cinquièmement, tout ce qui est étranger ou autre est en dehors de la raison de l'image, à savoir la pierre, la couleur et toutes les choses de ce type. C'est pourquoi selon

---

<sup>18</sup> *In Ioh.* §23-26 : « Imago enim, in quantum imago est, nihil sui accipit a subiecto in quo est, sed totum suum esse accipit ab obiecto, cuius est imago. Iterum secundo accipit esse a solo illo. Adhuc tertio accipit totum esse illius secundum omne sui, quo exemplar est. Nam si ab aliquo alio quidquam acciperet imago vel quidquam exemplaris sui non acciperet, iam non esset imago illius, sed cuiusdam alterius. Ex quo patet quarto quod imago alicuius et in se unica est et unius tantum est. Propter quod in divinis unicus est filius et unius solius, patris scilicet. Rursus quinto ex dictis patet quod imago est in suo exemplari. Nam ibi accipit totum suum esse. Et e converso exemplar, in quantum exemplar est, in sua imagine est, eo quod imago in se habeat totum esse illius, Ioh. 14 : « ego in patre, et pater in me est ». Adhuc sexto sequitur quod imago et cuius est imago, in quantum huiusmodi, unum sunt, Ioh. 10 : « ego et pater unum sumus ». « Sumus » inquit, in quantum exemplar exprimens sive gignens est, imago vero expressa sive genita est ; « unum », in quantum totum esse unius in altero est, et nihil alienum ibi est. Rursus septimo : talis expressio sive gignitio imaginis est quaedam formalis emanatio. Propter quod commentator vult II *De anima* quod parturitio speciei visibilis in visu non requirit lumen extrinsecum, nec propter visibile, quod se ipsum multiplicat se ipso, nec etiam propter visum, qui se ipso speciem visibilis suscipit, sed tantum propter medium deferens lumen extrinsecum requirit. Iterum etiam octavo : imago et exempla coeva sunt – et hoc est quod hic dicitur, quod *verbum*, imago, *erat in principio apud deum* –, ita ut nec exemplar sine imagine nec imago sine exemplari possit intelligi, Ioh. 14 : « qui videt me, videt et patrem meum ». Adhuc autem nono : imaginem non novit nisi exemplar, nec exemplar quis novit nisi imago, Matth. 11 : « nemo novit filium nisi pater, nec patrem quis novit nisi filius ». Ratio est, quia unum est esse nec quidquam alienum utriusque est. Eadem autem sunt principia essendi et cognoscendi, nec quidquam per alienum cognoscitur. Praemissa autem et plura similia manifeste apparent comparando iustum iustitiae, ens suo esse, bonum bonitati ; et universaliter concretum suo abstracto. » (*LW* III, pp.19-21)

<sup>19</sup> Nous rendons ici le latin *similis* par un adjectif plutôt que par le substantif « similitude » comme le fait la traduction Mangin. Ce choix nous permet, peut-être au détriment d'une formulation plus intuitive, de rendre en français un choix de mot destiné à évoquer le caractère relatif de toute image : une image, c'est toujours l'image d'une chose posée en vis-à-vis.

Aristote, contre Platon, on connaît la chose par son espèce et non par son être idéal. De là, sixièmement, et cela a déjà été dit en second plus haut : avec ce dont elle est image, l'image ne fait pas nombre, et elles ne sont pas non plus deux substances ; plutôt, l'un est dans l'autre : 'et je suis dans le père et le père est en moi'. À nouveau : le juste dépend de la Justice d'une dépendance formelle non comme s'il dépendait de quelque chose qui lui serait extérieur ou d'un autre hors de soi, autre que soi, autre que lui-même. Et cela est la sixième propriété de l'image. Septièmement, et conséquemment, il faut que l'image ne se trouve que dans la nature intellectuelle, là où le même se replie sur soi « d'un retour complet » et, lorsqu'il engendre, il est un et le même avec ce qui a été engendré, avec l'enfant, dans cet autre lui-même, et se trouve lui-même autre dans cet autre lui-même. Huitièmement, sache que pour cela, <pour> que l'image représente ce-qui-s'est-mis-en-image<sup>20</sup>, il faut que rien ne lui manque de ce qui se trouve dans ce-qui-s'est-mis-en-image, et que rien ne lui soit présent ni ne soit en elle (*quod nihil assit vel insit*), de ce qui est en quelque autre. Ainsi, rien ne lui manque, de ce qui est en Dieu, et rien ne lui est présent, de ce qui est en quelque créé<sup>21</sup>.

De ce qui a été dit précédemment ressort que l'image, à proprement parler, se trouve seulement dans le vivant intellectuel incréé, en tant qu'il a été circonscrit<sup>22</sup> et non pensé avec la cause efficiente ou finale. Deuxièmement, que l'image a la raison de l'engendré ou de la progéniture et du fils, en tant qu'il procède dans la même nature, égale et semblable en toutes choses à ce qui le produit. De plus, il ressort que le fils, l'image, est dans le père et le père en lui, qu'il est un dans le père. Il ressort quatrièmement que le fils « n'est pas fait ni créé ». De plus : il n'est pas fils ni produit par la volonté mais par la nature<sup>23</sup>.

---

<sup>20</sup> Nous choisissons ici cette formule alambiquée pour rendre le latin *imaginatum* puisque l'expression « ce qui est imagé » (privilegiée par la traduction Mangin (p.409)) ne nous semble pas restituer adéquatement l'esprit du texte. En effet, Eckhart appelle ici *imaginatum* ce qui est désigné par les termes « obiectum » in *Iohannem* et dans la *QP* II, et « oppositum » in *Exodum*, à savoir le corrélat de l'image, ce pôle antéposé dont elle ne se distingue pas essentiellement. Or, *imaginatum* désigne dans ce contexte le fait que ce dont l'image tient son être a proféré, a porté hors de soi la totalité de son propre être. L'expression « ce qui est imagé » nous semble connoter davantage le champ conceptuel de la représentation plutôt que celui de l'engendrement; or, si les deux vont ensemble pour Eckhart (comme en atteste l'usage du verbe *repraesento* dans ce passage même), il est certain que Dieu n'est jamais à décrire comme quelque chose d'« imagé ». L'éthique eckhartienne vise l'union par le « dépouillement des images », et ce précisément parce que celles-ci, de par leur détermination, empêchent la connaissance de Dieu lui-même.

<sup>21</sup> *Sermo* XLIX,2 §509-510: « Nota : imago primo est similis, Ioh. 3: « similes ei erimus ». Est autem similis deo, qui nullo creato assimilatur. Hic est, qui omnia reliquit, qui transfiguratur in monte cum Christo. Dei enim proprium est non habere simile sive similitudinem. Secundum debet esse similis in natura et specie, quin immo, quantum est possibile, in individuo et nullo alio, ut in ipsa cognoscatur is cuius est. Ad hoc enim et propter hoc formatur. Hinc tertio secundum Augustinum aequalitas est de perfectione imaginis. Quarto, quod sit expressa et effluxa ab ipso cuius est. Quinto, quod omne alienum sive aliud est extra rationem imaginis, puta lapis, color et omnia huiusmodi. Propter hoc secundum Aristotelem contra Platonem cognoscitur res per sui speciem, non per ideam. Ex hoc quinto et secundo iam dicto supra: imago cum illo cuius est non ponit in numerum nec sunt duae substantiae, sed est unum in altero, « et ego in patre, et pater in me ». Rursus, iustus dependet a iustitia formali dependentia, non quasi ab extraneo sive ab alio extra se, alio a se, alieno sibi. Et haec est sexta proprietas imaginis. Septimo, consequenter, oportet quod in solo intellectuali natura sit imago, ubi reddit idem super se « redditione completa » et pariens cum parto sive prole est unum idem in se altero et se alterum invenit in se altero. Octavo nota quod ad hoc, quod imago vere repraesentet imaginatum, requiritur quod nihil desit eorum, quae sunt in ipso imaginato, et quod nihil ibi assit vel insit eorum, quae sunt in quolibet altero. Nihil ergo desit eorum quae sunt in deo, nihil assit quae sunt in creato aliquo. » (*LW* IV, pp.424-425)

<sup>22</sup> Nous rendons ici le latin *circumscripto* par « circonscrit » plutôt que par « abstrait » - terme privilégié par la traduction Mangin (p.411) puisque, bien que ce dernier terme rende plus adéquatement l'esprit du sermon, il nous semble falloir ici en privilégier la lettre : Eckhart emploie en effet le terme *circumscripto* parce qu'il fait sien le vocabulaire de la *-scriptio* employé dans le verset commenté : *Cuius est imago haec et superscriptio* ? (Matth. 22,20)

<sup>23</sup> *Sermo* XLIX,3 §512 : « Ex praemissis patet primo quod imago proprie est tantum in vivo intellectuali increato, utpote circumscripto et non cointellecto efficiente aut fine. Secundo, quod imago habet rationem partus sive proles et filii, utpote procedens in eadem natura, aequalis et similis per omnia producenti. Patet iterum quod filius, imago, est



On peut ainsi résumer les propriétés essentielles de l'image telles que les présentent les quatre extraits ci-rapportés :

<i>Expositio libri Sapientiae</i>	L'image ne possède rien en propre qui n'appartienne à ce dont elle est image
	Elle possède tout ce qui appartient à ce dont elle est image
	Elle exprime la forme – l'être – de ce dont elle est image
<i>Expositio sancti Evangelii secundum Iohannem</i>	L'image ne tient aucune part de son être de son propre sujet ( <i>subiectum</i> ) : elle tient tout son être de son objet seulement
	L'image est unique et image d'une seule chose
	L'image est dans son modèle et le modèle en tant que tel est en elle
	L'image et son modèle sont un : le modèle s'exprime/s'engendre, l'image est exprimée/engendrée
	L'expression/engendrement est une émanation formelle
	L'image et son modèle sont contemporains : on ne peut penser l'un sans l'autre
	L'image ne connaît que son modèle et le modèle ne connaît que l'image
<i>Sermo XLIX</i>	L'image est <i>expressa</i> de ce dont elle est image
	L'image est égale en toutes choses à ce dont elle est image
	Elle est parfaitement semblable dans la nature ( <i>natura</i> ), dans l'espèce ( <i>species</i> ) et dans l'individu ( <i>individuum</i> ) à ce dont elle est image, de sorte que rien ne soit connu en elle qui ne soit en lui
	L'image possède tout ce qui est propre à ce dont elle est image et rien d'autre que ce qui est propre à ce dont elle est image
	L'image ne fait qu'un avec ce dont elle est image : elle est en lui et il est en elle puisque l'être de l'image est l'être formel de ce dont elle est image
	L'image réside dans l'être intellectuel abstrait de sa causalité efficiente et finale (du mouvement) et increé : elle est produite par la nature et non par une volonté
	L'image est progéniture ( <i>proles</i> ) de ce dont elle est image
	Le fils est dans le père et le père est dans le fils

L'image apparaît principalement caractérisée par l'indistinction complète de son être et de celui de ce dont elle est image – par la pénétration complète de son être par celui de son *obiectum*, qui est pour elle à la fois extérieur et intime : image et modèle sont temporellement et formellement *un*,

---

in patre et pater in ipso, ipse unum in patre. Patet quarto quod filius « non est factus nec creatus ». Rursus : non est filius nec productus voluntate, sed natura sive naturaliter. » (*LW IV* p.427)

ne se distinguant que selon le suppôt (*suppositum*), c'est-à-dire selon leur « matérialité », principe de leur individuation<sup>24</sup>. Toutes les propriétés de l'image – la non-altérité, la similitude parfaite, l'égalité, la contemporanéité, l'interpénétration – découlent de son unité essentielle avec son modèle et, en dernière analyse, s'y rapportent. S'il est au premier chef question dans les trois extraits rapportés (commentant respectivement Sg 7,26 (*Imago bonitatis illius*), Matth. 22,20 (*Cuius est imago haec ?*) et Jn. 1,1 (*In principio erat verbum*)), de l'image christique, l'unité en question est une constante à tous les niveaux de l'*ordo rerum*, toute image étant une *similitudo appropriata*<sup>25</sup> de ce dont elle est image. Pour nous, cette définition univoque de la notion d'image repose sur la relation constitutive qu'entretient l'*imago* avec l'*obiectum* qui la produit.

### 5.1.2. *Expressio formalis* : la causalité essentielle

Les différentes propriétés de l'image se rapportent à la notion d'expression formelle. Celle-ci suppose que l'être de l'image entretient, par définition, une relation des plus intimes à celui de l'objet. Elle a pour fonction d'exprimer, de porter cet être au dehors : c'est la totalité de l'être de l'objet qui est exprimée en elle, et rien d'autre que cet être. *Formalis* en effet renvoie à l'être même : c'est par sa forme et seulement par sa forme qu'une chose est<sup>26</sup>.

Le terme *expressio* mérite explication. Il doit en effet être éclairé à la lumière de la doctrine eckhartienne de la *causa essentialis*<sup>27</sup> puisque c'est ce type de rapport causal propre à l'être intellectuel, propre à un type de relation où le produit et le producteur s'interpénètrent – c'est ce type de rapport causal qui unit image et objet, à savoir un rapport au sein duquel l'agent causal pré-contient « sur un mode plus noble » son effet et cause la totalité de l'être formel de celui-ci<sup>28</sup>.

« Exprimer » la forme de quelque chose, c'est « porter au-dehors » son être même. Or, ce terme – *expressio* – ne peut désigner un acte créateur, une *ex nihilo productio* qui lancerait la chose dans

<sup>24</sup> MOJSISCH, B., *Analogy, univocity and unity*, p.70

<sup>25</sup> *Sermo XXXVI*,1 §367 (*LW IV*, p.315)

<sup>26</sup> *QP V* §7 : « [...] la forme donne l'être et n'est pas un accident, et toutes choses reçoivent l'être de par cette forme substantielle. » (forma dat esse et non est accidens, et omnia accipiunt esse ab illa forma substantiali) (*LW V*, p.82)

<sup>27</sup> Composante essentielle de la compréhension eckhartienne des rapports entre créateur et créature, les notions de causalité univoque et essentielle se complètent sans s'identifier l'une à l'autre. De fait, la causalité essentielle semble inclure deux dimensions – l'une analogue et l'autre univoque. La causalité essentielle analogue se comprend comme le rapport unissant cause et effet lorsque la cause est cause de l'être de son effet, mais que celui-ci ne s'identifie pas entièrement au sien; la causalité essentielle univoque, en vis-à-vis, semble être ce qui caractérise le rapport existant entre une cause et son effet lorsque rien ne les distingue essentiellement l'un de l'autre. (cf. MOJSISCH, B., *Op.cit.*, pp.72 sqq.)

<sup>28</sup> *In Ioh.* §31 : « Et tale agens, principium scilicet in quo est logos, ratio, est agens essentielle nobiliori modo praehabens causalitatem super totam speciem sui effectus. » (*LW III*, p.25)

un mouvement ordonné à un bien, une fin, et qui ferait d'elle une chose matériellement distincte de sa cause et de tout autre existant<sup>29</sup>. Autrement dit, l'*expressio* ne peut caractériser le type de relation qui unit une cause efficiente à son effet – son « *extra factus* ». Comme nous l'avons détaillé, ce qui est créé reçoit par cela même qu'il est créé une distinction, une détermination; par opposition, l'image, en tant qu'elle est *expressa* plutôt que *effecta* échappe à toute détermination réellement individuante :

En effet, <le mot> « effet » donne à entendre « ce qui a été fait au-dehors » ou fait hors de ce qui l'a fait. De quoi il ressort conséquemment qu'un tel produit a la raison du créé ou de la créature, d'une part parce qu'il est produit hors de ce qui le produit, d'autre part parce qu'il est produit hors d'un certain non être vers un certain être; par exemple, le cheval est produit à partir du non cheval, « le blanc à partir du non blanc<sup>30</sup> ».

La causalité propre au rapport unissant l'image à son exemplaire se situe par-delà le mouvement qui est propre aux créatures, lesquelles sont soumises au temps et ordonnées à la fin qu'est la surnature<sup>31</sup>, et, dans le cas de l'homme, l'acquisition – la génération – atemporelle de la forme christique.

L'extrait rapporté ci-haut, du *Sermo* XLIX,3 place en effet la production de l'image (en l'occurrence l'image christique) par-delà la temporalité, l'efficience et la finalité – par-delà, donc, la *creatio* au sens précédemment étudié. Cette idée s'inscrit dans la pleine continuité de l'extrait de *Métaphysique* B cité par Eckhart pour appuyer l'affirmation selon laquelle les réalités intellectuelles n'ont pas l'être : les entités mathématiques, affirme souvent le Thuringien, considérés par les disciplines qui les étudient comme abstraites de la matière en mouvement, sont dépourvu de « bien<sup>32</sup> ».

---

<sup>29</sup> *In Sap.* §144 : « Or, l'essence du créé est d'être déterminé et limité de par cela même qu'il est créé [...] » (« De natura vero creati est esse determinatum et limitatum hoc ipso quod creatum est » (*LW*, p.482)); *In Ioh.* §304 : « [...] Or, l'essence d'aucune chose créée n'habite l'essence d'une autre chose; plutôt, elle se tient au-dehors et distincte. » (« essentia vero nullius creati illabitur essentiae alterius, sed foris stat et distincta ») (*LW* III, p.253)

<sup>30</sup> *In Gen.* II §9 : Effectus enim sonat extra factus sive factum extra facientem. Ex quo patet consequenter quod tale productum habet rationem creati sive creaturae, tum quia producitur extra producentem, tum quia producitur ex non ente aliquo ad ens aliquod, puta ex non equo equus, « album ex non albo ». (*LW* I, p.480)

<sup>31</sup> *Proc. Col.* II §62 : « [...] l'œuvre de la création est ordonnée à celle de la re-création et de la grâce, la réalité matérielle à la réalité formelle, la matière à la forme et la femme à l'homme [...] » (opus creationis ordinatur ad opus recreationis et gratiae, materiale ad formale, materia ad formam, passivum ad activum, mulier ad virum) (*LW* V, p.332)

<sup>32</sup> *QP* II §8 : « De plus : l'étant (*ens*) et le bien sont convertibles. Or, dans l'intellect on ne trouve ni la raison du bien ni celle de l'efficient ni celle de la fin, comme il ressort de *Métaphysique* III. En effet, comme il est dit en ce lieu, on ne trouve dans les <objets> mathématiques, qui sont <des réalités> abstraites, aucun de ces termes, puisqu'en tant que telles <les réalités mathématiques> ne sont que dans l'intellect. C'est pourquoi dans l'intellect on ne trouve pas la raison de l'étant et ainsi l'intelliger en tant qu'on désigne par-là une action n'est pas un certain être. » (« Item : ens et bonum convertuntur. Sed in intellectu non invenitur ratio boni nec efficientis nec finis, ut patet III Metaphysicae. Ut enim ibi dicitur, in mathematicis, quae sunt abstracta, nullum horum invenitur, quia ut sic solum sunt in intellectu. Quare in intellectu non invenitur ratio entis, et sic intelligere non est esse aliquod, ut nominat actionem ») (*LW* V, p.53))

On notera ainsi que, quelque place qu'elle occupe au sein de la hiérarchie des êtres, l'image n'est pas la créature de ce dont elle est image, elle en est la progéniture, projetant au-dehors de ce qui l'engendre l'être même de ce qui l'engendre. Ce qui distingue l'image christique des images naturelles réside en ce que l'image christique, si elle se distingue selon le suppôt (*suppositum*), la personne (*persona*), le sujet (*subiectum*) – trois termes qu'emploie le commentaire de Jean pour distinguer la distinction du Père et du Fils – et donc d'une certaine manière *materialiter*, n'est pas ancrée dans une matière qui la distingue essentiellement de son principe.

### 5.1.3. Trinité objet-image-puissance

L'image ne s'inscrit pas dans un mouvement ou dans un temps, elle est simultanée à son vis-à-vis : elle est créée dans la mesure où son être n'est pas l'être mobile, il échappe au domaine du devenir, du mouvement, cet *actus imperfecti* qui évolue vers l'être.

Ainsi, n'existant pas dans le temps parce que n'étant pas mue ou même mobile, l'image ne succède pas temporellement à ce dont elle est image : elle ne vient pas après lui mais lui est coéternelle (*coaeterna*) ou contemporaine (*coaeva*), apparaissant simultanément et disparaissant simultanément<sup>33</sup> comme un reflet dans un miroir. Lorsque quelqu'un est face au miroir capable de le refléter, l'image apparaît du simple fait de la présence de la chose reflétée. L'image en tant qu'image est à cet égard « nécessaire » en ce qu'elle ne peut que se manifester, lorsque les conditions nécessaires sont réunies, lorsqu'aucun obstacle extérieur n'intervient entre elle et ce dont elle est image – aucun obstacle qui puisse l'« obombrer<sup>34</sup> », qui puisse recouvrir la « surface » sur laquelle elle doit être reflétée.

Ainsi, pour reprendre l'exemple que donnent les sermons allemands 87 et 88, il n'appartient ni à la volonté du miroir ni à celle de la chose reflétée de choisir de produire ou non l'image. Celle-ci existe simplement parce qu'elle se présente comme expression de l'être de la chose reflétée par le miroir : non par effet d'une volonté (la sienne ou même celle de ce dont elle est image), non par elle-même ni comme un effet du miroir qui se surajouterait de manière extérieure à son être.

---

<sup>33</sup> *In Ioh.* §107: « L'acte de voir et l'être-vu sont un, c'est-à-dire une même chose : ils débutent, se tiennent, chutent et renaissent simultanément; ils naissent et meurent simultanément. Ni la nature, ni l'intellect, ni Dieu ne peuvent les séparer. » (« Videre et videri unum sunt, idem, id est: simul incipiunt, stant, cadunt et resurgunt, simul oriuntur et moriuntur. Nec natura nec intellectus nec deus ista separare potest. » (*LW* III, p.92))

<sup>34</sup> *In Gen.* I §301

L'exemple du miroir a été relevé lors du procès d'Inquisition de Maître Eckhart :

Le huitième article est au sujet de l'image dans l'âme : que l'« image » de la trinité dans l'âme est « une certaine expression de ce qui lui appartient, sans la volonté et l'intellect ». Que l'image de l'âme ne lui est pas propre, « mais est maximale à celui dont elle reçoit son essence et sa nature », une essence qui n'est pas autre mais la même. Cela est affirmé ici en trois exemples : celui de l'image dans le miroir, du mur dans l'œil et de la branche procédant de l'arbre. C'est pourquoi il est ainsi postulé au sujet de cette image qu'elle est une certaine expression unie de ce qui lui est propre. « Et ce qui sort est ce qui demeure à l'intérieur, et cela même qui demeure à l'intérieur est ce qui sort. Cette image, le Fils l'est du Père, et je suis cette image<sup>35</sup>.

Eckhart soutient dans sa réponse que l'affirmation selon laquelle « l'image de la trinité dans l'âme est une certaine expression de ce qui lui appartient, sans la volonté et l'intellect » (*quod imago trinitatis sit quaedam expressio sui ipsius absque voluntate et intellectu*) doit être comprise à la lumière des exemples du miroir et de l'arbre<sup>36</sup>, qu'il emploie dans le sermon allemand 87, dont certaines formulations sont citées par l'article du *Processus coloniensis* :

Je vais vous donner une comparaison. On place un miroir devant moi; que je le veuille ou ne le veuille pas, sans ma volonté et ma connaissance, je me reflète dans le miroir. Cette image ne provient pas du miroir, elle ne provient pas non plus d'elle-même, l'image provient bien plutôt de ce dont elle tient son être et sa nature. Quand le miroir qui était devant moi est enlevé, je ne me reflète pas plus longtemps dans le miroir, car je suis cette image elle-même. Encore une autre comparaison. Quand une branche jaillit d'un arbre, elle porte le nom et l'être de l'arbre, ce qui sort est identique à ce qui demeure à l'intérieur et ce qui reste à l'intérieur est identique à ce qui sort. Ainsi la branche est une expression d'elle-même<sup>37</sup>.

On notera que les exemples de l'arbre et du miroir sont plutôt des exemples « naturels » que des exemples « mystiques » : on ne retrouve pas dans le sermon 87 les termes autre part usités – le

---

<sup>35</sup> *Proc. Col. I* §62: « Octavus articulus est de imagine in anima, quod « imago » trinitatis in anima sit « quaedam expressio sui ipsius absque voluntate et intellectu ». Quae imago animae non est sibi ipsi, « sed est maxime illi, a quo essentiam et naturam suam accepit », non aliam essentiam, sed eandem. Quod declaratur ibi in tribus exemplis de imagine in speculo, muri in oculo et rami procedentis de arbore. Unde subditur de hac imagine animae sic quod est quaedam unita expressio sui ipsius. « Et illud quod ibi exit est illud quod intus manet, et id ipsum quod intus manet est illud quod ibi exit. Ista imago est filius patris et ista imago sum ego. Illa imago est sapientia » patris et illa sum ego imago. » (*LW V*, pp.220-221)

<sup>36</sup> *Proc. Col. I* §141 (*LW V*, p.300)

<sup>37</sup> *Sermon allemand 87*, Trad. Mangin, p.533 (le sermon 87 apparaît plutôt comme un « fragment du sermon 88 » (*Ibid.*, p.532) dont la pertinence pour les études eckhartiennes tiens principalement à ce qu'il semble y être fait directement référence dans les pièces du procès colonais (*Loc. cit.*)) ; *Pr.* 16a: « Ic wille v seggen ene gelikenesse. Men houde enen spiegel vor mi: ic wille of ic en wille, sunder wille ende sunder bekenenisse mijns selfs beeldic mi in den spiegel. Dit beelde en es van den spiegele niet, en es oec van he seluen niet, maer dit beelde alremeest es in dien, van wien tsijn wasen heeft ende sine nature. Wanneer die spiegel van vor mi es, sone beeldic mi niet langher in den spiegel, want ic ben dit beelde selue. Noch ene andere gelikenesse: wanneer een telch vut spruut ute enen boeme, soe voert hi beide name ende wesen dem boemds. Dat daer ute gaet, dat es, dat daer in blijft, ende dat daer in blijft, dat es, dat daer ute gaet. Aldus es die telch een utedruc sijns selfs. » (*DWI*, pp.258-259)

« temple de Dieu<sup>38</sup> », la « lumière sans mélange<sup>39</sup> », la « petite étincelle<sup>40</sup> » ou le « château fort<sup>41</sup> » de l'âme : ici, on leur substitue des termes plus propres à la science naturelle, en l'occurrence aux domaines de l'optique et de la biologie.

L'exemple du miroir suggère, comme le souligne Olivier Boulnois<sup>42</sup>, l'ancrage de la doctrine eckhartienne de l'image dans un paradigme aristotélisant, à savoir celui de l'intentionnalité constitutive de l'unité hylémorphique qu'est l'acte de connaître. Lorsque rien ne l'obstrue, le miroir, une surface qui de soi est pleinement réceptive, reflète un objet qui n'y figure que tant qu'il est présent en acte face à lui. L'objet, l'image et la surface du miroir sont unis dans l'acte par lequel la figure de l'objet est réfléchi. Cette unité des trois termes doit être mise en parallèle avec celle qui marque l'interaction de l'image et de l'objet avec la puissance réceptive qui les accueille.

Selon Boulnois, l'usage simultané par le sermon allemand 87 des exemples de la branche et du miroir suppose autant le paradigme aristotélisant de l'intentionnalité que le paradigme néoplatonisant de la procession – la branche et le fruit procédant de l'arbre, lequel procède lui-même de la graine. L'exemple du miroir est pourtant directement emprunté à Augustin :

Il faut distinguer l'image, l'égalité et la ressemblance. Là où il y a image, s'ensuit la similitude et non l'égalité, de sorte que dans le miroir l'image est image de l'homme, puisqu'elle exprime celui-ci ; or, <entre eux deux> la ressemblance est nécessaire, mais non l'égalité, puisque plusieurs choses manquent à l'image, qui sont pourtant dans la chose qu'elle exprime<sup>43</sup>.

Toute image est similaire à ce dont elle est image; et pourtant, ce n'est pas tout ce qui est semblable à quelque chose, qui est aussi image de cette chose : ainsi, dans le cas du miroir et du portrait, qui sont des images, il est nécessaire qu'ils soient semblables à ce dont ils sont images. En revanche, <dans le cas de> deux hommes, si l'un n'est pas né de l'autre, aucun des deux ne peut être appelé image de l'autre <et ce> même s'ils sont semblables l'un à l'autre. En effet, il n'y a image que lorsque quelque chose exprime autre chose<sup>44</sup>.

---

<sup>38</sup> *Sermon allemand* 18, trad. Mangin, p.177

<sup>39</sup> *Sermon allemand* 18, *Ibid.* p.181

<sup>40</sup> *Sermon allemand* 86, *Ibid.*, p.529

<sup>41</sup> *Sermon allemand* 81, *Ibid.*, p.500

<sup>42</sup> *Au-delà de l'image. Une archéologie du visuel au Moyen Âge*, Paris, Seuil, 2008, p.289

<sup>43</sup> *De diversis quaestionibus* 83 : « Imago et aequalitas et similitudo distinguenda sunt. Quia ubi imago, continuo similitudo, non continuo aequalitas : ut in speculo imago est imago hominis, quia de illo expressa est ; est etiam necessario similitudo, non tamen aequalitas, quia multa desunt imagini, quae tamen insunt illi rei de qua expressa est. » (p.326)

<sup>44</sup> *De Genesi ad litteram liber imperfectus* : « Omnis imago est similis ei cuius imago est ; nec tamen omne quod simile est alicui etiam imago est eius : sicut in speculo et pictura, quia imagines sunt, etiam similes sint necesse est ei cuius imagines sunt. Homines tamen duo etiamsi inter se similes sint, si alter ex altero natus non est, nullus eorum imago alterius dici potest. Imago enim tunc est cum de aliquo exprimitur. » (p.492)

S'il y a superposition d'une théorie de l'intentionnalité avec la logique processuelle, c'est notamment parce que le rapport d'*expressio* suppose qu'image et objet ne sont pas essentiellement distincts l'un de l'autre. Cette interpénétration oblige à penser dans un premier temps que le rapport causal qui les unit en tant que produit et producteur n'est pas celui d'une cause efficiente naturelle à son effet, mais celui d'une cause essentielle à son produit. Dans un second temps, l'*expressio* de l'objet par l'image suppose qu'ils se distinguent l'un de l'autre par la relation. L'*expressio* doit d'ailleurs être analysée en termes de relation dans la mesure où « exprimer » et « être exprimé » (tout comme « engendrer » et « être engendré »), constitue une figure du rapport actif/passif.

En tant qu'elle est image, donc, elle ne se distingue pas de ce dont elle est image – de son *obiectum* : elle est totalement en lui et il est totalement en elle. Pourtant, elle est bien *expressa*, c'est-à-dire portée au dehors de son objet d'une certaine manière. Cette projection au-dehors de l'image exige de penser une certaine distinction non essentielle de son être et de celui de l'objet.

### 5.1.3.1. *Obiectum*

S'intéressant à la question de l'être de l'ange – ou plutôt du rapport de l'intelliger à l'être chez l'ange, la seconde question parisienne reconduit les thèmes abordés par *Utrum in deo sit idem esse et intelligere*, à savoir ceux de l'être, de l'intellect et de la manière dont ils se définissent l'un par rapport à l'autre. Cette seconde question parisienne présente pour nous un intérêt dans la mesure où elle détaille la nature de l'être intellectuel en analysant la nature de son avatar le plus bas, à savoir la *species intelligibilis*. L'espèce est à plusieurs égards l'archétype de l'être intellectuel et l'archétype de l'image même puisque, s'effaçant devant la nature de ce dont elle doit permettre la connaissance – son objet, ce dont elle est l'*emanatio formalis* – elle ne possède d'autre être que celui-ci. Ce que met pour nous en relief la seconde *questio* parisienne est tout un réseau, présent dans la noétique eckhartienne, qui lie intimement les notions d'image, d'objet et de puissance : l'image, émanation formelle exprimant l'essence d'un être qui lui est à la fois intime et radicalement étranger, n'existe qu'en tant précisément qu'elle est expression de l'être d'un *obiectum*, vis-à-vis formel qui la porte dans l'être.

La *quaestio* s'ouvre sur l'évocation d'un argument de Thomas d'Aquin, dont Eckhart reconnaît la valeur, bien qu'il n'entende pas suivre pour démontrer son propos le chemin employé par le Docteur Angélique :

Et je dis que non. Or, certains, en rapport avec cette <question>, démontrent bien que toute action est ou bien transitive ou bien immanente. Or, l'être n'est pas une action transitive, puisqu'une telle action est <ournée> vers l'extérieur, et l'être est <ourné> vers l'intérieur. L'être, non plus, n'est pas une action immanente – type auquel appartient l'intelliger ou le sentir – puisqu'une telle action est infinie – ou bien absolument, comme l'intelliger, ou bien de manière déterminée, comme le sentir. Or, l'être est fini, déterminé selon le genre et l'espèce. Mais je montre cela d'une autre manière<sup>45</sup>.

L'être apparaît selon cet argument comme impossible à classer dans les catégories de l'action, ne pouvant être compté ni comme acte transitif (*actio transiens*), ni comme acte immanent (*actio manens*) : l'être ne peut être transitif puisqu'il n'est pas tourné vers l'extérieur mais vers l'intérieur – ce qu'une chose est, en effet, est ce qui lui est le plus intime, ce qui constitue son fond ; et il ne peut être immanent puisque les actes immanents – en l'occurrence l'intelliger et le sentir – sont dotés d'une certaine infinité les opposant à l'être qui, lui, est toujours déterminé.

L'être dont il est ici question – celui qui est opposé à l'intellect dans les deux premières *quaestiones* parisiennes et dans les *rationes equardi*, est l'être *formaliter*, l'être déterminé et individué existant au-dehors de Dieu : l'être créé. Cette opposition entre être et intellect peut sembler contredire l'affirmation selon laquelle Dieu est l'*esse simpliciter* puisque celui-ci est radicalement libre et, transcendant toute détermination, est la forme pure par opposition à l'être formel déterminé<sup>46</sup> ; il ne s'agit là cependant que d'une contradiction de surface qui est aisément résolue par une analyse approfondie de la conceptualité eckhartienne puisque, pour celle-ci, ce qui est, au sens le plus plein, est ce qui est formel et intérieur; or l'intellect, en tant que tel, est ce qu'il y a de plus formel et de plus intérieur.

La voie privilégiée pour démontrer que l'être de l'ange ne peut résider dans son acte d'intelliger repose sur l'usage d'un passage d'Aristote souvent commenté par le Thuringien :

La première est que l'intellect, en tant qu'intellect, n'est rien des choses qu'il intellige; plutôt, il faut qu'il soit « sans mélange », « n'ayant rien en commun avec rien », de telle sorte qu'il intellige toutes choses, comme il est dit au livre III du traité *De l'âme*<sup>47</sup> ; de même, il faut que

---

<sup>45</sup>*Utrum intelligere angeli sit suum esse* §1: « Et dico quod non. Aliqui autem ad hoc sic ostendunt bene : quia omnis actio aut est transiens aut manens. Esse autem non est actio transiens, quia talis actio est ad extra, et esse est ad intra. Esse etiam non est actio manens, cuiusmodi est intelligere aut sentire, quia talis actio est infinita vel simpliciter, sicut intelligere, vel secundum quid ut sentire. Esse autem est finitum, determinatum ad genus et speciem. Sed hoc ostendo aliis viis. » (*LW V*, p.49)

<sup>46</sup>*In Ex.* §105 : « [...] indistinctum autem proprie deo competit, distinctio vero creaturis [...] » (*LW II*, p.106)

<sup>47</sup>*De l'âme* III,4 429a15-20 : Si, donc, l'opération de l'intelligence se compare à celle du sens, ou bien elle consistera à subir quelque chose sous l'effet de l'intelligible, ou bien elle sera une autre opération du même genre. Il doit donc y avoir un principe indéterminé, mais capable de recevoir la forme, un principe tel en puissance que celle-ci, mais ce



la vue n'ait aucune couleur <propre> de telle sorte qu'elle voie toute couleur. Ainsi, si l'intellect en tant qu'intellect n'est rien, par conséquent l'intelligence n'est pas quelque être non plus<sup>48</sup>.

Si l'intellect doit pouvoir connaître la totalité des étants, il ne peut être déterminé par une nature qui lui serait propre : la détermination en effet est toujours une négation de la totalité<sup>49</sup>. Pour que le parallèle établi entre sensibilité et intelligence puisse tenir, l'intellect humain doit donc par nature être en puissance d'une forme à laquelle il est ordonné. En tant qu'il connaît, l'intellect doit pouvoir « devenir » tous les intelligibles; pour cette raison, il ne peut être lui-même une quelconque positivité formelle.

Maître Eckhart insiste dans sa lecture de la noétique aristotélicienne sur la négativité de l'intellect, négativité et indétermination étant pour lui synonymes de liberté et de transcendance. Si la présence d'une faculté active dans l'intellect est reconnue comme nécessaire par Eckhart à la suite d'Aristote<sup>50</sup>, passivité et activité ne sont pas pour le Thuringien des propriétés que l'on pourrait appeler « intrinsèques » (au sens où l'intellect possible et l'intellect agent, entendus comme deux substances distinctes l'une de l'autre, seraient *de soi* patient et agent), mais des propriétés extrinsèques ou plutôt relatives : tout agent dans l'ordre de la nature est tel parce qu'il est en position de supériorité vis-à-vis de l'être qui tombe sous lui ; à l'inverse il est passif par rapport à l'étant qui lui est supérieur et auquel il est ordonné. C'est pourquoi l'intellect humain, dernier de la hiérarchie intellectuelle<sup>51</sup>, en connaissant les essences des choses créées, connaît des

---

n'est pas celle-ci. Et la relation du sensitif aux sensibles doit être celle de l'intelligence aux intelligibles. Dès lors donc qu'elle saisit tout, l'intelligence doit être nécessairement « sans mélange », comme dit Anaxagore, de manière à « dominer » son objet, c'est-à-dire de façon à con/naître. L'interférence de l'étranger crée, en effet, un obstacle et doit faire écran. De sorte qu'elle ne peut même avoir la moindre nature, en dehors de celle qui consiste à être possible (Trad. Bodéüs, p.223)

<sup>48</sup> *Utrum intelligere angeli, ut dicit actionem, sit suum esse* §2 : « Prima est, quia intellectus, in quantum intellectus, nihil est eorum quae intelligit, sed oportet quod sit « immixtus », « nulli nihil habens commune », ut omnia intelligat, ut dicitur in III *De anima*, sicut visum oportet nullum habere colorem, ut omnem colorem videat. Si igitur intellectus, in quantum intellectus, nihil est, et per consequens nec intelligere est aliquod esse. » (LW V, p.50)

<sup>49</sup> *In Ex.* §74 : « Omne citra deum, utpote citra esse, est ens et non ens, et negatur sibi aliquod esse cum sit sub esse et citra esse, et ideo ipsi congruit negatio. Ipsi autem esse non negatur aliquod esse, sicut animali non negatur hoc animal, puta leo. Nulla ergo negatio, nihil negativum deo competit, nisi negatio negationis, quam significat unum negative dictum : « deus unus est », Deut. 6 ; Gal. 3. Negatio vero negationis purissima et plenissima est affirmatio : « ego sum qui sum ». » (LW II, p.77)

<sup>50</sup> *In Gen.* II §138 « [...] sicut in corporalibus in generatione sub eadem specie est invenire duo, scilicet formam et materiam, activum et passivum, sic intellectuale in nobis distinguitur in superius et inferius, quae Avicenna vocat duas facies animae. Augustinus vero vocat ista rationem superiorem et rationem inferiorem. » (LW I, p.605)

<sup>51</sup> *Ibid.* : « Intellectus autem in nobis se habet sicut tabula nuda et rasa, secundum philosophum, et est in ordine intellectualium sicut materia prima in ordine corporalium, ut ait commentator. » (LW I, p.604)

réalités qui lui sont inférieures et, s'unissant à elles, s'avilit, tandis qu'il s'élève en les niant et n'atteint sa perfection qu'en connaissant/étant le seul objet pleinement parfait : l'être divin.

La négativité essentielle de l'intellect est ce qui lui permet de se tenir entièrement dépouillé – vide et libre – sous l'être divin afin de le recevoir en lui sans médiation et dans une unité essentielle absolue.

C'est donc le constat de la négativité, de l'indétermination de l'être intellectuel, qui constitue le fondement de l'approche de Maître Eckhart dans cette *quaestio*. Les développements subséquents sur la nature de la *species intelligibilis* contribuent à donner un exemple approfondi d'être intellectuel, et du type d'indétermination propre à l'image, qu'elle soit sensible ou intellectuelle :

De plus : l'espèce est principe de l'opération sensitive ou intellectuelle. Or, l'espèce n'est d'aucune manière un étant. Donc, l'intelliger et le sentir ne seront pas non plus de quelque manière que ce soit un étant; en effet, l'opération ne possède pas davantage d'étantité que l'espèce ou la forme, qui est le principe de l'opération. Or, je prouve que l'espèce, qui est principe de l'intelliger même, n'est d'aucune manière un étant : parce que l'étant dans l'âme s'oppose à l'étant qui se divise en dix prédicaments et à la substance et à l'accident, comme le démontre *Métaphysique* VI. Or, ce qui s'oppose à la substance et l'accident n'est pas un étant, et donc l'étant dans l'âme n'est pas un étant. Or, l'espèce est un étant dans l'âme. C'est pourquoi etc.<sup>52</sup>

La *species* est le principe de l'opération de l'âme dans la mesure où elle constitue un étant formel, donateur d'acte, la faisant passer de la puissance de connaître à la connaissance en acte de l'essence des choses (en ce qui a trait à la connaissance intellectuelle) ou de leur forme sensible, dans le cas de la connaissance sensorielle. Elle échappe à la division entre substance et accident, de même qu'aux dix catégories qui divisent l'être naturel. Inclassable, elle ne peut être comprise au sein de l'étant naturel et doit être rattachée à l'étant intellectuel. Pour cette raison, le type d'être qui lui convient n'est pas conféré par un *subiectum*, un sujet d'inhérence dans et par lequel elle existe, mais par un *obiectum*, un objet placé en vis-à-vis d'elle et qui la fait exister tant que leur relation se maintient :

---

<sup>52</sup> *Utrum intelligere angeli ut dicit actionem sit suum esse* §4 : « Item : species est principium operationis sensitivae vel intellectivae. Sed species non est aliquo modo ens. Ergo nec intelligere aut sentire erit aliquo modo ens ; operatio enim non habet plus entitatis quam species aut forma, quae est operationis principium. Quod autem species, quae est principium ipius intelligere, non sit aliquo modo ens, probo : quia ens in anima dividitur contra ens, quod dividitur in decem praedicamenta, et contra substantiam et accidens, ut patet VI *Metaphysicae*. Sed divisum contra substantiam et accidens non est ens, ergo ens in anima non est ens. Species autem est ens in anima. Quare etc. » ( *LW* V, pp.50-51)

De plus : l'opération et la puissance, en tant que puissance, tient son être de son objet, parce que l'objet est comme le sujet. Or, le sujet donne l'être à ce dont il est sujet. Donc, l'objet aussi donnera l'être à ce dont il est objet, c'est-à-dire à la puissance et à l'opération. Or, l'objet est en dehors et l'être est quelque chose d'intérieur. Donc l'intelliger, qui se fait à partir de l'objet, et, de même, la puissance, en tant que tels, ne sont pas quelque être et ne possèdent pas non plus quelque être<sup>53</sup>.

Si l'espèce était un étant, elle serait un accident; en effet, elle n'est pas une substance. Mais l'espèce n'est pas un accident, parce que l'accident a un sujet, dont il tient son être. Or, l'espèce a un objet et non un sujet, puisque lieu et sujet sont différents. L'espèce est dans l'âme non comme en son sujet, mais comme en son lieu. En effet, l'âme est le lieu des espèces – non pas toute <l'âme> mais l'intellect <seulement>. Or, on voit que si l'espèce avait un sujet, l'âme serait ce sujet. C'est pourquoi elle n'est pas un étant<sup>54</sup>.

Contrairement à ce que pourrait suggérer l'argumentaire d'Eckhart, l'opposition objet-sujet telle qu'elle se déploie ici n'est pas celle d'un principe intrinsèque et d'un principe extrinsèque : si l'*obiectum* est extérieur à la puissance qui l'accueille, il lui communique cependant sa forme, là où le sujet d'une chose, qui l'accueille en lui, lui prête sa matière. L'objet d'une chose lui est absolument intime, ne se distinguant d'elle qu'en tant que la chose en question est quelque chose de matériel : c'est la forme de l'objet qui fait être la chose en question. Ainsi, l'espèce du rouge dans la vue ne se distingue que matériellement du rouge perçu, et non pas formellement<sup>55</sup>. Ce type de relation s'étend même aux étants naturels en tant qu'un agent naturel peut communiquer son acte à un patient dans lequel il s'engendre : la forme du feu se communiquant à la bûche est identique à celle contenue dans la flamme chauffant ladite bûche, de sorte que celui qui allumerait un second feu en employant une flamme préexistante se retrouverait avec deux feux matériellement distincts mais formellement identiques.

Si les explications rapportées valent ici principalement pour le rapport qu'entretient la *species* à l'objet qui la cause et pour la puissance de l'âme, informée par l'objet qu'elle accueille, Maître

---

<sup>53</sup> *Op.cit.* §3 : « Item : operatio et potentia, ut potentia, habet suum esse ab obiecto, quia obiectum est sicut subiectum. Sed subiectum dat esse ei, cuius est subiectum. Ergo et obiectum dabit esse ei cuius est obiectum, scilicet potentiae et operationi. Sed obiectum est extra et esse est aliquid intraneum. Ergo intelligere quod est ab obiecto, et similiter potentia, in quantum huiusmodi, non sunt aliquod esse nec habent aliquod esse. » (*LW V*, p.50)

<sup>54</sup> *Op.cit.* §5 : « Si species sit ens, est accidens ; non enim est substantia. Sed species non est accidens, quia accidens habet subiectum, a quo habet esse. Species autem habet obiectum et non subiectum, quia differunt locus et subiectum. Species autem est in anima non sicut in subiecto, sed sicut in loco. Anima enim est locus specierum, non tota, sed intellectus. Constat autem, si haberet subiectum species, quod anima esset eius subiectum. Quare species non est ens. » (*Ibid.*, p.51)

<sup>55</sup> In Ioh. §37 : « Et hoc est quod hic dicitur : deus erat verbum, principium scilicet sive causa effectus, balneum in anima et balneum in materia, ut ait Commentator, figura in mente et figura in pariete. » (*LW III*, p.31) ; In Ioh. §57 : « Nam, ut ait Commentator, si non esset materia, idem esset balneum in anima et balneum extra animam. » (*Ibid.*, p.48)

Eckhart y voit néanmoins une certaine trinité, une certaine image de la trinité, l'objet – positivité formelle – s'engendrant dans la puissance – négativité réceptive – par l'émanation de sa forme :

Par exemple, la manière dont l'engendrement du Fils précède toute action, *et sans lui rien* <n'est fait> : dans toute puissance sensitive ou rationnelle qui nous appartient, il est premièrement nécessaire que soit engendré l'espèce, la progéniture de l'objet, de telle sorte que la vue en acte est autre (*alius*) et non pas « autre chose » (*aliud*) que le visible en acte ; plutôt, ils sont un, comme le dit le Philosophe, le parent visible et la progéniture dans la vue, le Père et le Fils, l'image elle-même et ce dont elle est image; et ils sont coéternels en tant que tels, c'est-à-dire <en tant qu'ils sont> en acte<sup>56</sup>.

Objet et puissance s'assimilent l'un à l'autre dans l'acte qui les unit, par le biais de l'image. L'image joue le rôle de medium permettant l'union en acte mais elle n'est pas réellement un medium dans la mesure où elle s'identifie à son objet – elle est *alius* et non *aliud*, c'est-à-dire – rappelons-le – qu'elle se distingue « personnellement » de lui mais partage la même essence que lui. Ce rôle joué par l'image, qui s'efface devant l'être de ce qui l'engendre, permet à Eckhart d'intégrer les relations objet-image-puissance au sein du schéma « dynamico-énergique » qui est le sien : l'objet engendre son image dans la puissance, certes, mais cet engendrement n'est pas à proprement parler médiatisé puisque, recevant l'image, la puissance devient cette image et donc l'objet lui-même. Objet et puissance sont unis en acte de manière immédiate comme la forme et la matière, entre lesquelles n'intervient aucune réalité intermédiaire.

Il faut ici souligner que le statut de la *species* dans le rapport trinitaire objet-image-puissance est en quelque sorte ambivalent. De fait, il semble intuitif que la *species* tienne ici lieu d'image : elle exprime l'être formel de ce qui la produit, elle porte cet être dans ce qui est disposé à l'accueillir et Eckhart lui-même en fait la « progéniture » de l'objet<sup>57</sup>. Pourtant notre auteur, s'autorisant d'Augustin<sup>58</sup>, semble également voir dans la *species* l'équivalent de l'Esprit Saint dans la mesure où elle est produite à la fois par l'objet (principe actif assimilé au Père engendrant) et par la puissance (principe passif assimilé au Fils engendré) :

Quatrièmement, il faut savoir conséquemment, à partir de ce qui a été dit, que l'objet c'est-à-dire le connu, s'engendre lui-même ou son espèce et engendre dans la puissance connaissante,

---

<sup>56</sup> *In Ioh.* §57 : « Exempli gratia, quomodo scilicet generatio filii praecedit omnem actionem, et sine ipso nihil : in omni potentia sensitiva vel rationali nostra primo omnium necesse est gigni speciem, prolem obiecti, ita quod visus actu est alius, non aliud quam visibile actu, sed sunt unum, ut ait Philosophus, parens visibile et proles in visu, pater et filius, imago ipsa et cuius est imago, et coaeterna sunt, in quantum huiusmodi, actu scilicet, sunt. » (*LW* III, pp.47-48)

<sup>57</sup> *Loc.cit.*

<sup>58</sup> *De trinitate* IX.xii.18 : « Unde liquido tenendum est quod omnis res quacumque cognoscimus, congenerat in nobis notitiam sui. Ab utroque enim notitia paritur, a cognoscente et cognito. » (*BA* 16, p.108)

et l'espèce engendrée est la progéniture commune à l'objet connu et à la puissance connaissante, comme il a été dit plus haut à partir du livre IX <du traité> de *La trinité* d'Augustin<sup>59</sup>.

En tant qu'elle est l'image de son objet, la *species* est bel et bien l'analogue du Fils : elle est, cela ne fait aucun doute, ce qui, engendré par un principe actif, *dit* l'être de ce principe. Cependant, l'usage eckhartien de la catégorie de relation, qui plaque sur la trinité et les rapports Père-Fils la relation actif-passif et la relation connaissant-connu (qui n'est pas, on en conviendra, étrangère au schéma trinitaire « classique ») – cet usage, donc, doit également voir dans la relation objet-puissance un avatar de la relation connaissant-connu et donc Père-Fils.

### 5.1.3.2. Relation

La relation existant entre le Père et le Fils est celle – adroitement mise en lumière par Julie Casteigt<sup>60</sup> – qui unit le connaissant et le connu, c'est-à-dire une puissance libre et indéterminée, et la forme qu'elle reçoit, qui la fait passer à l'acte. Il convient justement de dire ici quelques mots sur la compréhension eckhartienne de la catégorie de relation et sur le rôle que joue celle-ci dans l'union en acte de l'âme et de Dieu.

L'image n'existe qu'en tant qu'elle « exprime » l'être de ce qui l'a engendrée. Elle diffère donc de ce dont elle est image selon une différence personnelle, une différence de suppôt ou de sujet<sup>61</sup>; elle n'est donc pas *aliud* mais *alius* :

[...] ce qui procède est autre (*alius*) que ce dont il procède, mais n'est pas « autre chose » (*aliud*) que lui. En effet, « autre chose », terme neutre, a rapport à la nature ou à l'essence, tandis que « autre », terme masculin, se rapporte à la personne ou au suppôt. Le neutre n'engendre pas et n'est pas engendré, dans la mesure où il n'est ni masculin ni féminin<sup>62</sup>.

---

<sup>59</sup> *In Ioh.* §109 : « Quarto notandum consequenter ex dictis quod obiectum, cognitum scilicet, gignit se ipsum vel speciem suam et parit in potentia cognoscente, et species genita est proles una communis obiecto cognito et potentiae cognoscenti, ut dictum est supra ex Augustino IX *De trinitate*. » (*LW* III, p.93-94)

<sup>60</sup> *Connaissance et vérité chez Maître Eckhart*, notamment les chapitres II (« La connaissance comme engendrement », pp.81-150) et III (« *Unum in actu*. L'union en acte, modèle noétique de l'engendrement du Fils de Dieu », pp.151-234)

<sup>61</sup> Eckhart utilise en effet de manière interchangeable les termes *suppositum* et *subiectum*, parlant des personnes de la trinité. Ainsi, la §562 du commentaire de Jean emploie la formule « *suppositum sive subiectum* », parlant de la convertibilité des transcendants, et la formule « *supposito sive persona* », parlant de la personne trinitaire du Père. Il emploie par ailleurs souvent la formule selon laquelle l'image ne trouve pas son être *in subiecto nec a subiecto* (*In Ioh.* §425), mais plutôt *ab obiecto suo*. Cette formule tisse une équivalence entre l'être personnel et l'être subjectif – une équivalence qui n'aurait pas été acceptable pour Augustin (*La trinité* VII.v.10, *BA* 15, p. 538)

<sup>62</sup> *In Gen.* II §14 : « [...] is qui procedit est alius ab eo a quo procedit, sed non est aliud ab ipso. « *Aliud* » enim neutraliter ad naturam pertinet sive essentialiter, « *alius* » vero masculine ad personam sive suppositum. Neutrum non gignit nec gignitur, utpote <nec> masculinum nec femininum. » (*LW* I, p.484). Nous nous éloignons ici de la traduction Lagarrigue, qui rend « neutrum non gignit nec gignitur, utpote masculinum nec femininum » par « le neutre n'engendre pas ni n'est engendré, mais pas pour cela qu'il serait masculin et non féminin » (p.86). Cette traduction nous semble en effet obscurcir le sens plutôt clair du passage, qui fait écho à d'autres passages, notamment *in Ioh.* §161, qui emploie

Le type d'identité existant entre ce qui engendre et ce qui est engendré est, on l'a déjà dit, une identité d'essence au sein de laquelle se glisse une distinction personnelle, distinction selon le suppôt, la personne.

On dit ainsi d'un fils, dans la mesure où il a été engendré par son père, qu'il en exprime l'être, qu'il lui ressemble et qu'il en est l'égal. Image, ressemblance et égalité ne s'impliquent pas mutuellement toutes trois<sup>63</sup> : seule la relation unissant le Père et le Fils – relation d'engendrement – produit une image parfaitement égale à ce dont elle est image. Dans la vie trinitaire, l'image qu'est le Fils ne peut être autre chose que le parfait égal de l'être du Père qui l'engendre puisque rien ne distingue leur être, outre cette relation même d'engendrement, c'est-à-dire cette distinction personnelle au sein d'une seule et même essence<sup>64</sup>. Pour cette raison, le type de relation privilégié par Augustin dans son traitement de cette catégorie est celle du Père au Fils : la relation est avant tout relation d'engendrement, à l'exclusion des autres types recensés par Aristote en *Métaphysique V* et en *Catégories VII* :

Relatif se dit, premièrement, comme le double est relatif à la moitié, le triple relatif au tiers et, en général, le multiple au sous-multiple et ce qui surpasse à ce qui est surpassé ; deuxièmement, comme ce qui peut chauffer est relatif à ce qui peut être chauffé, ce qui peut être coupé et, en général, ce qui peut faire à ce qui peut subir ; troisièmement, comme le mesurable est relatif à la mesure, l'objet de science à la science et le sensible à la sensation<sup>65</sup>.

Ainsi *plus grand* est dit être cela même qu'il est par rapport à autre chose, car on dit qu'il est plus grand *que quelque chose* ; et le *double* est dit être cela même qu'il est, de quelque chose ;

---

le même vocabulaire : « Premièrement, est Fils et est appelé Fils celui qui est « autre » (*alius*), au masculin, mais qui n'est pas « autre chose » (*aliud*), au neutre; en effet, le Père et le Fils sont toujours distincts l'un de l'autre selon le suppôt, puisque rien ne s'engendre soi-même; et cela se rapporte au masculin et à la génération. Ainsi, est autre (*alius*) celui qui est engendré par un engendrant, et non celui qui est « autre chose », au neutre. En effet, il ne serait pas Fils, s'il ne possédait pas la même nature que le Père. Or, on dit neutre ce qui n'est ni mâle ni femme : ces deux termes correspondent aux deux principes de la génération ou de la production; en effet, agir et l'action ne sont pas le propre de l'essence mais celui du suppôt ou des suppôts. » (« Primo quod filius est et dicitur, qui fit alius masculine quidem, sed non fit aliud naturaliter; pater enim et filius semper distincti sunt supposito, cum nihil se ipsum gignat, quod ad masculinum pertinet et ad generationem. Fit ergo alius qui gignitur a gignente, non autem fit aliud neutraliter. Iam enim non esset filius, si non haberet naturam ipsam quam pater. Neutrum enim dicitur quod nec mas nec femina, quae duo sunt principia generationis sive productionis; naturae enim non est actio nec agere, sed suppositi seu suppositorum. ») (*LW III*, p.132).

<sup>63</sup> « 74. De eo quod scriptum est in Epistola Pauli ad Colonensis » in *De diversis Quaestionibus 83*, BA 10, p.328

<sup>64</sup> *De trinitate VIII* : « « Tantamque esse aequalitatem in ea Trinitate, ut non solum Pater non sit major quam Filius, quod attinet ad divinitatem, sed nec Pater nec Filius simul majus aliquid sint quam Spiritus sanctus, aut singula quaque persona quaelibet trium minus aliquid sit quam ipsa Trinitas [...] quidquid habet plus veritatis, profecto verius est, sicut majus est quod plus habet magnitudinis : hoc ergo ibi est majus quod verius [...] Sic et ipsa Trinitas tam magnum est, quam unaquaeque ibi persona. Non enim ibi major est, quae verior non est, ubi est ipsa veritas magnitudo. Quia in essentia veritatis, hoc est verum esse quod est esse ; et hoc est esse quod est magnum esse : hoc est ergo magnum esse, quod verum esse. Quod igitur ibi aequae verum est, etiam aequae magnum sit necesse est. » (*BA 16*, pp.24-28)

<sup>65</sup> *Met. Δ*, 15 1020b30, Trad. Jaulin et Duminil, Paris, 2008, p.206

et de même pour tous les autres termes de cette sorte. Appartiennent aussi aux relatifs les termes tels que par exemple la possession, la disposition, la sensation, la connaissance, la position. En effet, tous les termes que l'on vient de mentionner sont dits être cela même qu'ils sont, d'autre chose, et rien d'autre. Car la possession est possession de quelque chose, la connaissance de quelque chose, la position de quelque chose, et de même les autres<sup>66</sup>.

Les exemples de relations propres aux mathématiques (« plus grand que », « le double », « le triple »), à la physique (« ce qui peut chauffer » et « ce qui peut faire ») et à la connaissance (« la science » et « la sensation ») recensés par Aristote sont ignorés par les développements du *De trinitate* sur la notion de relation. Seule la notion d'engendrement est préservée, laquelle était déjà présente dans la conception aristotélicienne de l'être relatif dans la mesure où celle-ci conçoit comme relatifs l'être-fils et l'être-père. Or, la théorisation augustinienne de la notion de relation ne place pas celle-ci sous le signe de l'opposition complémentaire de l'acte et de la puissance. Là où la conceptualité aristotélicienne conçoit que la relation du sens au sensible, du connaissant au connu, du patient à l'agent, est celle d'un principe actif à un principe passif, la *relatio* augustinienne, quant à elle, permet de penser la parfaite égalité essentielle atemporelle du Père qui engendre et du Fils qui est engendré. Cette parfaite égalité suppose que le Fils ne soit pas assimilé à un principe potentiel, la puissance précédant par définition l'achèvement, la perfection.

Chez Eckhart, la théologie trinitaire possède un caractère profondément hylémorphique ou, pour reprendre l'expression employée plus haut, « dynamico-énergique ». Le cas paradigmatique de toute relation demeure celui du Père et du Fils, auquel s'ajoute comme nous l'avons souligné plus haut la relation connaissant/connu, mais sur ce cas paradigmatique se plaque, en raison de la source aristotélicienne, le rapport acte/puissance : Père et Fils deviennent synonymes pour notre auteur de simultanéité et d'unité en acte, laquelle unité n'est pensable qu'en tant que ces deux principes sont engagés dans un rapport de complémentarité assimilable à celui de la puissance et de l'acte :

Le second exemple est plus directement <lié> à notre propos, <portant> sur le visible et le voyant, la puissance et l'objet. On constate en effet, comme le dit Augustin au livre IX <de son traité> de *La trinité*, au chapitre 3, « que toute chose, de quelque manière qu'on la connaisse, congénère en nous sa connaissance. En effet, la connaissance est engendrée par l'un et l'autre, <à savoir> par le connaissant et le connu. » Cela est d'Augustin. C'est donc absolument la même progéniture connaissance, espèce ou image, par laquelle l'objet visible est connu et par laquelle le voyant ou la vue en puissance voit en acte. Et c'est cela que dit le Philosophe : le visible en acte et la vue en acte sont un. Et de plus, que la puissance et l'acte, ce qui intelli-

---

<sup>66</sup> *Cat.* VII 6a35-b5, Trad. Pellegrin, 2007, p.143

et ce qui est intelligé sont davantage un que la matière et la forme, comme le dit le Commentateur. Et c'est cela qui est dit plus bas : « Moi et mon Père sommes un », parce que le Père, l'objet, <et> le Fils, la progéniture engendrée, l'espèce ou l'acte, la vision elle-même – dans la vue et le voyant sont un<sup>67</sup>.

Le Père confère son acte au Fils qui, en tant qu'il est engendré, est pleinement réceptif et ne possède aucun être propre qui soit distinct de celui de son Père. Leur unité est telle que l'acte qui découle de leur union n'est pas une chose distincte qui s'ajoute à leur être : bien que leur unité soit dynamico-énergique, leur union ne produit pas à proprement parler un « troisième terme » qui serait distinct de ce que sont ces deux principes « en eux-mêmes » (comme c'est le cas lorsque la rencontre d'âme et de corps produit le composé humain, par exemple).

L'image, prise dans sa généralité, doit donc pour nous signifier ceci : un principe passif en tant qu'il est engendré et exprime (met de l'avant) un être qui est à la fois le sien et le « non sien » puisqu'elle le tient d'un principe actif qui ne lui est pas extérieur *realiter*, mais qui lui est *ob-positum*, se présente comme son vis-à-vis. L'image permet l'*expressio*, c'est-à-dire la procession extérieure de l'être qui, de lui-même, demeure intérieur et en soi. Entre l'acte pur, riche et diffusif de lui-même, et la puissance disposée à l'accueillir, l'image fait office d'intermédiaire, un troisième terme qui n'en est pas un et qui permet de rapprocher l'un et l'autre.

#### 5.1.4. L'image humaine

L'un des aspects les plus connus de la pensée eckhartienne est son anthropologie. Héritière directe de l'anthropologie augustinienne, elle s'inscrit également dans la continuité d'une certaine pensée « dominicaine allemande » fille de l'enseignement d'Albert le Grand<sup>68</sup>. L'anthropologie eckhartienne constitue un discours philosophique et théologique, un discours fondé sur Genèse 1,26 et faisant de l'homme une créature ordonnée à sa propre création.

---

<sup>67</sup> *In Ioh.* §505 : « Secundum exemplum est directius ad propositum de visibili et vidente, potentia et obiecto. Constat enim, sicut et Augustinus IX l. *De trinitate* c.3 dicit « quod omnis res quacumque cognoscimus, congenerat in nobis notitiam sui. Ab utroque enim notitia paritur, a cognoscente et cognito ». Haec Augustinus. Est ergo proles notitia species sive imago eadem prorsus qua visibile obiectum cognoscitur et qua videns sive visus potentia videt actu. Et hoc est quod philosophus dicit: visibile actu et visus actu unum sunt. Et iterum quod potentia et actus, intelligens et intellectum unum sunt magis quam materia et forma, ut ait commentator. Et hoc est quod infra dicitur : « Ego et pater unum sumus », quia pater, obiectum –, filius, proles, genita, – species sive actus, visio ipsa – in visu et vidente unum sunt. » (*LW III*, pp.435-436)

<sup>68</sup> LIBERA, A. (de), *La mystique rhénane. D'Albert le Grand à Maître Eckhart*, Paris, Seuil, 1994, p.11



Pour Eckhart, l'homme contient en lui une part d'incr   – c'est là le sens même de la création *ad imaginem dei*. En nous se trouve cette image qui, nous enjoignant à vivre de manière détachée (en suivant les enseignements de la *lex nova*), rend possible pour nous l'assimilation à Dieu, l'union en acte avec Dieu. Dans ce qu'elle a de plus élevé, dans son essence la plus unitaire et la plus intime, l'  me surpasse toute création et toute multiplicité, s'assimilant à Dieu lui-même, pris en son fond ; l'idée de cette *abstrusior profunditas nostrae memoriae* empruntée au *De trinitate*<sup>69</sup> est chez Eckhart celle d'un fond sans fond où l'essence divine et l'essence de l'âme se rencontrent. Surpassant toute détermination temporelle et tout être déterminé de manière générale, ce lieu absolument libre de l'  me est marqué par une infinité essentielle qui le rend « déiforme » et *capax dei*. L'Incarnation du Christ, médiation imagée, expression de l'être divin, constitue un abaissement de Dieu permettant à l'homme de s'élever en retour par le biais de son propre abaissement (humilité).

La création d'après l'image de Dieu fait de l'  tre de l'homme – son être essentiel, cela même par quoi il est homme – l'intellect, entendu non pas comme simple capacité de connaître abstractivement le monde, mais comme pure essentialité négative capable de s'élever par-delà tout contenu déterminé, à l'être même. Si l'homme est bel et bien créature, composé qu'il est en cette vie d'  me et de corps, il doit aspirer à ne vivre que dans ce fond de son   me qui est exclusivement tourné vers l'intérieur et vers Dieu.

[...] il faut savoir que la créature rationnelle ou intellectuelle diffère en cela de toute <autre> créature qui est en-de  a <d'elle>, que celles qui sont en-de  a ont été produites d'après la ressemblance de ce qui est en Dieu, et qu'elles ont des idées qui leur sont propres en Dieu, d'après lesquelles on dit qu'elles ont été faites, mais des raisons déterminées, distinctes les unes des autres selon l'espèce dans la nature; la nature intellectuelle, en revanche, en tant que telle, possède plutôt la ressemblance de Dieu lui-même que celle de quelque chose qui existerait à titre d'idée en Dieu. La raison en est que « l'intellect en tant que tel est ce par quoi <l'  me> devient toute chose », non pas ceci ou cela déterminé selon l'espèce. C'est pourquoi, selon le Philosophe, il est « d'une certaine manière toutes choses » et tout l'étant. C'est pourquoi Avicenne s'exprime ainsi au livre IX de sa *Métaphysique*, chapitre 7 : « [l]a perfection de l'  me rationnelle est de devenir monde intellectuel et d'être incluse dans la forme du tout », « jusqu'à ce que ne soit achevée en elle la disposition de la totalité de l'être et qu'ainsi elle passe dans le monde de l'intellect, équivalent à l'  tre de la totalité du monde. » C'est pourquoi l'homme procède de Dieu « dans la ressemblance » « de la substance » divine; c'est pourquoi seule la nature intellectuelle est capable des perfections de l'essence divine, comme la science, la sagesse, la préséance, la <capacité>    disposer des <autres>   tants et la providence et le gouvernement des autres créatures. Et c'est cela qui est dit ici : *faisons l'homme d'après notre*

---

<sup>69</sup> *De trinitate* XV.xxi.40 : « Sed illa est abstrusior profunditas nostrae memoriae, ubi hoc etiam primum cum cogitaremos, invenimus, et gignitur intimum verbum, quod nullius linguae sit [...] » BA 16, p.532

*image et ressemblance*, et non <d'après l'image et la ressemblance> de quelque chose qui nous est propre; et à la suite : « qu'il préside aux poissons des mers et aux volatils des cieux et aux bêtes de toute la terre »; et à la suite : « Dieu créa l'homme d'après son image » et non celle de quelque chose qui est sien; « d'après l'image de Dieu », non de quelque chose en Dieu. Et Augustin dit que l'âme « est image de Dieu en cela qu'elle est capable de Dieu », capable des perfections substantielles propres à la divine substance, comme la sagesse, la providence, le gouvernement et la présidence ou la seigneurie sur toutes les choses qui sont en-deçà de l'homme et de l'intellect. C'est donc cela qui est dit ici : *faisons l'homme d'après notre image et ressemblance*. En effet, il est de la raison de l'image d'exprimer tout ce dont elle est image, et non d'exprimer quelque chose de déterminé en ce <dont elle est image>. C'est pourquoi le grec appelle l'homme un microcosme, c'est-à-dire un petit monde. En effet, l'intellect en tant qu'intellect est similitude de la totalité de l'étant, contenant en soi la totalité de l'étant et non ceci ou cela précisément. C'est pourquoi également l'objet de l'intellect est l'étant <pris> absolument, et non celui-ci ou celui-là seulement<sup>70</sup>.

La créature humaine est ici distinguée à la fois des autres créatures et de l'image christique. Comme nous l'avons vu plus haut, l'homme se rapporte à Dieu non seulement en tant que ce dernier est *creator*, mais également en tant qu'il est *retributor* : la créature humaine constitue au sein de la nature une exception qui tient notamment à ce que – comme nous l'apprend cet extrait – elle a été créée « d'après » (*ad*) l'image de Dieu. Il nous semble ici important de traduire *ad imaginem et similitudinem* non par « à » (ce qui serait peut-être le choix le plus évident) mais par « d'après ».

Tout d'abord, parce que l'homme n'est pas identique au Christ ni à Dieu : il a été fait pour s'assimiler à eux mais ne leur sera jamais identique dans la mesure où, précisément, il a été fait et demeure composé d'âme et de corps : « En effet, rien de créé n'est image, mais l'ange et l'homme ont été créés d'après l'image. L'image et la ressemblance ne sont pas, à proprement parler, faites

---

<sup>70</sup> *In Gen.* I §115: « [...] sciendum quod creatura rationalis sive intellectualis in hoc differt ab omni creatura quae citra est, quod ea quae citra sunt producta sunt ad similitudinem eius quod in deo est et habent ideas sibi proprias in deo, ad quas factas dicuntur, sed rationes determinatas ad species distinctas ab invicem in natura, natura vero intellectualis ut sic potius habet ipsum deum similitudinem quam aliquid quod in deo sit ideale. Ratio huius est quod « intellectus ut sic est, quo omnia est fieri », non hoc aut hoc determinatum ad speciem. Unde secundum philosophum « est quodammodo omnia » et totum ens. Unde Avicenna IX *Metaphysicae* c.7 sic ait : « sua perfectio animae rationalis est, ut fiat saeculum intellectuale et describatur in ea forma totius », « quousque perficiatur in ea dispositio esse universitatis et sic transeat in saeculum intellectum, instar esse totius mundi ». Hinc est quod homo procedit a deo « in similitudinem » divinae « substantiae », propter quod capax est sola intellectualis natura perfectionum substantialium divinae essentiae, puta scientiae, sapientiae, praesidentiae, dispositionis entium et providentiae et gubernationis aliarum creaturarum. Et hoc est quod hic dicitur : *faciamus hominem ad imaginem et similitudinem nostram*, non alicuius nostri, et sequitur : « praesit piscibus maris et volatilibus caeli et bestiis universae terra » ; et sequitur : « creavit deus hominem ad imaginem suam », non alicuius sui ; « ad imaginem dei », non alicuius in deo. Et Augustinus dicit quod anima « eo imago dei est, quo capax dei » est, capax perfectionum substantialium propriarum divinae substantiae, puta sapientiae, providentiae, gubernationis et praesidentiae seu dominii super omnia quae citra hominem et intellectum sunt. Hoc est ergo quod hic dicitur : *faciamus hominem ad imaginem et similitudinem nostram*. De ratione enim imaginis est quod sit expressiva totius eius plene, cuius imago est, non expressiva alicuius determinati in illo. Hinc est quod Graecus vocat hominem microcosmum, id est minorem mundum. Intellectus enim, in quantum intellectus, est similitudo totius entis, in se continens universitatem entium, non hoc aut illud cum praecisione. Unde et eius obiectum est ens absolute, non hoc aut illud tantum. » (*LWI*, pp.270-272)

et œuvres de la nature<sup>71</sup>. » C'est la grâce qui, comme nous l'avons évoqué, hisse l'homme jusqu'à Dieu<sup>72</sup>, grâce qui rend l'homme Fils de Dieu par adoption : « [...] le premier fruit de l'incarnation du Christ, fils de Dieu, est que l'homme soit par grâce d'adoption ce que <ce> même <Fils> est par nature<sup>73</sup> [...] ».

L'image, si elle est ancrée en l'homme dès sa création, demeure quelque chose vers quoi celui-ci doit se mouvoir : le statut d'image de Dieu est une possibilité pour l'homme, quelque chose qu'il peut être, qu'il peut réaliser, mais quelque chose en vue de quoi il doit œuvrer.

En ce sens, réaliser son statut d'image est pour l'homme un devoir moral, relevant d'un type de nécessité libre. Je ne peux avoir un devoir de faire ce qu'il m'est impossible de ne pas faire; j'ai le devoir de faire ce qui doit être, mais ce devoir commande à ma volonté uniquement dans la mesure où ce qu'il commande peut ne pas être<sup>74</sup>. Il en va ainsi de l'*imago dei* en l'homme, laquelle, ancrée dans le fond de l'âme, (r)appelle l'homme à sa réalisation mais peut demeurer non réalisée. Être image de Dieu est donc, pour l'homme, à la fois une possibilité ancrée dans son essence même et une tâche à accomplir; s'il est créé « d'après » l'image de Dieu, c'est que cette image est, en lui, à réaliser – non pas, il faut le préciser, que l'homme individuel « acquière » le statut d'image : plutôt, il désobstrue l'image qui est toujours déjà dans la nature de l'espèce et donc, par conséquent, en lui.

C'est cette idée qu'exprime le §575 du commentaire de Jean :

---

<sup>71</sup> *Proc. Col. I* §142: « Non enim quidquam creatum est imago, sed ad imaginem creati sunt angelus et homo. Imago enim proprie et similitudo non est proprie facta nec opus naturae. » (*LW V*, p.301)

<sup>72</sup> *Proc. Col. II* §122 : « Laquelle essence nue de l'âme ne possède pas de nom propre et est plus élevée que l'intellect et la volonté, en tant <qu'elle est> essence de ses puissances. Et elle est le château dans lequel Jésus entra quant à l'être plutôt que quant à l'action, conférant à l'âme un être divin et déiforme par la grâce, laquelle, par essence, concerne aussi l'être, selon ce verset : « par la grâce de Dieu je suis ce que je suis ». Et c'est cela, au sens moral, qui enseigne à l'homme qui veut véritablement être disciple du Christ à renoncer à toutes choses et à se dénuder, à devenir pauvre, à n'avoir rien de l'amour des choses terrestres, à aimer Dieu sans mode et sans aucune propriété incluant le mode. » (« Quae et ipsa < nuda essentia animae > nomen proprium non habet et altior est quam intellectus et voluntas, utpote essentia suis potentiis. Et ipsa est castellum quod Iesus ingreditur quantum ad esse potius quam quantum ad operari, conferens animae esse divinum et deiforme per gratiam, quae per essentiam respicit et esse, secundum illud : « gratia dei sum id quod sum ». Et hoc quidem morale est, docens hominem renuntiare omnibus et denudari, pauperem fieri, nihil habere amoris terrenorum, qui vere vult esse discipulus Christi, amare deum sine modo et qualibet proprietate includente modum. » (*LW V*, p.347))

<sup>73</sup> *In Ioh.* §106 : « [...] fructus incarnationis Christi, primus est quod homo sit per gratiam adoptionis quod ipse est per naturam [...] » (*LW III*, p.91)

<sup>74</sup> « Pour des êtres qui, comme nous, sont affectés par une sensibilité qui leur fournit des mobiles d'une autre sorte, des êtres chez qui ne se produit pas toujours ce que la raison ferait simplement par elle-même, cette nécessité de l'action ne se manifeste que par un *devoir*, et la nécessité subjective se distingue de la nécessité objective. » (KANT, E., *Fondation de la métaphysique des mœurs*, trad. Renaut, Paris, GF-Flammarion, 1994, p.135) ; « L'*obligation* est la nécessité d'une action libre accomplie par soumission à un impératif catégorique de la raison. *Remarque* : l'impératif est une règle pratique par laquelle l'action, en elle-même contingente, est rendue nécessaire. » (*Op.cit.*, p.173)

En effet, il a clairement été dit en Genèse 1[,26] : « Faisons l'homme d'après notre image et notre ressemblance » etc. L'image se rapporte à la nature, en laquelle l'homme demeure même lorsqu'il pèche, <tandis> que la ressemblance <se rapporte> à la grâce, par laquelle est reformée l'image, de telle sorte qu'elle apparaisse<sup>75</sup>.

Si ce passage semble contredire l'idée selon laquelle image et ressemblance ne sont pas « œuvre de nature », c'est qu'il nous faut garder à l'esprit la polysémie du terme *natura* mise en lumière plus haut (chapitre III). Image et ressemblance n'appartiennent pas à la nature, s'il faut entendre par là le domaine du mouvement et du temps; en revanche, l'image est dans la nature de l'âme au sens où elle en constitue l'essence même.

Ce double caractère, « descriptif et prescriptif » du statut d'image se traduit également dans l'usage que fait Eckhart de sa source aristotélicienne (*De anima* III,5 et III,8, cités dans l'extrait rapporté ci-haut, du commentaire de Genèse 1,26) ; si l'intellect est « capable de devenir toutes choses » et « d'une certaine manière tout étant », c'est que sa nature négative le rend sujet à toute forme et donc qu'il doit s'éloigner des formes déterminées qui engendrent en lui le diable<sup>76</sup>.

Ces deux extraits permettent d'inscrire l'anthropologie biblique dans la continuité d'une certaine anthropologie aristotélicienne assimilant d'une part l'homme à son intellect et, d'autre part, ce dernier à sa négativité : pour Eckhart, ce n'est pas dans l'acte de l'intellect qu'il faut trouver l'image la plus parfaite de Dieu, mais dans la capacité qu'a l'intellect à se subordonner à un acte supérieur au sien. Cette capacité doit être cultivée par le dés-attachement aux images déterminées, voie abstraite éthico-noétique permettant la dés-individuation de l'âme et donc permettant de faire place, en celle-ci, à la venue de l'acte divin.

Le passage le plus décisif pour la compréhension de l'image humaine et de l'anthropologie qui en découle demeure cependant *De anima* III,4, qui caractérise l'intellect par sa « nudité », sa négativité :

En effet, il faut que l'actif en tant que tel ne soit passif d'aucune manière; et inversement, <il faut> que le passif ne soit en aucune manière actif. C'est pourquoi l'intellect n'est aucune de toutes les choses, afin qu'il <puisse> les comprendre toutes. Il s'intelligit lui-même comme <il intelligit> les autres. C'est pourquoi rien <n'est> à lui, il ne possède rien qui soit sien avant

---

<sup>75</sup> *In Ioh.* §575 : « Signanter enim dictum est Gen. 1 : « Faciamus hominem ad imaginem et similitudinem nostram », etc. Imago ad naturam pertinet in qua « pertransit homo », etiam peccando, similitudo ad gratiam per quam reformatur imago, ut appareat. » (*LW* III, p.505)

<sup>76</sup> *In Ioh.* §479, *LW* III, pp.411-412

d'intelliger. En effet, intelliger est un certain pâtir. La propriété formelle du passif est d'être nu. Toutes ces <thèses> ressortent du livre III du *De anima*<sup>77</sup>.

Comme nous y avons fait allusion, c'est l'indétermination radicale – transcendante – qui fait de l'intellect humain le réceptacle le plus approprié de l'essence divine. L'intellect humain, occupant le lieu le plus bas dans la hiérarchie intellectuelle, s'assimile en raison de cette infériorité à la matière première : sans cette nudité, l'homme ne pourrait espérer parvenir à l'union avec Dieu puisque c'est elle qui rend possible la venue de l'être divin en lui. L'être le plus parfait requiert l'indéterminité la plus complète – ce n'est qu'à elle qu'il peut s'unir puisque, comme nous y avons fait allusion plus haut (chapitre IV), toute détermination constituant une négation de la totalité, seul le réceptacle le plus vide peut espérer recevoir l'être le plus plein<sup>78</sup>.

Si l'âme demeure active eu égard à la réalité créée qui lui est inférieure, elle doit, pour parvenir à sa pleine réalisation, se subjecter à Dieu et substituer à l'acte qu'elle opère par elle-même, l'acte que Dieu lui-même peut opérer en elle. Si le Fils naît en elle, c'est qu'elle devient informée par l'acte divin : elle est la *potentia* accueillant en elle l'image qui, en retour, s'efface devant l'union de l'*obiectum* et de la puissance.

Le terme de *similitudo* possède une certaine polysémie chez Eckhart.

La ressemblance, de fait, est le principe de l'amour<sup>79</sup>, la condition nécessaire sans laquelle ce lien permettant l'union de deux termes ne peut avoir lieu : il n'y a amour que du semblable. L'amour, s'il permet d'assimiler l'un à l'autre deux étants, requiert une ressemblance préexistante ; sa fonction est donc de faire émerger ce qui, déjà là, pourrait ne pas apparaître. *Similitudo* désigne aussi une forme de ressemblance déterminée s'opposant à l'unité de l'image. L'image elle-même, par ailleurs, est conçue, en Christ, comme *similitudo perfecta*. En l'homme, comme le suggère le commentaire de Gen. 1,26, la ressemblance est liée en partie à la passivité de l'intellect, qui peut « devenir toutes choses ». Par ailleurs, la ressemblance est associée par le commentaire de Gen.

---

<sup>77</sup> *In Ioh.* §100: « Oportet enim activum ut sic nullo modo esse passivum, et e converso passivum ut sic nullo modo esse activum. Propter quod intellectus nihil est omnium, ut intelligat omnia. Intellegit autem se sicut alia. Unde nihil sui, nihil suum habet, antequam intelligat. Intelligere enim quoddam pati est. Proprietas formalis passivi est nudum esse. Patent haec omnia ex III *De anima*. » (*LW* III, p.86-87)

<sup>78</sup> On rappellera ici le vocabulaire de la *plenitudo* employé *in Ex.* 74 (cité plus haut) pour expliquer le *sum qui sum* d'Exode 3,14 : la *plenitudo*, concept emprunté à l'Épître aux Galates, joue un rôle majeur dans la conception eckhartienne de la nature comme tension du mouvement vers sa fin : la fin transcende le mouvement qui lui est ordonné par sa plénitude, comme le point et l'instant transcendent respectivement la ligne et le temps.

<sup>79</sup> *Sermo* XIII §146 : « Nota : amoris sive dilectionis radix et causa est similitudo [...] » (*LW* IV, p.137)

1,26 à la détermination : la créature ressemble à Dieu dans la mesure où en Dieu se trouvent les archétypes ayant permis de la façonner. L'image échappe à la détermination et se trouve dans l'unité :

[...] l'un, comme il a déjà souvent été dit, est approprié au père. Donc il faut savoir que toute créature en-deçà de l'homme a été faite à la ressemblance de Dieu et de quelque idée en Dieu. Or, l'homme a été créé d'après l'image de toute la substance de Dieu, et ainsi non à la ressemblance mais d'après l'un [...] Or, toute créature en-deçà de l'homme sort, produite dans l'être sous la raison de la ressemblance, et pour cette raison requiert Dieu, et il lui suffit d'être semblable à Dieu. Or, à l'homme, puisqu'il a été fait d'après l'image de toute la substance de Dieu, et qu'il a été produit dans l'être sous la raison de tout l'un, il ne lui suffit pas d'être retourné à la ressemblance, mais il retourne à l'un d'où il sortit, et cela seul lui suffit<sup>80</sup>.

La ressemblance semble donc caractérisée par une certaine détermination et semble avoir trait à l'être formel des créatures, là où l'unité se rapporte à l'être de Dieu lui-même, à l'unité de son essence.

L'usage que fait Eckhart de l'expression *similitudo appropriata*<sup>81</sup> pour désigner l'image christique semble suggérer que la ressemblance est ce qui découle du caractère passif de l'intellect humain, capable de recevoir l'acte de tout ce vers quoi il tourne son attention et donc souvent déterminé par des formes individuelles similaires à celles que contient l'être divin, la passivité et la réceptivité pures étant la condition de possibilité de l'unité en acte.

La similitude est, nous semble-t-il, liée à l'existence *in via* : l'homme est similaire à Dieu dans la mesure où il connaît les formes des choses créées; il est une image imparfaite de Dieu dans cette mesure. L'union, que permet l'image, est le « terme de la ressemblance<sup>82</sup> » et à ce titre la ressemblance en est absente<sup>83</sup>, la fin transcendant toujours ce qui en précède l'atteinte :

« [...] est semblable à Dieu celui qui ne s'assimile à rien de créé, celui qui n'est assimilé à rien qui possède un semblable ou une ressemblance <avec autre chose>, c'est-à-dire celui qui renonce à toutes choses, qui est transformé sur la montagne avec le Christ. En effet, le propre de Dieu est de n'avoir rien qui lui soit semblable ou semblablement<sup>84</sup>. »

C'est donc cela que doit signifier pour nous la *creatio ad similitudinem* : l'homme est image de Dieu en tant qu'il a dans le fond essentiel de son âme une unité qui se confond avec l'essence anté-

---

<sup>80</sup> *In Ioh.* §549: « [...] unum, ut iam saepe dictum est, appropriatur patri. Sciendum ergo quod omnis creatura citra hominem facta est ad similitudinem dei et idea alicuius in deo. Homo autem creatus est ad imaginem totius substantiae dei, et sic non ad simile, sed ad unum [...] Sed omnis creatura citra hominem exit producta in esse sub ratione similitudinis et propter hoc repetit deum et sufficit ipsi esse similem deo. Homini autem, cum sit factus ad imaginem totius unius substantiae dei et sit in esse productus sub ratione unius totius, non sufficit recursus ad simile, sed recurrit ad unum unde exivit, et sic solum sufficit. » (*LW* III, pp.479-480)

<sup>81</sup> *Sermo* XXXVI,1 §367

<sup>82</sup> *Sermo* XI,2 §117 (*LW* IV, p.111)

<sup>83</sup> *Sermo* XLIV §437 : « In uno enim non est similitudo » (*LW* IV, p.367)

<sup>84</sup> *Ibid.* : « [...] similis est deo, qui nullo creato assimilatur, qui nulli habenti simile vel similitudinem assimilatur, scilicet qui reliquit omnia, qui transfiguratur in monte cum Christo. Dei enim proprium est non habere similem aut simile. »

trinitaire de Dieu; il est ressemblance de l'être divin non en tant qu'il est un corps, mais en tant qu'il appartient à une espèce déterminée, possède en lui une forme déterminée et donc existe comme créature dans la nature créée. La ressemblance doit donc être « surmontée » – poussée à son accomplissement, à sa perfection – pour que l'homme puisse faire ressortir au jour l'image, c'est-à-dire similitude parfaite en lui.

Ce qui distingue principalement l'image christique de l'image humaine est l'ancrage de cette dernière dans la matière. De fait, si l'image de Dieu en l'homme n'est pas effacée par le commerce avec la réalité matérielle et avec le corps, elle se trouve néanmoins « obombrée » non seulement par le contact des sens (facultés inférieures) avec la matière, mais également par le contact de l'intellect et de la volonté – facultés supérieures – avec les formes abstraites causées par les réalités matérielles. Si l'homme était pleinement intellect, affirme Eckhart, il serait incréé; mais l'homme, justement, est homme parce qu'il n'est pas un pur intellect désincarné : il est également un corps et par là son être humain est marqué de manière significative par la matérialité, la privation et la division qui éloignent de Dieu. La voie vers la béatitude doit, comme nous y avons déjà fait allusion, se concevoir comme une abstraction – c'est la thèse de Wackernagel. Cette abstraction doit elle-même se concevoir comme une dématérialisation, c'est-à-dire comme un retranchement progressif de ce qui attache l'âme au mobile et au matériel (et donc au mouvement) :

Il faut savoir que Dieu, l'image de Dieu imprimée en nous, « la lumière du visage de Dieu inscrite sur nous », nous montrant le bien et nous dirigeant dans l'action, comme il est dit dans le Psaume, est toujours en nous bien qu'elle ne paraisse pas. C'est pourquoi l'homme peine dans le péché et le défaut, ne sachant où il va, marchant dans les ténèbres, selon ce verset de Sagesse 5[6] : « nous nous sommes égarés de la voie de la vérité, et la lumière de la justice ne nous a pas éclairés, et le soleil de l'intelligence n'est pas né en nous. » C'est pourquoi Luc 11[35] dit : « vois, si la lumière qui est en toi, n'est pas ténèbres ». Et c'est cela qui est dit ici : *l'enfant n'est pas là et moi, où irai-je?* Or, il [= l'enfant] a été recouvert, obombré et occulté ou bien par les images des choses créées surimposées, selon ce passage de Matthieu 22[20], qui dit, invectivant : « de qui sont cette image et cette inscription? » <L'image> semble en effet être non pas celle de Dieu, mais celle de « César », c'est-à-dire celle du monde. « Néanmoins, l'homme perce au travers <du monde et demeure> dans l'image<sup>85</sup> », bien que, en étant détourné, il ne la perçoive pas et qu'elle n'apparaisse pas mais demeure latente. Augustin, au livre X des

---

<sup>85</sup> La traduction de l'*OLME* 1 rend ici cette référence au livre des Psaumes (38,7 : « rien qu'une ombre, l'humain qui va » (Bible de Jérusalem); « Oui, l'homme va et vient comme un reflet! » (TOB); « Verumtamen in imagine pertransit homo. » (Vulgate)) par « l'homme demeure dans l'image » – ce qui respecte certainement l'esprit général du texte eckhartien mais nous semble s'éloigner du sens de l'autorité biblique citée : *pertranseo*, de fait, dénote une percée, un passage, un mouvement, bien plus que l'acte de demeurer. S'il est vrai que l'idée que veut communiquer ici le Thuringien est celle selon laquelle l'image demeure ineffaçable, ancrée en l'homme par-delà les souillures de son existence temporelle, il semble néanmoins que les termes de l'autorité citée évoquent précisément une percée plutôt qu'une stabilité.

*Confessions* : « tu seras avec moi et je ne serai pas avec toi »; « tu seras à l'intérieur et moi à l'extérieur ». Or, cette image est révélée, de telle sorte qu'elle apparaisse, par l'éjection des images surimposées [...] La deuxième épître aux Corinthiens 3[18] : « le visage révélé », c'est-à-dire après qu'il ait été révélé, lorsque le voile des autres images a été enlevé, « nous sommes transformés en la même image »<sup>86</sup>.

L'*eiectio imaginum* dont il est question ici est la condition *sine qua non* de l'élévation de l'homme : pour faire ressortir l'image de Dieu en elle, la syndérèse, étincelle qui guide son action, lui permettant de distinguer le bien du mal, l'âme doit se tenir sous Dieu, être vide, dématérialisée, dés-individuée.

On soulignera ici la manière dont le modèle ici employé pour penser le dés-imagement de l'âme est celui, aristotélico-averroïcien<sup>87</sup>, de l'*abstractio*<sup>88</sup>, qui pense l'intellect agent comme une puissance dépouillant les images individuelles et les universalisant par sa lumière. S'il y a bien, chez Eckhart, « métaphysique de l'abstraction », pour reprendre l'expression de W. Wackernagel, c'est que l'homme, par la lumière de la grâce, s'élève à un statut où, dés-individué, dés-entravé du poids des images créées qui le détermine, ressort en lui l'image (universelle) qu'est le Christ – laquelle image l'informe et fait naître en lui le Fils, *forma formarum* qui dit en lui son Père et ainsi permet l'union.

---

<sup>86</sup> *In Gen.* I §301 : « Notandum quod deus, imago dei in nobis impressa, « lumen vultus dei super nos signatum », nobis ostendens bona et dirigens in agendis, ut in Psalmo dicitur, semper in nobis est, sed non apparet. Propter hoc labitur homo in peccatum et defectum, nesciens quo vadat, in tenebris ambulans, secundum illud Sap. 5 : « erravimus a via veritatis, et iustitiae lumen non luxit nobis, et sol intelligentiae non est ortus nobis ». Propter quod Luc. 11 dicitur : « vide, ne lumen quod in te est, tenebrae sint ». Et hoc est quod hic dicitur : *puer non comparet, et ego quo ibo?* Obducitur autem, obumbratur et occultatur, vel per imagines rerum creatarum superinductas, secundum illud Matth. 22, quod improperando dicitur : « cuius est haec imago et superscriptio ? » Videtur enim esse non dei, sed « caesaris », scilicet mundi. « Verumtamen in imagine pertransit homo », quamvis aversus non percipiat nec appareat, sed lateat. Augustinus *Confessionum* l. X : « mecum eras, et ego tecum non eram », « intus eras, et ego foras ». Revelatur autem haec imago, ut appareat, per eiectionem imaginum superinductarum [...] Cor. 3 : « revelata facie », id est postquam revelata est, quando velamen ablatum est imaginis ceterorum, « in eandem imaginem transformamur ». » (*LW* I, pp.437-440)

<sup>87</sup> « [Averroès] propose une nouvelle théorie de l'abstraction. Cette théorie est nouvelle parce qu'elle ne présente pas l'abstraction comme une induction abstractive : l'intelligible n'est pas tiré de la perception de ressemblances entre des images, c'est le produit du « dépouillement » d'une image singulière. Je n'ai pas le concept d'homme en l'abstrayant d'une pluralité d'images d'hommes singuliers, mais en retirant à une image singulière tout ce qui la fait singulière [...] L'abstraction averroïste n'est pas une donation, c'est une réduction. La réduction de l'intelligible à son noyau d'intelligibilité. Le rôle de l'intellect agent n'est pas d'émaner une forme dans l'intellect « matériel », il est de rendre intelligible en acte une intention qui, sous sa forme imaginaire, ne l'est qu'en puissance. L'*intentio* est ce que perçoit l'âme et ce à quoi la pensée a affaire : l'*intentio* peut être *imaginata*, elle est alors particulière, sensible ; mais elle peut être aussi *intellecta*, elle est alors dépouillée, dévêtue, exfoliée du particulier et du sensible. L'abstraction n'est pas une simple dématérialisation, c'est une universalisation. » (LIBERA, A. (de), *La querelle des universaux. De Platon à la fin du Moyen Âge*, Paris, Seuil, 1996, pp.207-208).

<sup>88</sup> *Sermo XXII* §212 : « [...] potentiae immateriales abstractione ascendunt. Stat autem abstractio in esse, supra quod deus est, utpote causa esse. » (*LW* IV, p.197)



Pour Eckhart, c'est cette idée que « certains philosophes » ont voulu exprimer par la construction d'une noétique concevant l'intellect agent comme une substance séparée :

En effet, lorsqu'il a dit : *il leur donna la puissance de devenir fils de Dieu*, il a poursuivi, disant : *et le verbe s'est fait chair et a habité en nous*. En effet, le Verbe s'est fait chair et habite en nous visiblement et de manière sensible chaque fois que nous sommes conformés et configurés aux réalités divines et par conséquent à Dieu, selon ce verset de la seconde épître aux Corinthiens 3[,18] : « le visage révélé, contemplant la gloire du Seigneur, nous sommes transformés en la même image ». C'est pourquoi, aussi, certains philosophes posent un intellect agent, qu'ils affirment être une substance séparée s'unissant à nous dans les phantasmes par le moyen de la lumière de cet intellect agent, éclairant et pénétrant en l'éclairant notre <puissance> phantasmatique (*phantasticum*) ; cet intellect <se trouvant> multiplié par de multiples intellections, nous est, à terme, uni et devient forme, de telle sorte que nous opérions les œuvres propres de cette substance, c'est-à-dire <de sorte que> nous intelligions les étants séparés comme celle-ci les intellige; et cet <intellect> est en nous, selon ces <philosophes> eux-mêmes, un acquis. Aussi, nous voyons qu'il en va ainsi, <dans l'ordre du> sensible, du feu qui, suite à une exposition continue à sa chaleur, est imprégné au fer et l'habite comme devenu sa forme. En effet, la chaleur, en tant qu'elle flue de la forme du feu, a le goût de sa nature et agit par conséquent dans sa puissance jusqu'à ce que le fer n'opère l'œuvre du feu. C'est pourquoi, aussi, le charbon enflammé est considéré par le Philosophe comme une espèce du feu, et qu'il opère l'œuvre du feu : il resplendit, luit et reluit en l'être même et la forme du feu, selon ce verset de Matthieu 5[,16] : « que votre lumière brille devant les hommes pour qu'ils voient vos bonnes œuvres et glorifient votre père, qui est aux cieux »<sup>89</sup>.

Ce que défendent lesdits philosophes est l'un des avatars d'une vérité plus fondamentale qui, certes, s'applique à la sphère noétique, mais qui, de manière générale, caractérise la totalité de l'être, naturel ou intellectuel<sup>90</sup> : tout agent imprime (engendre) sa forme dans un patient après l'avoir préparé à cette réception.

---

<sup>89</sup> *In Ioh.* §155 : « Cum enim dixisset : *dedit eis potestatem filios dei fieri*, subiecit dicens : *et verbum caro factum est et habitavit in nobis*. Verbum enim caro factum fit et nobis habitat visibiliter et sensibiliter, quotiens divinis, per consequens deo, conformamur et configuramur, secundum illud : « *revelata facie gloriam domini speculantes transformamur in eandem imaginem* », Cor. 3. Unde et philosophi aliqui ponebant intellectum agentem, quem dicebant substantiam separatam, nobis uniri in phantasmatis mediante lumine intellectus illius agentis, illustrantis et penetrantis illustrando nostro phantasticum, quo multiplicato ex multo intelligere tandem nobis unitur et fit forma, ita ut operemur opera propria illi substantiae, puta quod intelligamus entia separata, sicut et illa, et iste est in nobis secundum ipsos intellectus adeptus. Sic etiam videmus sensibiliter de igne, qui ex continuata calefactione ferro imbibitur et quasi forma factus inhabitat. Calor enim, utpote fluens a forma ignis, naturam sapit illius et agit per consequens in virtute illius adeo, ut ferrum operetur opera ignis. Unde et carbo ignitus species ignis dicitur a philosopho et operatur opera ignis : splendet, lucet et relucet in ipso esse et forma ignis, secundum illud Matth. 5 : « *luceat lux vestra coram hominibus, ut videant opera vestra bona et glorificent patrem vestrum, qui in caelis est* ». » (*LW* III, pp.127-129)

<sup>90</sup> *Sermon allemand* 16a : « L'intellect agent abstrait les images des choses extérieures, les dépouille de la matière et de la contingence, il les introduit dans l'intellect patient et engendre en lui leur image spirituelle. Ainsi l'intellect patient est rendu fécond par l'intellect agent, connaissant les choses et les écartant avec l'aide de l'intellect agent. Par conséquent, l'intellect patient ne peut se maintenir dans la connaissance des choses que dans la mesure où l'intellect agent resplendit en lui. Voyez, tout ce que l'intellect agent accomplit dans un homme naturel, Dieu accomplit la même chose, et bien plus encore, dans un homme détaché. Il prend l'intellect agent et s'installe lui-même à sa place, et y opère lui-même tout ce que l'intellect agent devait opérer. Ah, quand l'homme est tout à fait inoccupé, et que l'intellect agent a sombré en lui-même, alors Dieu doit nécessairement se préoccuper de l'opération, et il doit être lui-même le

Si l'exemple de la forme du feu dans le fer est compatible avec l'exemple noétique précité, c'est que ces deux cas de figure expriment une seule et même vérité, selon Eckhart – la même vérité qu'expriment déjà Jn 1,12 (*Quotquot autem receperunt eum, dedit eis potestatem filios Dei fieri, his qui credunt in nomine ejus*) et Jn 1,14 (*Et Verbum caro factum est, et habitavit in nobis: et vidimus gloriam ejus, gloriam quasi unigeniti a Patre plenum gratiae et veritatis*). L'expression de l'être du Père par le Fils trouve des reflets, des similitudes dans l'acte de connaître et dans la nature elle-même, dans la manière même dont le changement s'opère naturellement – par la passation de la forme d'un principe actif à un principe récepteur. L'exposition continue du fer à la chaleur, dans l'ordre naturel, de même que les multiples actes d'intellection dans l'ordre noétique, jouent un même rôle – le même rôle que joue le détachement : ils disposent, préparent, altèrent la matière réceptrice à recevoir sa nouvelle forme.

L'image humaine doit être pensée sur le modèle de l'image christique : toutes deux ont pour fonction d'exprimer l'essence divine – « exprimer », c'est-à-dire porter au-dehors d'une certaine manière qui n'introduise pas une différence d'essence entre eux. À la différence de l'image christique, l'image humaine est ancrée dans la matière, voilée, recouverte et obombrée par les phantasmes, c'est-à-dire par le « contenu psychologique » des puissances de l'âme tournées vers la considération du monde créé. Pour ressortir pleinement, pour être achevée, l'image humaine doit connaître un processus d'abstraction qui la laisse nue et passive, prête à recevoir la forme divine.

Nous avons vu jusqu'ici de quelle manière le détachement doit s'entendre comme processus de dés-individuation passant par un dés-imagement de l'âme. Ce dés-imagement prescrit le détournement des objets mondains auxquels peut s'attacher la volonté, le désir; il prévoit également une purgation des images en tant qu'instrument de la connaissance du monde – purgation devant permettre une *abstractio* de l'image de Dieu dans le fond de l'âme. Cette image, cachée dans

---

maître d'œuvre et naître lui-même dans l'intellect patient. » (trad. Mangin, pp.151-152) ; *Pr* 104a : « Diu wirkende vernunft houwet diu bilde abe von dem üzern dingen und entkleidet sie von materie und von zuovalle und setzet sie in die lidenende vernunft, und diu gebirt ir geistlichiu bilde in sie. Und sô diu lidenende vernunft von der wirkenden swanger worden ist, sô behebet und bekennet si diu dinc mit helfe der wirkenden vernunft. Nochdenne enmac diu lidenende vernunft diu dinc niht behalten in bekantnisse, diu wirkende enmüezze sie anderwerbe erliuhten. Sehet allez daz diu wirkende vernunft tuot an einem natiurlichen menschen, daz selbe und verre mê tuot got an einem abegescheiden menschen. Er nimet im abe die wirkende vernunft und setzet sich selber an ir stat wider und wirket selber dâ allez daz, daz diu wirkende vernunft sollte wûrken. Eyâ, swenne sich der mensche zemâle müeziget und diu wirkende vernunft an im gesiget, sô muoz sich got von nôt des werkes underwinden und muoz selber dâ werkmeister sîn und sich selber geben in die lidenvernunft. » (*DW* IV, pp.585-589)

l'essence increée et atemporelle de l'âme, est, comme Dieu lui-même, infinie<sup>91</sup> en raison de son absolue indéterminité passive et donc constitue le réceptacle le plus naturel pour l'acte infini de l'être divin. Avant de voir de quelle manière le dés-agement, en tant qu'il est une dématérialisation de l'âme, permet son élévation au-delà du mouvement et du temps – de la nature –, il nous faut détailler ici les modalités de l'union en acte de Dieu et de l'âme.

## 5.2. La béatitude, unité « dynamico-énergique »

La notion centrale de la « mystique » eckhartienne est celle de naissance, que nous interprétons ici comme *generatio*. De fait, le but de l'union est de générer un fils, de produire un fruit :

Or notez-le et soyez attentifs ! Si l'être humain était toujours vierge, il ne produirait aucun fruit. Pour qu'il soit fécond, il est nécessaire qu'il soit femme. « Femme » est le mot le plus noble que l'on puisse attribuer à l'âme, bien plus noble que vierge. Que l'être humain accueille Dieu en soi, c'est bien, et dans cet accueil, il est vierge. Mais que Dieu devienne en lui fécond, c'est mieux, car la fécondité du don est seule la reconnaissance pour le don et alors l'esprit est femme dans la reconnaissance qui, à son tour, enfante Jésus en retour dans le cœur paternel de Dieu<sup>92</sup>.

La virginité est ici synonyme de pureté, de nudité, de passivité : comme nous l'avons déjà détaillé, l'image en l'homme est de nature passive – ou du moins, doit se comporter de manière passive eu égard à l'intellect agent par excellence qu'est l'être divin; être « vierge », pour l'âme, c'est se tenir dépouillée. Dans un premier moment, donc, il est nécessaire que l'âme n'engendre pas en elle le monde; mais pour atteindre son plein achèvement, elle ne peut rester vierge, elle doit trouver sa perfection en se faisant femme, c'est-à-dire en portant le Fils, en participant par son union, à la Naissance du Fils.

À l'intersection des trois sources majeures que sont la (méta-)physique aristotélicienne, la théologie trinitaire et la Révélation biblique, la *generatio* doit être comprise comme émergence atemporelle d'une forme dans une matière réceptrice. Pour nous, la compréhension de ce concept exige d'une part une analyse détaillée des présupposés noétiques – présupposés qui permettent de comprendre la *generatio* comme union en acte du connaissant et du connu ; et, d'autre part, celle

---

<sup>91</sup> *Sermo XI,1 §112, LWIV, p.105*

<sup>92</sup> *Sermon allemand 81, Trad. Mangin, p.496; Pour le texte moyen-haut allemand : supra p.57, note 102*

de l'usage eckhartien de la physique aristotélicienne, c'est-à-dire d'un certain hylémorphisme en tant qu'il se rapporte à l'engendrement, et de l'idée de l'atemporalité de l'instant.

Cette partie de notre travail doit trouver un point de départ naturel dans le commentaire à l'épisode des noces de Cana, un verset qui s'avère d'une importance capitale pour comprendre la manière dont la béatitude, en tant qu'elle est le fruit de la Naissance du Fils, peut être interprétée en termes de *generatio*<sup>93</sup>. Nous chercherons donc à montrer que la Naissance du Fils dont parlent les sermons, cette béatitude « immanente » sur laquelle repose la lecture mystique de Maître Eckhart, est à comprendre comme émergence atemporelle du principe formel qu'est l'image christique – image du Père – dans le passif récepteur qu'est l'âme subjectée.

L'union de l'âme et de Dieu est à la fois nuptiale, et intellectuelle ou ontologique, comme l'ont observé ceux qui, le mettant en rapport avec les courants mystiques de son temps, placent Maître Eckhart au carrefour de la *Minnemystik* ou *Nonnenmystik*<sup>94</sup> et de la *Wesenmystik*<sup>95</sup>.

L'absence d'opposition, pour Eckhart, entre les cadres conceptuels de ce que l'historiographie a appelé la « mystique de l'amour » et la « mystique de l'être », et celui de la (méta-)physique en tant qu'elle s'emploie à penser la *generatio*, la naissance des étants, apparaît tout particulièrement à la lecture du commentaire de l'épisode des noces de Cana. Les §285-293 de l'*Expositio in Iohannem* décrivent en effet les trois types d'unions possibles :

1. Union corporelle
2. Union de Dieu et de la nature humaine
3. Union de Dieu et de l'âme humaine

L'analogie entre ces trois types d'unions repose sur le recours, dans les trois cas, à la relation existant entre un principe actif et un principe passif unis dans l'acte d'être : toute union, quel que soit le lieu où elle prend place au sein de l'*ordo rerum*, s'analyse en termes d'unité dans l'acte d'être de l'actif et du passif ; toute union a de plus pour fin l'engendrement d'une image exprimant la totalité de l'être du principe actif en question. Les unions matérielles produisent un troisième

---

<sup>93</sup> Si Jn 2,1 est peu voire pas cité ou commenté dans le corpus eckhartien, il peut néanmoins être inscrit dans le réseau de la *generatio* : de fait, il est fait usage dans le commentaire de ce verset, d'une autorité d'Augustin (*De trinitate* IV.xx.28) qui s'inscrit pour nous au sein de ce réseau; de même, la notion de *plenitudo temporis*, que nous lions à ce rapport entre la fin et le mouvement qui la précède (en l'occurrence, entre le temps et l'instant) est employée au §293 et rapportée au verset de 4,4 de l'Épître aux Galates.

<sup>94</sup> ZUM BRUNN, É., « Un homme qui pâtit Dieu » in *Voici Maître Eckhart*, Paris, Jérôme Millon, 1998, p.278

<sup>95</sup> BEYER DE RYKE, B., *Maître Eckhart, une mystique du détachement*, p.51 *sqq.* Pour la critique de cette distinction entre deux types de mystique : de LIBERA, Alain, *Penser au Moyen Âge*, Paris, Seuil, 1991, p.299 *sqq.*

terme qu'est le composé, là où les unions intellectuelles voient l'effacement complet du principe passif devant l'acte qu'il reçoit. Tout engendrement, toute naissance, est naissance par référence à la Naissance du Fils, toute union, se pense par conséquent sur le même modèle, l'union naturelle apparaissant comme le reflet de l'union intellectuelle.

C'est pourquoi les unions matrimoniales des patriarches anciens préfiguraient selon Eckhart l'union de l'âme et de Dieu, laquelle s'exprime analogiquement jusque dans l'union maritale de l'homme et de la femme : « [...] les unions conjugales des patriarches ou des pères anciens <pré>figuraient la conjonction (*coniunctio*) de l'âme avec Dieu ou la Sagesse divine, et que la fécondité de l'âme <unie> avec Dieu est plus grande que quelque fécondité de la chair<sup>96</sup>. » Malgré son statut dégradé et sa matérialité, l'union charnelle reflète ainsi cette complémentarité essentielle du passif (féminin) et de l'actif (masculin), principes expliquant la totalité de l'*ordo naturae*<sup>97</sup>.

Ce que nous chercherons à montrer ici est que l'union est toujours à penser à travers le prisme de la complémentarité acte/puissance, et ce malgré l'importance de la théologie trinitaire et de l'anthropologie augustinienne dans le développement de la théologie eckhartienne. L'union, avant tout, est union d'une matière et d'une forme – d'un principe passif et d'un principe actif, d'un *inférieur* et d'un *supérieur*, lesquels, en tant qu'ils sont unis, ne sont qu'un seul acte, un seul être, une seule vie.

Les trois types de noces recensés, nous dit Eckhart, se distinguent les uns des autres par la nature des principes actif et passif qui y sont unis. Dans l'union corporelle, les deux principes sont « de ce monde<sup>98</sup> » ; dans l'union entre Dieu et la nature humaine, le père n'est pas de ce monde, alors que la mère – ici : l'essence humaine prise en ce qui la distingue des autres essences – est de ce monde<sup>99</sup> en un sens qu'il convient de clarifier; dans l'union entre Dieu et l'âme dés-individuée, aucun des principes unis n'appartient à ce monde<sup>100</sup>. Seuls les deux derniers types d'union nous intéresseront ici puisque Eckhart lui-même ne s'intéresse, en ce lieu textuel<sup>101</sup>, qu'à ceux-ci.

---

<sup>96</sup> *In Gen.* II §189 : « [...] coniugia patriarcharum sive antiquorum patrum figurabant coniunctionem animae cum deo sive sapientia divina et quod maior est fecunditas animae cum deo qualibet fecunditate carnis. » (*LW I*, p.661)

<sup>97</sup> *In Gen.* II §21 : « [...] totum universum creatum a deo in duo distinguitur principia, scilicet activum et passivum. » (*LW I*, p.491)

<sup>98</sup> *In Ioh.* §286 : « [...] istae habent patrem et matrem in hoc mundo. » (*LW III*, p.239)

<sup>99</sup> *Ibid.* : [...] istae habent patrem in caelo, sed matrem in hoc mundo. »

<sup>100</sup> *Ibid.* : « Ista nuptiae non habent patrem nec matrem in hoc mundo [...] »

<sup>101</sup> De longs développements sont consacrés *in Sapientiam* à la génération, considérée du point de vue physique – bien qu'il faille souligner que tout développement à ce sujet est également pertinent au sujet de la *generatio* spirituelle. On expliquera probablement que l'intérêt de l'*Expositio sancti Evangelii secundum Iohannem* pour la génération soit

Deux observations principales (dont la seconde se décline en cinq points) sont faites au sujet des noces entre Dieu et la nature humaine. La première est que le verbe (*deus verbum*) a assumé la nature humaine « pour enseigner que nous pouvons devenir fils de Dieu » (*ut doceret nos posse fieri filios dei*<sup>102</sup>). Ancrée dans la lecture de Jean – de son Évangile et de sa première épître – et d’Augustin<sup>103</sup>, cette affirmation fonde la doctrine eckhartienne de la béatitude – doctrine dont le concept central est ce motif de la déification de l’homme, dont le lecteur contemporain pourrait être tenté de voir la source chez le Pseudo-Denys ou, de manière générale, dans une pensée « helléno-patristique » plus ou moins licite dans la théologie latine du XIII<sup>e</sup> siècle<sup>104</sup>.

Plutôt, le motif de la déification de l’homme nous apparaît ici et, en général, dans le commentaire à l’Évangile de Jean, fondé sur l’autorité de la Révélation elle-même, et véhiculé par Augustin. Pour Eckhart, comme nous l’avons déjà vu, toute proposition de la théologie ou de la philosophie trouve la raison de sa vérité dans la parole de Dieu elle-même; c’est, en définitive, par son ancrage dans le texte biblique qu’une affirmation est vraie. Le Fils, exprimant cette parole – la vérité de cette parole – en est le porteur ici-bas, celui qui l’enseigne, la communique aux hommes. La prédication christique a donc cet effet, ce pouvoir, partageant aux hommes la voie leur permettant l’ascension à la divinité. Si nous ne nions pas l’importance que peut avoir le cadre exégétique origénien (mis en lumière par Boncour) dans la construction de la théologie eckhartienne, il nous semble en revanche à toutes fins pratiques impossible de retracer une « origine » fondamentale du motif de la Naissance sans trouver en définitive dans la tradition biblique elle-même son fondement le plus sûr.

---

centré sur son acception intellectuelle par le fait que l’Évangile selon Jean texte du nouveau testament, présente pour Maître Eckhart un sens principalement métaphysique – là où le livre de la Sagesse et les autres livres de la Bible commentés par le Thuringien (Genèse, Exode, Ecclésiastique) s’inscrivent dans l’Ancien Testament et doivent être lus comme des textes dont les vérités sont principalement d’ordre physique.

<sup>102</sup> §288, p.240

<sup>103</sup> *De trinitate* XIII xix.24 : « [...] dans les choses nées du temps, la grâce la plus élevée est que l’homme a été conjoint à Dieu dans l’unité d’une personne [...] » (« In rebus enim per tempus ortis, illa summa gratia est, quod homo in unitate personae conjunctus est Deo » (BA 16, p.334))

<sup>104</sup> « [...] Eckhart semble renouer avec le christianisme des origines en envisageant le thème de la naissance de Dieu dans la dimension qui était celle d’Origène : cette naissance est *notre* naissance, celle de notre être intérieur véritable constitué par l’image de Dieu. Ce n’est qu’à partir de son déploiement qu’une anthropologie et une ontologie de la création peuvent être pensées [...] L’appui sur Origène permet à Eckhart de penser ce lien d’essence entre la thèse d’une image inamissible de Dieu en l’âme et celle de la naissance du Verbe. » (BONCOUR, É., *Maître Eckhart lecteur d’Origène. Sources, exégèse, anthropologie, théogénésie*, Paris, Vrin, 2019, p.19-21) ; voir également : VANNIER, M.-A. (dir.), *Maître Eckhart : lecteur des Pères Grecs*, Paris, Beauchesne, 2020

La seconde observation est celle, récurrente dans le commentaire à l'Évangile de Jean et certains des sermons latins et allemands, selon laquelle, dans sa venue, le Christ a assumé non pas la personne humaine mais la nature humaine. D'une part, cette observation doit être interprétée comme signifiant que ce qui constitue l'individualité, la personnalité humaine n'était pas partie intégrante de la nature humaine du Christ. La personne, en effet, est nécessairement un étant déterminé :

Ce qui est tien, est ce qui t'est propre, et qui n'appartient à personne d'autre. En effet, « les domestiques d'un homme sont ses ennemis », Mathieu 10[36]. En effet, autant quelque chose est domestique, c'est-à-dire propre à quelqu'un, autant cette chose sera ennemie de l'Homme. Retire, <ce qui t'est propre>, parce que la personne est ceci ou cela. Aime ce qui est l'Homme, ce qui est commun<sup>105</sup>.

L'être-tel-ou-tel s'oppose par sa détermination à la généralité de l'espèce et de l'être même : il est marqué par l'individuation, qui est une certaine négation de la parfaite indétermination de l'être, et de l'universalité de l'espèce. Ici prend tout son sens l'impératif du détachement et de la mort de l'esprit<sup>106</sup> : le retournement de l'âme sur elle-même est une fuite hors du monde – hors du temps – par laquelle est fuie l'individualité elle-même, en tant qu'elle éloigne de l'absolu divin tout autant que l'amour des choses créées. Repli et *conversio* sur soi-même, sur l'atemporel et l'incréé en soi, le détachement est une dés-individuation, une dématérialisation de l'âme, et par conséquent un processus de dépersonnalisation de l'homme. Dans ce processus, je me perds pour devenir Je<sup>107</sup> – devenir ce Je d'Exode 3,14 qui ne marque plus l'individualité imparfaite des choses nombrées, mais plutôt l'indétermination libre de l'absolue pureté de l'être contenant en une unité parfaite la totalité de ce qui est.

---

<sup>105</sup> *Proc. Col. II* §72: « Tuum est quod tibi proprium est, nullius alterius. « Inimici enim hominis domestici eius », Matth. 10. Quanto enim quid magis est domesticum sive proprium, tanto plus est homini inimicum. Tolle <quod tuum est>, quia persona est haec aut haec. Ama, quia homo est, quod commune est. » (*LW V*, p.336)

<sup>106</sup> *Sermo LVII,1* §486: « En effet, celui qui veut être parfaitement suspendu aux réalités divines doit mourir à ce siècle [...] » (*Qui enim perfecte ad divina vult suspendi, debet huic saeculo mori*) (*LW IV*, p.401)

<sup>107</sup> *Sermon allemand 108* : « Dans ce même être de Dieu où Dieu est au-dessus de l'être et au-dessus de la distinction, j'étais moi-même, je me voulais moi-même, je me connaissais moi-même pour faire cet homme que je suis. C'est pourquoi je suis cause de moi-même selon mon être qui est éternel, et non pas selon un devenir qui est temporel. C'est pourquoi je suis non né et selon mon mode non né, je ne puis jamais mourir. Selon mon mode non né, j'ai été éternellement et je suis maintenant et je dois demeurer éternellement. » (Trad. Mangin, p.651); *Pr. 52* : « [...] wan in dem selben wesene gotes, dâ got ist obe wesene und ob onderscheide, dâ was ich selbe, dâ wolte ich mich selben bekante mich selben ze machenne disen menschen. Her umbe sô bin ich mîn selbes sache nâch mînem wesene, daz êwic ist, und niht nâch mînem gewerdenne, daz zîtlich ist. Und her umbe sô bin ich ungeboren, und nâch mîner ungeborenen wîse sô enmac ich niemer ersterben. Nâch mîner ungeborenen wîse sô bin ich êwicliche gewesen und bin nû und sol êwicliche blîben. » (*DW II*, pp.502-503)

Eckhart note par ailleurs, dans sa réponse à la seconde série d'accusations du procès colonais, que dans l'Incarnation est assumée la nature humaine, plutôt que la personne, puisque c'est le péché originel qui est visé par l'Incarnation, non le « péché actuel » (*peccatum actualis*), péché d'une volonté libre choisissant de mener une action contraire à la loi divine, et qui « dégrade » (*vitit*) la personne individuelle<sup>108</sup>. Le péché originel dégrade la nature humaine tout entière, cette nature que l'on a définie comme « image » de Dieu.

D'autre part, cette universalité de la nature humaine dans le Christ a pour conséquence une participation universelle de manière égale et univoque de l'espèce humaine à la Grâce d'adoption. L'homme qui se nie lui-même devient ainsi l'Homme.

Les troisième, quatrième et cinquième observations (§290-291) ont trait à la *lex nova* : la négation de soi, nous rappellent-elles, est l'impératif moral découlant du commandement christique – lui-même nécessaire à l'ascension de l'homme au statut de fils de Dieu. Se nier soi-même, *abnegare proprium*<sup>109</sup>, c'est s'élever au tout, à l'unité, à l'égalité sans distinction et donc pouvoir aimer l'autre comme soi-même. De même, celui qui souhaite réellement obéir au commandement christique doit placer Dieu au-delà de lui-même et au-delà de toutes choses, n'aimant toutes choses qu'en Dieu et Dieu seul en toutes choses, comme nous l'avons déjà mentionné. À un tel individu, les commandements n'apparaissent pas comme un « joug<sup>110</sup> » lourd imposé de l'extérieur, mais comme une « douce disposition<sup>111</sup> » s'imposant intérieurement.

Le troisième type de noces – celui n'ayant ni père ni mère ici-bas – a lieu entre l'âme entièrement dépouillée – celle qui « méprise le monde<sup>112</sup> » – et Dieu lui-même, de manière aussi immédiate que l'union de la forme et la matière, entre lesquelles n'intervient aucun milieu. Pour nous, le commentaire eckhartien a ici pour intérêt principal d'aborder la notion de *plenitudo temporis*, empruntée à l'épître aux Galates<sup>113</sup>. La « plénitude » est le propre de ce qui est « pur » au sens de la *puritas essendi*, cette « saturation d'être » caractérisant l'être divin<sup>114</sup> : ce qui est « plein » est ce

---

<sup>108</sup> *Proc. Col.* II §70, *LW V*, p.335

<sup>109</sup> *LW III*, p.242

<sup>110</sup> *In Ioh.* §291, *LW III*, p.243

<sup>111</sup> *Sg* 8,1

<sup>112</sup> *In Ioh.* §292: « Debet enim homo transire omne mutabile et creatum contemnendo, ut dignus sit istarum nuptiarum. » (*LW III*, p.244)

<sup>113</sup> *Gal.* 4,4: « At ubi venit plenitudo temporis, misit Deus Filium suum factum ex muliere, factum sub lege »

<sup>114</sup> *In Ex.* §74



qui transcende par saturation essentielle. Le temps accompli est celui qui n'a plus cours, celui qui a atteint sa fin et échappe à la continuité; c'est ce que nous apprend le sermon allemand 76, qui commente Lc 1 (*Impletum est tempus Elizabeth*) : « Lorsque le temps fut accompli, la grâce naquit. Quand le temps est-il accompli? Quand il n'y a plus de temps. Pour celui qui, dans le temps, a mis son cœur dans l'éternité, en qui toutes choses temporelles sont mortes, c'est la plénitude du temps<sup>115</sup>. »

De fait, la béatitude, qui a lieu en dehors du temps, ne se contente pas, on l'aura deviné, de nier le temps comme quelque chose qui n'entreprendrait aucun rapport avec lui : la béatitude nie le temps comme la fin nie le mouvement – comme l'instant nie le temps. La *plenitudo temporis* dont il est question ici et – cela n'est pas anodin – dans le commentaire de Jn 8,35 (autre verset d'une importance considérable pour le réseau conceptuel de la *generatio*<sup>116</sup>) est le « lieu » dans lequel est envoyé le Fils : le Fils apparaît lorsque le temps est accompli. Le temps, encore une fois, est ici celui de la « gestation », celui des changements préparatoires<sup>117</sup> qui disposent à la venue de la nouvelle forme dans la matière :

Deuxièmement, il faut noter que toute action dans la nature, puisqu'elle est un flux et un milieu entre la forme de ce qui génère et <celle> de ce qui est généré, n'est pas père et n'est pas encore Fils, mais de par sa nature sert au Fils, à ce qu'il soit : l'altération se fait dans le mouvement et le temps et le travail, captive et détenue par les contraires du passif résistant; elle n'agit pas encore librement, mais en agissant, elle pâtit. Or, les passions ne demeurent pas fixées dans le sujet, mais elles passent (*transeunt*) jusqu'à ce que ne soit retiré ce qui est servile, ce qui est imparfait, ce qui relève du temps, et que ne soit généré le Fils; Galates 4[4] : « Là où vient la plénitude du temps, Dieu envoie son Fils »; et Luc. 2 : « Le temps de ce qui doit être engendré était rempli et le fils avait été généré. » Alors la passion, qui ne demeure pas dans le sujet, cède le pas, <et lui> succède la qualité passible qui demeure dans le sujet, inhère, qui est héritière et fils, selon l'Épître aux Galates 4[4]<sup>118</sup>.

Le concept de *plenitudo temporis* révèle une conception précise de l'éternité – conception permettant à Eckhart de penser simultanément la transcendance et l'immanence de la béatitude :

<sup>115</sup> trad. Mangin, p.468 (*Pr.* 11 : « Dô diu zît vol was, dô wart geboren gnâde. Wenne ist vüellede der zît? Sô der zît niemê enist. Swer in der zît sîn herze gesast hât in êwcheit und in dem alliu zîtlichiu dinc tôt sint, daz ist vüellede der zît. » (*DWI*, pp.177-178))

<sup>116</sup> Jn 8,35 : « Servus autem non manet in domo in aeternum: filius autem manet in aeternum. »

<sup>117</sup> *In Ioh.* §206 : « Ubi nota quod dispositio sive praeparatio passivorum propria est nudum esse. » (*LW IV*, p.191)

<sup>118</sup> *In Ioh.* §474 : « Secundo notandum quod actio uniuscuiusque in natura, cum sit fluxus et medium inter formam gignentis et geniti, pater non est nec filius adhuc est, sed ex sui natura servit filio, ut sit : alteratio est cum motu et tempore et labore, captivatur et detinetur contrariis passivi repugnantis, nondum agit libere, sed agendo repatitur; passionibus autem non manent in subiecto fixae, sed transeunt, quousque tollatur quod servile est, quod imperfectum est, temporis est, et generetur filius, Gal. 4 : « ubi venit plenitudo temporis, misit deus filium suum »; et Luc. 2 : « impletum est tempus pariendi et peperit filium ». Tunc cedit passio quae non manet in subiecto, succedit passibilis qualitas quae manet in subiecto, haeret, haeres est et filius, Gal. 4. » (*LW III*, pp.406-407)

est éternel, pour le Thuringien, ce qui « ne trouve aucun terme dans cette vie<sup>119</sup> ». Il faut ici souligner qu'Eckhart emploie certainement « terme » en tous les sens possibles : est éternel ce qui ne connaîtra pas de fin dans le temps mais, également, ce qui ne trouve pas sa fin – la fin de son action – dans le temps et la création, ce qui ne trouve sa fin qu'en Dieu lui-même – ce qui « vit en toutes choses<sup>120</sup> ». Ainsi, « éternel » est pour Eckhart synonyme de la *lex nova* : ce qui est éternel est ce qui place toutes choses sur un pied d'égalité, en Dieu.

La pensée eckhartienne est une « mystique de l'excès », selon l'expression de S. Breton<sup>121</sup> ; nous dirons plutôt qu'il s'agit d'une métaphysique de la saturation. Dans la saturation du temps se trouve l'éternité, sa perfection/négation; dans la saturation du mouvement se trouve l'immobilité; dans la saturation de l'être se trouve Dieu et dans la saturation des vertus se trouve l'union de l'âme et de Dieu permise par la naissance.

### 5.2.1. La passion de la pensée

La béatitude réside dans le fait d'être uni à Dieu<sup>122</sup>; or, une telle union ne peut se faire que dans l'acte de connaître, dans le fait de connaître Dieu, Dieu seul<sup>123</sup>, immédiatement<sup>124</sup> et à l'exclusion de toute réalité lui étant inférieure<sup>125</sup> (y compris l'âme elle-même qui, en première intention, ne se

<sup>119</sup> *Sermo* LV,4 §556 : « [...] anima vivit aeternaliter, quando nullum habet terminum in vita, non solum durationis, scilicet semper, sed nec terminum habet restrictionis, scilicet ubique, in omnibus vivendo. Sicut enim modo in omnibus amat deum, sic tunc in omnibus vivit deo. » (*LW* IV, p.465)

<sup>120</sup> *Loc.cit.*

<sup>121</sup> *Deux mystiques de l'excès : J.-J. Surin et Maître Eckhart*, Paris, Cerf, 1985

<sup>122</sup> *In Ioh.* §345 : « [...] beatum est uniri deo. » (*LW* III, p.293)

<sup>123</sup> Jn. 17,3 : « Haec est vita aeterna, ut cognoscant te solum verum deum et quem misisti Iesum Christum. »

<sup>124</sup> *In Ioh.* §375 : « Or, cela semble s'opposer à ce qui est dit en Ecclésiastique 24[,29] : « ceux qui me boivent ont encore soif ». Ainsi, il faut savoir que l'appétit est marqué par quelque mouvement vers son objet appétible, ce qui <en fait> un désir de ce qui n'a pas encore été acquis; et c'est en rapport avec cela qu'il est dit ici que celui qui boit *n'a pas soif dans l'éternité*. Or, il y a aussi un certain mouvement de l'appétit non plus vers l'appétible, mais <mû> par cela même en quoi consiste la béatitude et la pleine satiété, où, sans interruption, l'objet meut l'appétit, s'engendrant lui-même <en lui>, se répandant en lui, toujours engendrant, toujours engendré [...] » (« Sed videtur obstare quod Eccli. 24 dicitur : « qui bibunt me adhuc sitiunt ». Sciendum igitur quod appetitus habet motum quendam ad appetibile obiectum suum, qui est desiderium proprie nondum adepti, et quantum ad hoc dicitur hic quod bibens *non sitiet in aeternum*. Est autem et motus quidam appetitus non iam ad appetibile, sed ab ipso, in quo consistit beatitudo et plena satietas, quo sine intermissione obiectum movet appetitum gignens se ipsum infundens se illi semper gignens, semper genitum [...] » (*LW* III, p.319))

<sup>125</sup> *In Ioh.* §487 : « De même que la vie éternelle est de connaître Dieu seul, selon <ce qui est dit> plus bas, au chapitre dix-sept <verset trois>, de même, c'est aussi de n'entendre que Dieu seul, d'être sourd à tout créé. » (« Sicut vita aeterna est cognoscere solum deum, infra decimo septimo, sic et audire solum deum, surdum esse omni creato [...] » (*LW* III, p.420)). On remarquera que la surdité ici évoquée – le fait de ne pas entendre les créatures – rejoint le thème du silence, lui-même associé à celui du repos : *cum enim quietum silentium conteneret omnia* (Sg. 18,14). L'âme béate est celle qui fait taire le créé et donc celle qui se trouve dans le repos silencieux de l'être divin.

connaît pas comme autre que Dieu lui-même dans l'acte qui l'unit à lui<sup>126</sup>) : « [...] la béatitude, puisqu'elle est vie éternelle, consiste, à proprement parler, dans l'intellection ou la connaissance de Dieu par essence, selon ce verset de Jean 17[3] : « cela est la vie éternelle, qu'ils te connaissent, seul vrai Dieu. »<sup>127</sup> »

La doctrine eckartienne fait de l'âme béate un principe passif, un principe « féminin » uni au masculin, à l'actif divin. L'union est « une réception<sup>128</sup> », un « pâtir<sup>129</sup> » qui s'effectue « activement en Dieu et passivement en l'âme<sup>130</sup> » – activement dans son objet et passivement dans son sujet. De fait, la grâce est vie de l'âme<sup>131</sup> et se présente en elle de manière formelle : le rapport de l'âme juste à Dieu est comparable voire identique à celui du corps à l'âme<sup>132</sup> puisque Dieu est principe de vie, de mouvement, fin, forme et principe d'être pour l'âme.

La béatitude est donc un pâtir : l'âme béate « souffre Dieu » mais cette souffrance et cette passion diffèrent des passions temporelles qui éloignent de Dieu<sup>133</sup>. La béatitude, nous dit le sermon

---

<sup>126</sup> *In Ioh.* §563 : « Deuxièmement, il faut savoir qu'on distingue deux récompenses des bienheureux, à savoir <la récompense> essentielle et <la récompense> accidentelle. La récompense essentielle consiste en la connaissance de la divinité, tandis que <la récompense> accidentelle consiste en la connaissance des créatures, selon ce verset, plus bas, au chapitre dix-sept : « cela est la vie éternelle, qu'ils te connaissent, seul vrai Dieu », en rapport avec la première, « et celui que tu as envoyé, Jésus Christ », en rapport avec la seconde. » (« Secundo notandum quod beatorum distinguitur duplex praemium, essentielle scilicet et accidentale. Praemium essentielle consistit in cognitione divinitatis, accidentale vero in cognitione creaturarum, secundum illud infra decimo septimo: « haec est vita aeterna, ut cognoscant te solum verum deum », quantum ad primum, « et quem misisti, Iesum Christum », quantum ad secundum. » (*LW III*, p.491)); *In Ioh.* §679 : « Il ressort de ce qui a été dit que la beatitudo n'est pas dans l'acte réfléchi, par lequel l'homme se sait connaître Dieu » (« Patet ex praemissis quod beatitudo non est in actu reflexo, quo scilicet homo beatus intelligit sive cognoscit se deum cognoscere. » (*LW III*, p.594)); *VEM* : « Je dis : Quand l'homme, l'âme, l'esprit contemple Dieu, il se sait et se reconnaît aussi comme connaissant, c'est-à-dire : il reconnaît qu'il contemple et reconnaît Dieu [...] S'il est vrai que, sans cela, l'âme ne serait pas bienheureuse, la béatitude, c'est que l'âme contemple Dieu sans voile. » (trad. Mangin, p.821; « Ich spriche: sô der mensche, diu sêle, der geist schouwet got, sô weiz er ouch und bekennet sich bekennende, daz ist: er bekennet, daz er schouwet und bekennet got [...] Aleine ist daz wâr, daz diu sêle âne daz doch niht sælicheit ane geliget, daz ist, sô diu sêle schouwot got blôz. » (*DW V*, p.116-))

<sup>127</sup> *In Gen.* II §83 : « [...] beatitudo, cum sit vita aeterna, proprie consistit in intellectu sive in cognitione dei per essentiam, secundum illud Ioh. 17 : « haec est vita aeterna, ut cognoscant te solum verum deum. » (*LW I*, p.545)

<sup>128</sup> *Sermo XI*,1 §112 : « Beatitudo siquidem consistit in receptione [...] » (*LW IV*, p.105)

<sup>129</sup> *Sermo XI*,2 §117, *LW IV*, p.110

<sup>130</sup> *Sermo IX* §100 : « Quae gloria sive beatitudo consistit in uno eodem active in deo, passive in anima [...] » (*LW IV*, p.95)

<sup>131</sup> *Sermo XVII*,4 §172 : « [...] peccatum separat a deo, qui est vita animae, sicut anima vita corporis. » (*LW IV*, p.163); *In Sap.* §46 : « [...] iustus in manu dei est, quia operatur cum deo et deus cum ipso, sicut corpus cum anima adeo unum et idem opus operantur [...] » (*LW II*, p.371)

<sup>132</sup> *Sermo XVII*,6 §179 : « Nota : gratia est vita formaliter. » (*LW IV*, p.167)

<sup>133</sup> *Sermo LIV* §525 : « Troisièmement, parce que la crainte est une passion dans l'appétit sensible, tandis que l'oeuvre parfaite <a lieu> dans la région intellectuelle. De cette région, dis l'éminence, et combien efficace est sa lumière, combien elle est inaccessible à la matière, sans mélange, n'ayant rien en commun avec rien et ainsi capable de Dieu, qui n'est rien de terminé mais est éternel, en-dehors des termes. » (« Tertio, quia timor passio est in appetitu sensitivo, opus autem perfectum in regione intellectuali. Cuius regionis dic eminentiam, quomodo efficax eius lumen, quomodo

XI, « consiste en une réception, de la même manière que tout inférieur se rapporte passivement à son supérieur<sup>134</sup> ». L'âme et sa passivité agissent, pour Eckhart, comme sujet de la grâce :

Le premier est que Platon a démontré que l'âme est immortelle de par ce qu'elle est réceptive ou sujet de la sagesse immortelle; et Augustin dit que l'âme « est image de Dieu de par ce qu'elle est capable de lui ». Et c'est cela qui est dit ici : « te connaître », et à la suite : « est la racine de l'immortalité ». La deuxième chose à noter est qu'il est dit en Jean 17[3] : « cela est la vie éternelle, qu'ils te connaissent<sup>135</sup>. »

L'emploi du terme *subiectum* ici n'est pas anodin; comme le souligne J. Devriendt, si le terme *subietum* s'entend dans l'œuvre eckhartienne en plusieurs sens, l'un de ses sens principaux demeure celui de « soumis à<sup>136</sup> ». Le *subiectum* est dans ce contexte un principe passif – « nu et indistinct<sup>137</sup> » – subjecté à un principe qui lui est supérieur. Son indéterminité semblable à celle de la matière première le dispose à recevoir la forme de son supérieur. Est donc sujet ce qui, vide et dé-déterminé, entre en relation avec un principe eu égard auquel il joue un rôle passif : ce qui se tient « subjecté » a un principe supérieur et donc se tient individué par sa seule passivité, réceptivité, nudité – une individuation qui, en l'occurrence, ne marque pas une distinction d'essence.

L'union à laquelle parvient l'âme détachée est permise par un processus de sujétion qui est, cependant, à entendre différemment de celui qui marque l'existence du *servus* :

Si donc le juste, qui ne sert que Dieu seul, est subjecté à Dieu, il s'est subjecté les autres choses; il ne peinera donc pas. En effet, ce qui est subjecté ne résiste pas, et cela n'est pas servi, mais cela sert; cela, en effet, est serviteur, est personne de sujétion<sup>138</sup>.

La figure du *servus* abordée plus haut, celle de l'homme temporel obéissant à la *lex vetus*, correspond donc comme nous l'avions évoqué à celle d'un homme engagé dans les *temporalia*;

---

immateriabilis, impermixta, nulli habens quid commune et sic dei capax, qui nihil est teminatum, sed aeternus, extra terminos. » (LW IV, pp.443-444)).

<sup>134</sup> §112 : « Beatitudo siquidem consistit in receptione sicut omne inferius se habet passive ad superius. »

<sup>135</sup> *In Sap.* §261-262: « Primum est quod Plato probat animam immortalem eo quod erat susceptiva et subiectum sapientiae immortalis, et Augustinus dicit quod anima « eo imago dei est, quo capax est eius ». Et hoc est quod hic dicitur: *nosse te* et sequitur: *radix est immortalitatis*. Secundum notandum quod Ioh. 17 dicitur : « haec est vita aeterna, ut cognoscant te. » » (LW II, p.595); *In Sap.* §95: « Ad hoc facit quod Plato probat animam eo esse immortalem, quod capax est et subiectum sapientiae. » (LW II, p.429).

<sup>136</sup> « Les questions posées par le lexique latin utilisé par Eckhart dans les thématiques du sujet, de l'intellect et de l'image » in M.-A. VANNIER (dir.), *Intellect, sujet et image chez Eckhart et Nicolas de Cues*, Paris, Cerf, p.39

<sup>137</sup> *In Ioh.* §396 (LW III, p.337)

<sup>138</sup> *In Ioh.* §459 : « Si ergo iustus, qui soli deo servit, subiectus est deo, subiecta habet caetera; non ergo laborabit. Non enim resistit quod subiectum est nec ipsi servitur, sed ipsum servit; servus enim est, persona subiectionis est. » (LW III, p.393)

même homme de bien, l'homme engagé dans le temps demeure servile, le bien étant l'un des « voiles<sup>139</sup> » de l'être pur – voiles dont il se pare pour interagir, à titre de fin, avec la créature. L'âme subjectée à Dieu seul ne se soumet pas au temps, au monde, ni même au bien qui est la fin de ce monde mobile et temporel; l'âme subjectée à Dieu trouve une fin surpassant toute temporalité – toute « finalité finie<sup>140</sup> » –, une fin éternelle, qui *est* au sens le plus plein.

La sujétion à Dieu marque donc un passage à l'état de sujet, de matière première, vide.

Pour reprendre le motif du sermon allemand 81<sup>141</sup>, on dira que l'âme se fait vierge et, de vierge, devient instantanément (dans l'instant) femme, portant fruit, permettant cet engendrement du Fils en elle et dans le *nunc aeternitatis* où procède toujours la Trinité. Si l'âme peut, donc, se faire

---

<sup>139</sup> *Proc. Col.* II §122 : « [...] Dieu pénètre l'intellect sous la raison et le voile du vrai, tandis qu'il pénètre dans la volonté sous la raison et le voile du bien; or, il pénètre et habite dans l'essence même, nue, de l'âme par son essence même, nue, qui « est au-delà de tout nom ». Cette <première> non plus n'a pas de nom propre et est plus élevée que l'intellect et la volonté, en tant qu'essence de ses puissances. Et elle est ce petit château que pénétra Jésus quant à l'être plutôt que quant à l'opération, conférant à l'âme un être divin et déiforme par la grâce, qui par essence a aussi en vue l'être, selon ce verset : « par la grâce de Dieu, je suis ce que je suis ». Et c'est certainement, au sens moral, ce qui enseigne à celui qui veut être véritablement disciple du Christ, que l'homme <doit> renoncer à toutes choses et se dénuder, devenir pauvre, n'avoir aucun amour des choses terrestres, aimer Dieu sans mode et sans quelque propriété incluant le mode. » (« [...] deus sub ratione et velamine veri ingreditur intellectum, sub ratione vero et velamine boni ingreditur voluntatem, per essentiam autem nudam, quae « est supra omne nomen », ingreditur et illabitur ipsi nudae essentiae animae. Quae et ipsa nomen proprium non habet et altior est quam intellectus et voluntas, utpote essentia suis potentiis. Et ipsa est castellum quod Iesus ingreditur quantum ad esse potius quam quantum ad operari, conferens animae esse divinum et deiforme per gratiam, quae per essentiam respicit et esse, secundum illud : « gratia dei sum id quod sum ». Et hoc quidem morale est, docens hominem renuntiare omnibus et denudari, pauperem fieri, nihil habere amoris terrenorum, qui vere vult esse discipulus Christi, amare deum sine modo et qualibet proprietate includente modum. » (*LW V*, pp.347-348))

<sup>140</sup> *Sermo LV,4* §555 : « Donc, garder son âme en Dieu, qui est la vie éternelle, en tant qu'il est au-delà des termes du temps, de la matière, de l'essence, c'est la garder de manière à ce qu'elle se dévoile et se diffuse en Dieu [...] » (« Anima ergo custodire in deum, qui est vita aeterna, utpote extra terminos temporis, materiae, essentiae, est ipsam custodire, ut se in deum exserat, diffundat [...] » (*LW IV*, pp.464-465))

<sup>141</sup> « Je dis de plus : Que l'être humain soit vierge, cela ne lui enlève absolument rien de toutes les œuvres qu'il a jamais accomplies ; tout cela le laisse virginal et libre sans aucun obstacle à l'égard de la suprême vérité, de même que Jésus est dégagé, libre et virginal en lui-même. Les maîtres disent que seuls des êtres semblables sont capables d'union ; c'est pourquoi l'être humain doit être intact et vierge s'il doit accueillir Jésus virginal. Or notez-le et soyez attentifs ! Si l'être humain était toujours vierge, il ne produirait aucun fruit. Pour qu'il soit fécond, il est nécessaire qu'il soit femme. « Femme » est le mot le plus noble que l'on puisse attribuer à l'âme, bien plus noble que vierge. Que l'être humain accueille Dieu en soi, c'est bien, et dans cet accueil, il est vierge. Mais que Dieu devienne en lui fécond, c'est mieux, car la fécondité du don est seule la reconnaissance pour le don et alors l'esprit est femme dans la reconnaissance qui, à son tour, enfante Jésus en retour dans le cœur paternel de Dieu. » (trad. Mangin, p.496); *Predigt 2* : « Ich spriche aber : daz der mensche ist juncvrouwe, daz enbenimet im nihtes niht von allen den werken, diu werken, diu er ie getete; des stât er megetlich und vrî âne alle hindernisse der obersten wârheit, als Jésus ledic und vrî ist und megetlich in im selber. Als die meister sprechent, daz glîch und glîch aleine ein sache ist der einunge, her umbe sô muoz der mensche maget sîn, juncvrouwe, diu den megetlichen Jêsum enpfâhen sol. Nû merket und sehet mit vlîze! Daz nû der mensche iemer mê juncvrouwe wære, sô enkæme keine vrucht von im. Sol er vruchtbare werden, sô muoz daz von nôt sîn, daz er ein wîp sî. Wîp ist daz edelste wort, daz man der sêle zuo gesprechen mac, und ist vil edeler dan juncvrouwe. Daz der mensche got enpfâhet in im, daz ist guot, und in der enpfenclicheit ist er maget. Daz aber got vruchtbarlich in im werde, daz ist bezze; wan vruchtbarkeit der gâbe daz ist aleine dankbarkeit der gâbe, und dâ ist der geist ein wîp in der widerbernden dankbarkeit, dâ er gote widergebirt Jêsum in daz veterliche herze.» (*DW I*, pp.26-27)

vierge, soumise, puis femme, portant le fruit de l'union, c'est en raison d'une « féminité » – d'une passivité essentielle qui l'unit naturellement à son supérieur actif<sup>142</sup>. De par sa négativité, l'intellect est capable d'une réception infinie – l'infini s'entendant ici non comme un terme négativement connoté, comme la marque d'une imperfection, mais plutôt comme la marque de la perfection suprême : l'infini est ici (comme en Dieu) le propre d'un acte atélique, non borné (indéterminé), un acte pur, achevé, parfait, et donc sans cause extrinsèque.

Pour que cette capacité à recevoir l'infini se transforme en réception effective de l'infini, il faut que l'intellect se tienne, comme nous l'avons vu, libre et détaché par-delà l'étant créé : il doit être « nu », sa capacité à recevoir dans sa totalité la forme parfaite à laquelle il doit pouvoir s'unir étant fonction de son absolue nudité<sup>143</sup>. Toute positivité (individualité et donc multiplicité) étant une négation de la totalité<sup>144</sup>, la détermination de l'intellect par une forme (déterminée) – créée – constitue un éloignement vis-à-vis de l'absolu détachement nécessaire à l'union.

C'est en ce sens qu'Eckhart affirme que seuls les humbles s'élèvent jusqu'en Dieu<sup>145</sup>. L'humilité, dont l'étymologie nous livre la nature<sup>146</sup> – *humilitas*, de fait, dérive, semble-t-il, de *humus*, tout comme le terme *homo*; l'humilité, donc, destination de l'homme, permet son

---

<sup>142</sup> « Il faut savoir que, de même que la matière est en vue de la forme, le corps est en vue de l'âme, la femme en vue de l'homme – « le chef, en effet, de la femme est l'homme », selon la première épître aux Corinthiens 11[,3] – de même, « le Verbe s'est fait chair » pour habiter en nous. » (« Notandum quod sicut materia est propter formam, corpus est propter animam, femina propter virum – « caput enim mulieris vir », Cor. 11 – sic « verbum caro factum est », ut habitaret in nobis. ») (*LW III*, pp.238-239))

<sup>143</sup> *Ibid.* : « Secundo : quanto nudius, tanto capacius. »

<sup>144</sup> *In Ioh.* §556 : « [...] l'un lui-même est la négation de la négation – négation, dis-je, qu'inclut toute multiplicité, à laquelle s'oppose l'un [...] » (« [...] unum ipsum est negatio negationis, negationis, inquam, quam multitudo omnis cui opponitur unum includit [...] ») (*LW III*, p.485))

<sup>145</sup> *In Ioh.* §356 : « nemo potest ascendere ad deum nisi per humilitatem »

<sup>146</sup> *In Ioh.* §95 : « [...] homo qui non est humilis, ab humo, non est. Homo enim ab humo dictus est. » (*LW III*, p.82) ; *In Ioh.* §318 : « Nota : homo ab humo dicitur et ab humo humilitas » (*LW III*, p.265) ; « Hic notatur humilitas; humus enim terra est, ideo ab humo humilitas dicta est. Unde et homo ab humo dicitur, qui de terra factus est. » (*LW III*, p.458) ; *Sermo II*,2 : « « Hominibus » ab humo, id est humilibus [...] » (*LW IV*, pp.18-19) ; *Sermo XX* §206 : Unde ergo dicitur homo ab humo humilitatis (*LW IV*, p.192) ; *Sermo XXII* §214 « « Hominem », id est humilem, ab humo. Humilis autem actus est : « spernere mundum, spernere nullum, spernere sese, spernere sperni. » » (*LW IV*, p.199) ; *Sermo XXXVIII* §382 : « Humilitas ab humo nomen trahit; humus terra » (*LW IV*, p.327) ; *VEM* : « « Homme », d'après la signification du nom en latin, désigne en un sens celui qui s'incline devant Dieu et se soumet à lui avec tout ce qu'il a, qui regarde en haut vers Dieu, non pas vers ce qui lui appartient, qu'il sait être derrière lui, sous lui, à côté de lui. Telle est la pleine et véritable humilité : l'homme tient ce nom de la terre. » (trad. Magin, p.820 ; « Mensch in der eigenschaft seines namen in dem latine meinest in einer wise den, der sich alzemåle under got neiget und vüeget, allez, daz er hinder im, nider im bî im weiz. Daz ist volliu und eigeniu demüetichet; den namen hât er von der erden. ») (*DW V*, p.115)

assimilation à la « terre<sup>147</sup> », c'est-à-dire, s'il faut en croire Genèse 1,2<sup>148</sup>, au « vide », la négativité pure indéterminée et sans *anitas*<sup>149</sup>, sans existence positive<sup>150</sup>. La triade *homo, humo, humilitas* fait de l'homme – assimilé à son intellect – un être tellurique à l'existence marquée par le contraste : corps et âme, l'homme est la « terre » de l'ordre intellectuel, cet être inférieur qui, du fait de son infériorité même, est caractérisé par une indéterminité qui lui permet l'élévation par-delà les anges eux-mêmes, lesquels sont marqués par une essence positive<sup>151</sup>.

L'humilité dispose l'âme à la réception qu'est la naissance, la conformant à sa future forme :

De même, en effet, que le propre du supérieur est, naturellement, d'influer seulement sur les réalités qui lui sont inférieures, de même <le propre> de l'inférieur est de recevoir seulement de son supérieur. C'est pourquoi on dit que « la superbe est le début de tout péché », selon Ecclésiastique 10[15], et la superbe coïncide avec tout péché, d'une part parce qu'elle s'oppose à l'humilité, qui subordonne l'âme à Dieu et <qui>, par conséquent, rend l'âme capable de l'influence de Dieu<sup>152</sup> [...]

C'est pourquoi l'humilité, en tant qu'elle subjecte l'homme à Dieu, est principalement <ce qui est> commandé par le Christ – Matthieu 11[,29] : « apprenez de moi, parce que je suis doux et humble de cœur »; Luc [14,11] : « tout ce qui s'humilie est exalté » – et communément par les saints et les docteurs<sup>153</sup>.

Sois ainsi : humble, c'est-à-dire subjecté à Dieu, séparé du temps et du continu, sans mélange, n'ayant rien en commun avec rien : tu viens à Dieu, et Dieu à toi<sup>154</sup>.

<sup>147</sup> *In Gen.* I §29 : « [...] la matière même <fut> la première appelée du nom de « terre », par ce que, entre tous les autres étants, la terre est la plus basse et la plus proche du non être ou du néant. » (« [...] ipsa materia primo vocatur nomine terrae, eo quod inter omnia entia infimum est terra et proximum non enti sive nihilo. » (*LW I*, p.207)); *In Gen.* II §138 : « Or, l'intellect en nous se comporte comme une tablette nue et rase, selon le Philosophe, et est dans l'ordre des <étants> intellectuels comme la matière première dans l'ordre des <étants> corporels, selon le Commentateur. » (« Intellectus autem in nobis se habet sicut tabula nuda et rasa, secundum Philosophum, et est in ordine intellectualium sicut materia prima in ordine corporalium, ut ait Commentator. » (*LW I*, p.604))

<sup>148</sup> *In Gen.* I §29 : « Inane enim est quod est sine « an est ». » (*LW I*, p.207) ; *In Gen.* II §41 : « [...] est *inanis*, id est sine « an est ». » (*LW I*, p.507); *In Sap.* §242 : « [...] carens enim deo caret esse et per consequent nihil est, vacuus et inanis, id est sine an est. » (*LW II*, p.575)

<sup>149</sup> *Gen.* 1,2: « Terra autem erat inanis et vacua. »

<sup>150</sup> Eckhart oppose en effet *anitas* et *quiditas* pour les unir dans l'être divin : le « si c'est » et le « ce que c'est » sont en Dieu une seule et même chose : « Lorsqu'il dit, donc : *je suis qui je suis*, il enseigne que cela même qui surnomme (*agnominans*) est cela même qui est surnommé (*agnominatum*), l'essence est l'être, la quiddité est l'anité, « l'essence se suffit à elle-même », l'essence est sa propre suffisance. » (« Cum ergo dicit : *sum qui sum*, docet ipsum agnominans est ipsum agnominatum, essentia est esse, quiditas est anitas, « essentia sufficit sibi », essentia est ipsa sufficientia. » (*In Ex.* §20, *LW II*, p.26)).

<sup>151</sup> *Sermon allemand* 18, trad. Mangin, p.180

<sup>152</sup> *In Ex.* §187 : « Sicut enim superioris est naturaliter influere in sola sibi inferiora, sic inferioris est recipere a solo sibi superiori. Hinc est quod « superbia initium » dicitur « omnis peccati », Eccli. 10, et superbia coincidit in omni peccato, tum quia ipsa opponitur humilitati, quae subordinat animam deo et per consequens facit ipsam capacem influentiae dei [...] » (*LW II*, pp.160-161)

<sup>153</sup> *In Ioh.* §90 : « Hinc est quod humilitas, utpote subdens hominem deo, praecipue commendatur ab ipso Christo – Matth. 11: « discite a me, quia mitis sum et humilis corde »; Lucas : « omnis qui se humiliat, exaltabitur » – et a sanctis et doctoribus communiter » (*LW III*, p.77)

<sup>154</sup> *In Ioh.* §318 : « Esto talis : humilis, scilicet subiectus deo, separatus a tempore et continuo, impermixtus, nulli nihil habens commune : venis ad deum et deus ad te. » (*LW III*, p.267)

L'humilité est donc la voie privilégiée de l'union à Dieu<sup>155</sup>, condition *sine qua non* du parfait détachement dans lequel doit se trouver l'homme qui cherche à accomplir la loi. Permettant l'affranchissement de l'homme eu égard à la temporalité en le laissant vide de tout contenu créé, déterminé, elle le dispose à un complet détachement, celui-là même, prescrit par la *lex amoris*, qui place l'amour de soi et l'amour de toutes choses en Dieu et nulle part ailleurs. Si le détachement est la *puritas virtutum* – la saturation de vertu qui se fait jour en l'âme obéissant à la *lex amoris* et, de ce fait, prête à accueillir la Naissance du Fils –, l'humilité est la disposition nécessaire à son émergence; si la superbe est le contraire de l'humilité et le début du péché, il est donc juste de voir dans l'humilité non une simple vertu mais l'une des vertus les plus importantes, comme le fait Eckhart : *humilitas conservatrix et reatrix est ceterarum virtutum*<sup>156</sup>. En définitive, l'humilité est une relation, un ordonnancement : l'ordonnancement juste et adéquat – on dira même : « naturel » – de l'inférieur au supérieur.

C'est la pratique de l'humilité qui permet à l'homme de demeurer vide et disposé à recevoir Dieu et donc c'est l'humilité qui dispose l'homme à adopter l'être – l'essence – de Dieu lui-même pour *obiectum*, ce qui le mène à sa béatitude. Sans l'humilité, le caractère d'image de l'homme ne pourrait ressortir entièrement puisque sans l'humilité, la puissance intellectuelle de l'homme ne pourrait se retourner vers son *obiectum* le plus propre de manière à le « connaître », c'est-à-dire puiser en lui la totalité de son être :

Deuxièmement, il faut savoir qu'il est dit que *la vie éternelle est qu'ils connaissent Dieu seul*. En effet, cela ne suffit pas, et cela n'est pas la vie éternelle, à moins que Dieu seul ne soit connu; en effet, les mots doivent être ordonnés ainsi : *cela est la vie éternelle, qu'ils te connaissent, vrai Dieu, <toi> seul*, c'est-à-dire qu'ils ne connaissent rien avec toi, qui soit hors de toi. La raison en est que l'acte et la puissance, dont il est issu, reçoit ce qu'il est totalement de son objet, comme il a été dit plus haut. C'est pourquoi, si je connaissais quelque chose en tant qu'objet avec Dieu ou hors de Dieu, alors je ne serais pas bienheureux. C'est pourquoi le Christ conseille (plutôt qu'il ne le commande) de ne pas avoir de père,

---

<sup>155</sup> *Sermo VII* §78: « Humilitas quasi via hominis ad deum. » (*LW IV*, p.75) ; *In Ioh.* §356 : « [...] nemo potest ascendere ad deum « qui in altis habitat » nisi per humilitatem [...] ad paradysum prima via est humilitas, secunda, tertia, quarta et sic deinceps : semper via est humilitas, non quod non sit alia, sed quia nulla valet sine illa. » (*LW III*, pp.301-302); *Du détachement* : « Le fondement le plus solide qui puisse soutenir cette perfection est l'humilité, car celui dont la nature rampe ici-bas dans l'abaissement le plus profond, de celui-là l'esprit s'envole dans les hauteurs suprêmes de la divinité, car l'amour apporte la souffrance et la souffrance apporte l'amour. Que celui qui désire parvenir au parfait détachement recherche donc la parfaite humilité, il s'approchera ainsi de la divinité. » ((trad. Mangin, pp.837-838); *VA* : « Daz vesteste fundament, daz ûf disiu volkommenheit gestân mac, da zist dêmüeticheit, wan swelhes natüre hie kriuchet in der tiefsten niderkeit, des gesti vliuget ûf in daz hœste der gotheit, wan liebe bringet leit, und leit bringet liebe. Und dâ von, swer begert ze kômenne ze volkomener abegesgeidenheit, der stelle nâch volkomener dêmüeticheit, sô kumet er in die nâhedede der gotheit. » (*DW V*, p.433-434))

<sup>156</sup> *Sermo XIII* §150 (*LW IV*, p.141)



sinon un qui est dans les cieux, et d'aimer Dieu de tout son cœur, de toute son âme, de tout son esprit, et de toutes ses forces aussi<sup>157</sup>.

Être dans le Père, c'est être dans la *patria* qui tire de *pater* son nom<sup>158</sup>; c'est recevoir du Père lui-même – de l'acte pur engendrant en tant que tel – tout ce que l'on est. Et c'est en cela même que consiste la béatitude humaine, qui est accessible à l'homme par un mouvement de sujétion de son âme à cet être suprême.

---

<sup>157</sup> *In Ioh.* §679 : « Secundo est advertendum quod dicitur *vita aeterna* esse, *ut cognoscant deum solum*. Non enim sufficit nec est *vita aeterna* nisi cognoscatur deus solus; est enim littera sic ordinanda : *haec est vita aeterna, ut cognoscant te verum deum solum*, id est nihil tecum cognoscant praeter te. Ratio est : actus enim et potentia, a qua egreditur, accipit id quod est se toto a suo obiecto, ut supra dictum est. Unde si quid cognoscerem obiective cum deo vel praeter deum, iam non essem beatus. Propter quod Christus consulit potius quam praecipit non habere patrem nisi unum qui in caelis est, et iterum deum diligere ex toto corde, ex tota anima, ex tota mente, ex totis etiam viribus. » (*LW* III, p. 593)

<sup>158</sup> *Sermo* XXIV,1 §230 : « Domus patris caelestis, unde et patriae nomen a patre, patria. » (*LW* IV, p.215) ; §238 : « [...] Ioh. 14 : « in domo patris mei », propter quod et patria dicta est. Haec est domus gloriosa, domus gloriae domini [...] » (*Ibid.*, p.220)

## 6. Filius : la génération de l'Image

La tension apparente déjà soulignée (chapitre IV) entre l'affirmation selon laquelle Dieu est le lieu de l'âme et celle selon laquelle l'âme est le lieu de Dieu se résout non par un simple appel à l'interpénétration de l'âme et de Dieu, c'est-à-dire aux relations périchorétiques les unissant – lesquelles sont par ailleurs bel et bien présentes dans l'appareillage conceptuel permettant de penser la Naissance – mais par une théorie eckhartienne de la relation qui fait droit autant à la circumincession qu'au modèle acte/puissance et par un certain dédoublement de la notion de lieu qui en fait, en un certain sens, la matière<sup>1</sup> et, en un certain sens, la forme<sup>2</sup>. Cette tension se résout donc dès lors que l'on voit dans l'union un concept forgé par la rencontre des cadres conceptuels de l'hylémorphisme et de la circumincession. La Naissance est naissance de l'image, naissance d'un « *aliud ego* » divin, une *persona*, dans un principe passif (« matériel »), réceptif. Eckhart exprime explicitement cette idée dans sa défense colonaise, liant l'être-engendrant à l'actif et l'être-engendré au passif :

Troisièmement, que tout engendrant et, de fait, tout agent en tant qu'engendrant et agent, possède deux <propriétés> qui sont <dignes d'intérêt pour nous> à présent. La première est qu'il ne se repose pas naturellement, ni se fixe, tant qu'il n'a induit sa forme dans le passif et l'engendré <qui lui est corrélé>; une fois celle-ci induite et, à ce titre, donnée et communiquée, il <lui> apporte ce qu'il est et tout ce qui est sien à savoir son opération et quelque propriété que ce soit. C'est pourquoi, selon le philosophe, rien ne se meut, qui n'a été mis en mouvement, et ce qui n'entre pas en contact avec autre chose n'agit pas. La seconde est que tout agent en tant qu'agent ou engendrant en tant qu'engendrant, est inengendré, non fait et non créé, parce qu'il n'est pas par un autre. En effet, l'engendrant en tant qu'engendrant et principe actif s'oppose de manière relationnelle à l'engendré, à la progéniture, au fils, au créé, à ce qui a été fait ou à ce qui est par un autre. Par exemple, la forme de l'art, à savoir la maison dans l'esprit de l'artisan, est une certaine progéniture engendrée, faite et, en tant que telle, dirai-je, créée de l'extérieur, c'est-à-dire par la maison ou le bâtisseur. Or, en tant que telle, elle n'est pas engendrante ni père ni principe producteur, selon Jean 5[19] : « Le Fils ne peut rien faire par lui-même ». D'où il ressort conséquemment que l'engendrant et l'engendré sont un selon leur être chosique, mais sont cependant opposés et distincts par leur relation, ou par une relation réelle dans les réalités divines, où la raison et la chose sont identiques; dans les créatures, cependant, elles se distinguent uniquement <l'une de l'autre> par leur relation et selon la raison. Et c'est pourquoi l'action et la passion, bien qu'étant deux principes également premiers, <produisent> un seul mouvement. En effet, le fait de mouvoir et le fait d'être-mû naissent et meurent en même temps, en vertu de la nature même des relatifs<sup>3</sup>.

<sup>1</sup> *Phys.* IV,2 209b5-10, pp.207-208

<sup>2</sup> *Ibid.* 209b1-5, p.207

<sup>3</sup> *Proc. Col.* I §83-85 : Tertium est quod omne gignens, quin immo omne agens in quantum gignens et agens duo habet ad praesens. Primum est quod ipsum non quiescit naturaliter nec sistit, quousque inducat formam suam in passo et

L'union de l'âme et de Dieu est l'union dynamico-énergique du connaissant et du connu, de l'engendrant et de l'engendré. Le dés-imagement (*entbildung*) en est la condition *sine qua non*, fonctionnant comme processus permettant de désentraver l'âme-matière et lui permettant de rejoindre son lieu naturel, le lieu de son être et de son repos.

À ce titre, le dés-imagement fonctionne à la fois :

1. Comme une *abstractio* – conçue comme dématérialisation – dans la mesure où les images des choses créées, comme le suggère le texte rapporté ci-haut, sont, par conséquent, des images créées, causées par les réalités déterminées peuplant la création. Les images créées existent *formaliter*, elles existent de manière individuée et leur existence formelle est intimement attachée à la réalité mondaine.
2. Comme le contraire de la dématérialisation, dans la mesure où le dépouillement des images permettant le dépouillement de l'image de Dieu en l'âme place celle-ci non en position active mais en position passive. Loin de faire ressortir une forme – un principe actif – emprisonné dans la matière, le dés-imagement fait ressortir ce qui, dans cette forme substantielle de l'homme qu'est l'âme, peut être subjecté – placé en position de *subiectum* vis-à-vis de Dieu.

Or, il nous reste à voir de quelle manière l'*entbildung*, concept noét(h)ique, dont la fin est l'union de l'intellect humain passif et de l'intellect divin actif, s'insrit dans la théorie eckhartienne du mouvement. Comme le lecteur l'aura compris, si l'*entbildung* est un concept noét(h)ique, comme nous le défendons à la suite, notamment, de Wackernagel et de Casteigt, c'est bien qu'il a une incidence morale conséquente – qu'il occupe une place centrale dans la morale eckhartienne. Or, nous avons tenté de montrer en plusieurs endroits de la présente étude que l'éthique

---

genito, qua inducta et ut sic data et communicata confert id quo est et omne quod illius est, operationem scilicet et proprietatem quamlibet. Hinc est quod secundum philosophum non contingit moveri quod non contingit motum esse, et quod non tangit non agit. Secundum est quod omne agens in quantum agens sive gignens in quantum gignens est ingenitum, non factum nec creatum, quia non ab alio. Quin immo gignens in quantum gignens et principium activum opponitur relative genito, proli, filio, creato, facto sive esse ab alio. Exempli gratia, forma artis, puta domus in mente artificis, est quaedam proles genita, facta et, ut sic dicam, creata ab extra, domo scilicet aut domificatore. Sed ut sic non est gignens nec pater nec principium producens, Ioh. 5 : non potest filius a se facere quidquam. Ex quo patet consequenter quod gignens et genitum unum sunt in re, opposita tamen et distincta relatione : sive relatione reali quidem in divinis, ubi ratio et res idem, in creaturis autem distinguuntur sola relatione et ratione. Et hoc est quod actio et passio duo quidem sunt principia aequae prima sed motus unus. Movere enim et moveri simul oritur et moritur iuxta naturam relativorum. (*LW V*, pp.278-279)

eckhartienne, en tant qu'elle occupe une place double au sein de la division des sciences (se présentant comme théorie de l'action et comme science contemplative) est elle-même pensée comme le savoir qui permet d'orienter l'action humaine vers sa fin; à ce titre, elle se présente comme l'application locale – à l'agir humain – des principes macrocosmiques qui sont ceux de la (méta-)physique biblique. Par ailleurs, s'il y a pour nous un sens à voir dans ma noétique une discipline à part entière, elle n'est pour Eckhart rien d'autre que la (méta-)physique : l'intellect, en tant que faculté naturelle tournée vers le monde, tombe sous la physique, tandis que, en tant que principe incréé, il tombe sous la considération de la métaphysique.

L'*entbildung*, l'*abstractio*, se pense en termes noétiques, mais s'inscrit de manière générale dans la (méta-)physique eckhartienne, où elle se présente comme l'ensemble des mouvements préparatoires permettant de disposer la matière qu'est l'âme à la forme qu'est Dieu – mouvements préparatoires à l'issue desquels le Fils doit s'engendrer dans l'âme.

Il sera pour nous ici question de faire ressortir ce que nous nous étions promis d'explicitier au commencement de ce travail : l'ancrage physique de la pensée eckhartienne, non seulement en tant qu'elle se construit dans son ensemble sur le fondement que procure la (méta-)physique biblique, mais, plus spécifiquement, en tant qu'elle trouve son accomplissement dans la doctrine de la Naissance. À cette fin, il faudra démontrer dans un premier temps que cette *abstractio* dont il a été question au chapitre V est identique à l'*alteratio*, concept physique des changements permettant l'émergence d'une forme dans une matière : elle en constitue l'application au mouvement propre à l'âme humaine. Génération et altération se comportent l'un vis-à-vis de l'autre comme la forme/fin et ce qui permet son émergence. Dans un second temps, il s'agira de faire ressortir la manière dont le modèle de l'altération et de la génération est à la fois à entendre comme modèle physique de l'émergence de la forme, et comme modèle moral de l'émergence de l'habitus de vertu – ces deux modèles convergent dans la Naissance du Fils, du juste exprimant la Justice, vertu par excellence, naissance de la *forma formarum* qu'est le Verbe de Dieu.

## 6.1. Altération et génération

Le terme *generatio* renvoie directement à la physique aristotélicienne de manière générale et à sa « biologie » en particulier ; il trouve également des échos dans la théologie trinitaire. Pour

Eckhart, l'engendrement du Fils est reflété dans les processus naturels menant à l'émergence d'une forme donnée dans une matière donnée. En l'occurrence, lorsque le bois prend feu, c'est qu'il a été disposé à recevoir la forme du feu : la chaleur prépare la bûche-matière – laquelle, une fois la préparation achevée, reçoit la forme accomplie du feu. La bûche n'est alors plus chaude : elle brûle. Le fonctionnement même de la nature reflète jusque dans sa quotidienneté la plus triviale l'engendrement du Fils par le Père au sein de la vie trinitaire<sup>4</sup>. Inversement, cela signifie pour Eckhart que la trinité elle-même peut être comprise et éclairée à l'aide de la conceptualité « naturelle » de l'acte et de la puissance; on rappellera en effet que la catégorie de relation, qui joue un rôle si central dans la théologie trinitaire, est pour Eckhart pensée sur le modèle archétypal de la relation entre l'agent et le patient. Père et Fils sont chez lui « engendrant » et « engendré », c'est-à-dire donateur (actif) et récepteur (passif) de l'essence qu'ils partagent. On notera par ailleurs que le caractère central de l'opposition actif-passif dans la théologie trinitaire eckhartienne relègue à un rôle secondaire l'idée d'égalité. De fait, l'égalité, propriété personnelle du Fils<sup>5</sup>, s'inscrit dans un rapport de dépendance ontologique vis-à-vis de l'unité dont elle procède. Si le Fils n'est pas « fait » (*factus*), il procède néanmoins d'un autre et à ce titre se comporte vis-à-vis de celui-ci comme le récepteur qui trouve dans son principe actif son repos : « [...] l'égalité ne se repose pas, parce qu'elle n'est pas non plus égalité, sinon dans l'unité; de même, le juste non plus, engendré par la justice, en tant qu'il est juste, ne se repose pas et n'est pas juste, sinon dans la justice même, le père du juste<sup>6</sup> ». Le Fils n'est Fils que « dans le sein du Père »; le juste n'est juste qu'au sein de la Justice; de fait, l'égalité, qui appartient à la *ratio personalis* du Fils, demeure une propriété foncièrement relative – relationnelle. L'égalité, dans le Fils, provient de ce que l'engendrement – la *generatio* – dans les réalités divines produit non un simple semblable mais un « autre soi » : « en effet, le Fils n'est pas seulement semblable au Père, dans les réalités divines;

---

<sup>4</sup> *In Sap.* §28 : « Ainsi, donc, toute action de la nature, des mœurs et de l'art possède, dans sa totalité, trois <composantes>, à savoir ce qui génère, ce qui est généré et l'amour de ce qui engendre envers ce qui est engendré, et de ce qui est engendré envers ce qui l'engendre, lequel <amour> souffle d'une seule et unique génération, qui se produit de manière active à partir de ce qui engendre et de manière passive dans ce qui est engendré. » (« Sic ergo omnis actio naturae, moris et artis habet de sui integritate tria, puta generans, genitum et amorem gignentis ad genitum et geniti ad gignentem, quem spirat una generatio et unica, quae est active a gignente, passive in genito. » (*LW* II, p.348))

<sup>5</sup> *In Ioh.* §556-557 : « C'est donc pourquoi, de même que les saints et les docteurs font de l'unité le propre du Père, de même, <ils font de> l'égalité <celui> du Fils [...] Où il faut noter, de plus, troisièmement, que l'égalité, de par sa nature, procède de l'unité de telle manière qu'elle demeure dans l'unité même, et l'unité en elle [...] » (Hinc est ergo quod, sicut sancti et doctores appropriant patri unitatem, sic filio aequalitatem [...] Ubi adhuc notandum tertio quod aequalitas ex sui natura sic procedit ab unitate quod manet in ipsa unitate et unitas in illa [...]) (*LW* III, p.486))

<sup>6</sup> *In Ioh.* §558 : [...] aequalitas non quiescit, quia nec est aequalitas, nisi in unitate, sicut nec iustus genitus a iustitia, in quantum iustus, non quiescit, nec est iustus, nisi in ipsa iustitia, patre iusti. (*LW* III, p.487)

plutôt, il est un autre Père<sup>7</sup> ». Or, comme nous l'avons vu, si le Fils est un autre Père c'est qu'il partage l'être du Père et qu'il s'efface devant celui-ci : le Fils, c'est cette pro-jection de l'être du Père. En tant que tel, l'égalité même, telle que la conçoit Eckhart, est rendue possible par ce que le Fils n'est acte qu'en tant qu'il possède l'acte du Père; en lui-même, le Fils est uniquement marqué par l'être-engendré. La théologie trinitaire d'Eckhart reprend bien l'approche augustinienne, mais en lui donnant une tournure que nous pouvons seulement considérer comme « aristotélisante », l'intégrant au cadre dynamico-énergique esquissé jusqu'ici; ainsi, si l'égalité est pour Eckhart, comme pour Augustin, la marque de la simultanéité et de l'indissociabilité dans l'action (*aequalis est ergo Patri Filius, et inseparabilis operatio est Patris et Filii*<sup>8</sup>), mais cette indissociabilité et cette simultanéité sont, par le Thuringien, lues à travers le couple acte-puissance; elles sont des principes qui « naissent en même temps et meurent en même temps<sup>9</sup> ». Avant d'être égaux l'un à l'autre, Père et Fils sont relatifs l'un à l'autre – relatifs comme l'acte et la puissance<sup>10</sup>. De plus, et comme nous avons eu l'occasion de le voir déjà, l'égalité est avant tout liée conceptuellement à l'indétermination ; si Père et Fils ne sont pas déterminés matériellement, Eckhart pense néanmoins les distinctions personnelles sur le modèle du *suppositum*<sup>11</sup>. En définitive, l'engendré est *ab altero*<sup>12</sup> au sens où l'est l'image : l'image ne fonctionne comme image que parce que son être est celui d'un autre. Le fait d'exprimer suppose l'effacement complet de ce qui exprime l'être d'un autre. C'est pour cela qu'Eckhart peut faire sienne l'affirmation averroïcienne selon laquelle l'unité de la puissance et de l'acte, de l'intelligent et de l'intelligé, est supérieure à celle de la matière et de la forme<sup>13</sup>. De fait, l'union de la matière et de la forme produit un composé qui se distingue réellement de ces deux principes ; à l'opposé, l'intellect et l'intelligé

<sup>7</sup> *In Ioh.* §162 : « filius enim non solum est similis patri in divinis, sed potius est ipse pater alius » (*LW III*, p.133)

<sup>8</sup> Augustin, *De trinitate* I.vi.2, *BA 15*, p.116

<sup>9</sup> *Proc. Col.* I §85: « Et hoc quod actio et passio duo quidem sunt principia aequae prima, sed motus unus. Movere enim et moveri simul oritur et moritur iuxta naturam relativorum. » (*LW V*, p.279) ; *In Ex.* §64; *In Sap.* §123

<sup>10</sup> *Phys.* III,1 200b30 : « Quant au relatif, on le dit soit selon l'excès et le défaut, soit selon ce qui fait et ce qui subit et en général selon ce qui meut et le mobile, car ce qui meut, c'est ce qui meut le mobile, et le mobile est mobile du fait de ce qui meut. » (Trad. Pellegrin, pp.160-161)

<sup>11</sup> *In Ioh.* §425: « Esse namque suum non accipit in se nec a se, non in subiecto nec a subiecto, sed ab oppositio [...] » (*LW III*, p.361); §562: Propter quod sancti unum sive unitatem in divinis attribuunt primo supposito sive personae, patri scilicet. (*Ibid.*, p.489)

<sup>12</sup> *In Ioh.* §425 : « [...] relativum proprium habet et suum non sibi esse nec ad se, sed sibi non esse, alii esse et alius esse et ad alterum esse [...] Filius autem relativum ad patrem. » (*LW III*, p.360))

<sup>13</sup> *In Ioh.* §505 : « Et iterum quod potentia et actus, intelligens et intellectum unum sunt magis quam materia et forma, ut ait commentator. » (*LW III*, p.436). La référence au *Commentator*, dont l'édition critique de l'*expositio in Iohannem* trouve l'origine dans le commentaire d'Averroès à *Métaphysique XII* (commentaire 39) ne figure pas dans le compendium des *Auctoritates Aristotelis*.

s'unissent de manière immédiate et l'intellect en acte devient ce qu'il intellige. Pour Eckhart, il en va de même de l'acte et de la puissance, lesquels – nous le rappelons – « naissent et meurent en même temps ». Si la théologie trinitaire est interprétée chez notre auteur à travers le filtre que procure la conceptualité aristotélicienne, l'inverse est également vrai : acte et puissance sont synonymes de *generans* et *generatum*, des termes dont les archétypes sont le Père et le Fils. En un mot : c'est le couple acte/puissance qui permet à Eckhart d'analyser en des termes naturalistes le mystère de la trinité, et c'est le couple Père/Fils qui lui permet de penser l'unité absolue qui est celle de l'acte et de la puissance – une unité telle que le passif n'a d'acte qu'*ab extrinseco*.

L'égalité est dans le Fils parce qu'il possède l'être d'un autre – un autre auquel il s'identifie en tant qu'il ne s'en distingue pas essentiellement. De soi, l'égalité du Fils est fondamentalement réceptive et passive – c'est ainsi qu'Eckhart interprète Jn 5,19 : *non potest filius a se facere quidquam*<sup>14</sup>. De même, l'homme juste est, comme nous l'avons déjà vu, celui qui, transformé, a reçu en lui la forme christique et laisse ainsi agir en lui le Père. Être juste, c'est agir par et dans la Justice – laisser la Justice même agir en soi :

[...] le juste, en tant que juste, ne possède aucun être, aucune opération, en dehors de ceux que lui donne la Justice, et ceux-là appartiennent audit juste à partir de la Justice, par la Justice et dans la Justice [...] Or, il faut savoir que chacun des onze arguments susmentionnés ont en vue et tendent à ce que l'enseignement et l'opération du Fils, en tant que Fils, n'est pas sienne – c'est-à-dire celle du Fils – mais celle du Père, qui l'envoie<sup>15</sup>.

Le Fils est donc cette image du Père, mais il est également ce dans quoi cette image s'est engendrée puisque la réceptivité du principe passif laisse toute la place en lui à la nouvelle forme, et parce qu'en s'engendrant, l'image – la forme – se substitue à toute forme qui a pu la précéder dans son réceptacle :

[...] en tant qu'elle est supérieure, la forme de la vertu et de la grâce est plus puissante que la forme naturelle de quelque étant que ce soit. Un exemple de cela ressort dans le flux de la mer et son reflux, où le mouvement imprimé par la lune prévaut et l'emporte sur le mouvement imprimé par la forme naturelle de l'eau<sup>16</sup>.

---

<sup>14</sup> *Proc. Col.* I §84 (*LW V*, p.279); *In Ioh.* §416-417 (*LW III*, pp.352-354)

<sup>15</sup> *In Ioh.* §426 : « [...] iustus, in quantum iustus, nullum habet esse, nullam operationem, praeter id quod dat iustitia, et sunt ipsi iusto a iustitia, per iustitiam et in ipsa iustitia [...] Sciendum autem quod omnes praemissae undecim ratione ad hoc tendunt et intendunt quod doctrina et operatio filii, in quantum filius, sit non sua, filii scilicet, sed sit patris qui mittit illum. » (*LW III*, p.362)

<sup>16</sup> *In Ioh.* §417 : « [...] fortior, utpote superior, est forma virtutis et gratiae quam forma naturalis cuiusque entis. Exemplum huius patet in fluxu maris et eius refluxu, ubi motus impressus a luna praevallet et vincit motum impressum a forma aquae naturali. » (*LW III*, p.353)

Ainsi, le couple actif-passif marque de part en part la relation intra-trinitaire du Père au Fils et la relation unissant l'homme juste à la Justice. Il nous faut désormais voir en quoi c'est plutôt dans une perspective (méta-)physicaliste que noétique – ou noétique parce que (méta-)physicaliste – qu'il faut comprendre l'usage eckhartien du couple actif/passif. À cette fin, il nous faudra renouer avec la conception eckhartienne du mouvement entendu comme « acte des étants inachevés » (*motus actus imperfecti*) et exposer l'usage que fait notre auteur du couple *alteratio/generatio*.

### 6.1.1. Préparation

Le mouvement par lequel l'âme parvient à « contraindre » Dieu à s'unir à elle (ce mouvement que l'œuvre allemande nomme ici *entbildung*, là *gelâzenheit* et là encore *abegeschiedenheit*) est une forme de *subiectio deo* – de soumission à Dieu – qu'exprime le terme d'*humilitas*. Constituant une certaine préparation à la réception de la grâce, le procédé du détachement ou du dés-imagement a en vue l'extraction de l'image de Dieu existant en l'homme. Or, ce processus – nous l'avons déjà suggéré – en tant qu'il est un processus noétique (métaphysique) peut de ce fait être expliqué en termes physiques. Le dés-imagement, c'est l'ensemble des changements qui permettront à l'intellect-matière de l'homme de se préparer à recevoir l'intellect-forme de Dieu.

La discussion de l'altération, chez Aristote, définit cette dernière comme le « changement selon la qualité<sup>17</sup> ». De fait, ce que Maître Eckhart désigne du terme d'*alteratio* se nomme chez Aristote *alloyôsis* et constitue, avec l'*auxêsis* (changement quantitatif) et la *phora* (changement local) l'une des trois catégories du mouvement – du changement accidentel (*kinêsis*), s'opposant à la *genesis*, le changement substantiel<sup>18</sup>. Pour Eckhart l'*alteratio* est avant tout caractérisée comme le domaine du changement préparatoire : tout changement accidentel – c'est-à-dire, comme le lecteur l'aura compris, tout changement qui a lieu dans le temps – est appelé *alteratio*. Comme nous y avons déjà fait allusion, pour qu'une forme donnée soit générée dans une matière réceptrice, il est nécessaire que cette dernière subisse une série de changements destinés à la rendre adéquate à ce que requiert ladite forme. Or, ce concept de mouvements préparatoires à la réception de la forme, ayant pour fonction de disposer celle-ci à l'acte à venir, est présent autant dans l'éthique d'Aristote, que dans

---

<sup>17</sup> DGC 319b25-35, trad. Tricot, p.62

<sup>18</sup> *Métaphysique Z,7*, Trad. Tricot, Paris, Vrin, p.378-379 note 4. Pour une compréhension approfondie de la notion de *generatio* chez Aristote (et chez Averroès), le lecteur consultera l'impressionnante étude de C. Cerami, *Génération et substance : Aristote et Averroès entre physique et métaphysique* parue chez de Gruyter en 2015.



sa physique. Il s'agit là d'un double emploi qu'Eckhart ne manque pas de faire sien, concevant, comme nous le défendons, l'action humaine comme un cas particulier du mouvement naturel tendant à sa forme/fin immobile.

À la notion aristotélicienne de « préparation<sup>19</sup> » s'ajoute chez Eckhart un axiome boétien que nous avons déjà rencontré, et qui complète le cadre théorique de la réception : *talia sunt praedicamenta qualia permittunt subiecta* – un axiome que l'on rencontre en deux lieux textuels de l'œuvre latine qui sont ici d'intérêt pour nous : le §61 du commentaire de Jean et le *sermo* XXIII. Concernant ces deux occurrences de l'axiome dans le corpus eckhartien, il faut souligner deux points :

1. Il est cité *in Iohannem* conjointement avec deux autres axiomes : *omne receptum est in recipiente secundum naturam eius in quo est* et *actus activorum est in patiente disposito*. Dans ce contexte, ces trois axiomes ont pour fonction de démontrer la vérité<sup>20</sup> du verset Jn 1,3-4 (*quod factum est in ipso vita erat*). La conception de la vie que développent les quelques paragraphes suivants du commentaire expliquent par ailleurs de quelle manière ce que nous avons interprété

---

<sup>19</sup> Il serait difficile pour nous de ne pas voir ici une similitude entre la reprise eckhartienne de l'idée de préparation – laquelle, comme nous cherchons à le montrer ici occupe une place centrale dans sa doctrine de l'union – et la lecture que propose J.-B. Brenet de la noétique averroïcienne : « La connaissance, autrement dit, est certes une saisie, une *comprehensio* qui survient (*fit*) en « nous », mais elle n'est pas engendrée en elle-même : si elle est produite, c'est seulement par rapport, c'est-à-dire dans la mesure où quelque chose se sera passé en nous, dans notre corps et notre âme, dans le reste de notre âme, qui en aura préparé la survenue instantanée. Pour l'expliquer, Averroès use d'une première comparaison remarquable, et rare sous sa plume : celle du miroir. Notre âme, dit-il, ou plutôt notre intellect (c'est ce dont il est principalement question), reçoit l'espèce universelle, la connaissance, l'*habitus* de science, dès qu'il y a été préparé, « tout comme le fer d'un miroir est préparé, par le polissage, à recevoir la lumière, les autres couleurs et les formes » [...] Nous « comprenons » rationnellement, nous savons par l'intellect, nous pensons, comme un miroir reçoit, c'est-à-dire réfléchit. Si donc il faut pour connaître, pour recevoir une forme universelle, un concept, qu'ait précédé une phase préparatoire, comme un conditionnement, l'équivalent psychique d'un polissage, l'apparition de cette forme, elle n'est rien que la fin immédiate de ce processus. » (*Ibid.*, pp.32-33) Si, selon Brenet, Averroès insiste sur le caractère relatif de la pensée (plutôt que son caractère qualitatif (« Pensée, dénomination extrinsèque et changement chez Averroès », pp.30-31)), il en va de même chez Eckhart : la connaissance, quelle que soit sa nature (sensible, intellectuelle ou « en Dieu), met en relation deux termes de manière instantanée, générant en l'un la forme de l'autre de manière atemporelle ; si la connaissance du vrai et du juste sont des dispositions acquises (*habitus*), c'est qu'elles sont également des relations (*habitudos*) entre deux termes, dont l'un joue le rôle de principe actif et l'autre celui de principe passif – des relations, par ailleurs, qui sont permises par une préparation temporelle permettant leur émergence atemporelle. De plus, on soulignera ici comme ailleurs la pertinence de l'exemple du miroir – un exemple qu'Eckhart trouve sous la plume d'Augustin pour exprimer le rapport entre l'image engendrée et le principe qui l'engendre. Chez Eckhart (et Augustin), cependant, cet exemple a moins à voir avec la préparation qu'avec l'émergence de l'image (*In Gen.* II §150) : la présence de celle-ci dans le miroir est absolument dépendant de son corrélat extérieur – un corrélat qui d'une part lui est absolument extérieur, et, d'autre part, lui confère néanmoins son être. On soulignera qui plus est que, par opposition à ce que décrit la lecture ici faite d'Averroès, la notion de génération chez Eckhart ne désigne pas un engendrement temporel d'un composé (*cf.* Cerami, C., *Génération et substance...*, p.371 *sqq.*) mais plutôt l'émergence instantanée, atemporelle, d'une forme pure ; la génération ainsi entendue, en tant qu'elle est émergence d'une forme-image, n'est pas un mouvement mais l'accomplissement d'un mouvement puisque, comme le défend Aristote lui-même (*Phys.* V,2 225b10), il n'y a pas de mouvement dans la catégorie de relation.

<sup>20</sup> *LW* III, p.50

comme une « physique de la grâce » (à la suite d'Alain de Libera et J. Casteigt<sup>21</sup>) mobilise l'hylémorphisme aristotélicien : un réceptacle doit être disposé à accueillir une forme donnée pour qu'elle puisse venir en lui, sans quoi sa nature propre lui fera obstacle. Il faut donc lire ces axiomes en lien avec l'usage eckhartien de *De anima* III,4 et de la doctrine de la négativité réceptrice de l'intellect.

2. Il est cité, dans le *Sermo* XXIII, conjointement avec PDMT et avec le verset de Sg 1,14 qui nous a intéressé plus haut et dans le commentaire duquel il est question de génération et d'altération.

L'altération est donc l'ensemble des changements destinés à préparer la matière ; à ce titre, elle est ordonnée à un objectif – l'acquisition de la forme – qui la transcende et qui est d'un genre autre que le sien : la *generatio*. Celle-ci apparaît comme l'instant atemporel de l'émergence de la forme – un instant dans lequel un changement formel, une *transformatio* se fait jour, dans lequel la privation est évacuée, expulsée par l'acquisition d'une forme achevée :

Premièrement, le fait que l'altération et tout mouvement, de manière générale, sert à la génération – Agar, en effet, est la servante de Sarah – et tout mouvement et mobilité <sert> à l'immobile et l'immuable. « Le <substantif> *ancilla* (servante), en effet, dérive du <verbe> *cilleo*, qui signifie « se mouvoir »<sup>22</sup>.

La génération, en effet – en tant que sa fin est l'être et par conséquent la suffisance – c'est à elle que servent autant l'altération que le mouvement et toute opération des choses engendrables et corruptibles<sup>23</sup>.

Il sera donc question ici dans un premier temps de définir l'un et l'autre de ces types de changements, et de voir la manière dont ils s'articulent l'un à l'autre et à la physique de la grâce. Nous débuterons notre analyse par un retour au commentaire de Sg. 1,14 :

Or, pour démontrer cela et <pour l'illustrer par> un exemple, nous disons que tout engendrant et agent, de manière universelle, a pour fin de son action l'être par soi de son effet. C'est pourquoi c'est là qu'il se repose, <selon> Genèse [2,2] : Dieu « se reposa de toute œuvre ».

---

<sup>21</sup> « Le lieu, principe d'individualisation ou d'intériorité réciproque » in J. Vinzent & C.M. Wojtulewicz (ed.), *Performing bodies : time and space in Meister Eckhart and Taery Kim*, Leuven Paris Bristol, Peeters, 2016, pp.115-142 ; l'article analyse de manière détaillée la pensée du commentaire de Jn 1,4 et les rapports qui s'y développent entre la doctrine de l'union du juste et de la Justice, et la définition du vivant comme ce qui opère *ab intra*. S'il met très bien en lumière le rôle qu'Eckhart fait jouer à sa récupération de la caractérisation aristotélicienne du vivant, on parlera bel et bien de physique de la grâce, la biologie n'étant pas réellement distincte de la physique.

<sup>22</sup> *In Gen.* I §229 : Primum est quod alteratio et omnis motus generaliter servit generationi – Agar enim ancilla Sarae – et omnis motus et mutabilitas immobili et immutabili. « Ancilla enim a cilleo, quod est movere, dicitur ». » (*LW* I, p.374)

<sup>23</sup> *In Gen.* I §246: Generatio enim – utpote quia eius terminis est esse et per consequens sufficientia – ipsi servit alteratio et motus communiter et omnis operatio generabilium et corruptibilium. (*Ibid.*, p.389)

Dieu est l'être et c'est de lui que <provient> tout être – lequel être, une fois acquis et reçu, l'agent se repose de son œuvre et se complaît dans son œuvre, selon ce verset du Livre des Proverbes 3,[12] : « le père se complaît dans le fils »; <et celui-ci de> Matthieu 3,[17] : « mon fils aimé, en qui je me suis complu ». C'est pourquoi le signe de l'habitus engendré est le plaisir <pris> à l'œuvre. En effet, toute génération respire l'amour, le repos et la complaisance ou le plaisir, et est une certaine trinité, à savoir <celle de> l'engendrant, de l'engendré et du plaisir, de la complaisance ou de l'amour. C'est, de plus, la raison pour laquelle dans l'altération ou la disposition précédent l'être – lequel advient par la génération – il y a toujours du travail, de la pénibilité, de la résistance, du mouvement, de l'inquiétude, en raison de l'absence de l'être même auquel tend l'agent comme à sa fin. Celui-ci ayant été acquis par la génération, tout mouvement cesse et s'ensuit le plaisir, l'amour et le repos. C'est également ce que l'on voit dans un autre exemple. En effet, le bâtisseur, en bâtissant, en disposant et en altérant, travaille, n'ayant en vue aucune autre fin, en tant qu'il est bâtisseur, que la maison soit ou qu'elle soit une maison. Et par conséquent, si elle a bien été faite d'après l'art <du bâtisseur> et d'après la forme de la maison dans <son> esprit, elle plaît au bâtisseur, il l'aime et il se repose <en elle>, n'ayant en vue absolument rien d'autre au-delà ou en-dessous d'elle, <du moins> en tant que bâtisseur. Or, s'il a en vue quoi que ce soit d'autre, ou s'il tend à autre chose qu'au fait d'être bâtisseur et à l'être de la maison ou qu'elle soit une maison, cela, de toutes les façons, lui échoit de manière accidentelle en tant qu'il est bâtisseur – par exemple s'il veut la colorer ou quoi que ce soit d'autre<sup>24</sup>.

Notons avant toute analyse de l'extrait l'usage conjoint de Gen. 2,2 et de l'axiome aristotélien *signum generati habitus est delectatio in opere* (tiré d'ÉN II,2) – lequel usage s'accompagne d'une évocation de *DGC 1,7 (praesentibus habitibus cessat motus*<sup>25</sup>). Cet usage, s'inscrivant dans le commentaire de Sg. 1,14, donc doit être sémantiquement rapproché de ce verset. En raison de cette association, le §27 cité ici peut lui-même être rapproché du commentaire de Gen. 2,2 dont il a été question au chapitre III. Seule manque, pour que le parallélisme soit parfait, une citation à *Confessions I,1 (inquietum est cor nostrum donec requiescat in te)* ; or, cette absence peut s'expliquer par ce que le commentaire de *creavit omnia ut essent* est construit autour de l'analyse

---

<sup>24</sup> *In Sap.* §27 : Ad huius autem evidentiam dicamus et in exemplo quod omne generans et agens universaliter finem actionis habet per se esse ipsius effectus sui. Unde ibi quiescit, Gen. 1 : « requievit » deus « ab omni opere ». Deus esse, et ab ipso omne esse. Quo esse adepto et accepto requiescit ab opere omne operans et complacet sibi in opere, secundum illud Prov. 3 : « pater in filio complacet sibi »; Matth. 3 : « filius meus dilectus, in quo mihi complacui ». Hinc est quod signum generati habitus est delectatio in opere. Omnis enim generatio spirat amorem, requiem et complacentiam sive delectationem, et est quaedam trinitas, generans scilicet, genitum et delectatio, complacentia sive amor. Hinc est iterum quod in alteratione sive dispositione praecedente esse, quod per generationem est, semper est labor, difficultas, resistentia, motus, inquietudo propter absentiam esse ipsius, quo tamquam in finem tendit agens. Quo adepto per generationem cessat omnis motus et consequitur delectatio, amor et quies. Sic etiam in alio exemplo est videre. Domificator enim domificando, disponendo et alterando laborat, nihil aliud intendens nec aliud finem, ut domificator est, nisi quod domus sit sive domum esse. Et ex tunc quidem, si bene facta sit ad artem et ad formam domus in mente, complacet domificatori, amat ipsam et quiescit, nihil aliud prorsus citra aut ultra exspectans, in quantum domificator. Si vero quippiam aliud intendat aut ad aliud tendat, nisi quod domus sit et esse domus sive domum esse, hoc omnino ipsi accidit, in quantum domificator est, puta si vult ipsam colorari aut aliquod aliud quodcumque. (*LW II*, pp.346-348)

<sup>25</sup> *Prol. Gen.* §19

du sens final de la conjonction *ut* : « il a créé toutes choses pour qu'elles soient » est interprété par Eckhart comme une affirmation sur la finalité dans la nature créée; la question du repos n'est donc présentée ici qu'en rapport avec la finalité, contrairement à Gen. 2,2 qui, traitant comme on le sait du repos divin, considère également celui-ci en lui-même. C'est ainsi que le §27 aborde la notion de *generatio* en tant que finalité de l'existence mondaine et temporelle, ne la décrivant pas longuement en elle-même comme le repos qu'elle est.

Ce passage peut être contrasté avec les §158-159 de l'*Expositio libri Exodi* :

De plus, et par conséquent, par ce même nom *sadai* est signifié le fait que Dieu est l'être même et que son essence est son être même. Il est ce qu'il est et ce qui est, selon <ce verset> de l'Exode 3[,14] : « je suis qui je suis ». « Celui qui est m'a envoyé » « Par lui et en lui » est tout ce qui est, la suffisance même dans laquelle et par laquelle et à partir de laquelle <se> suffit toute chose, selon Corinthiens 3[,5] : « notre suffisance <provient> de Dieu ». Il est, <lui> qui se repose lui-même et en lui-même, et en qui et par qui s'apaisent toutes choses, selon cette phrase d'Augustin : « Notre cœur est inquiet jusqu'à ce qu'il ne repose en toi », au livre I des *Confessions*. En effet, tout labeur de la nature et de l'art se meut vers (*currit*) l'être, le désire et le cherche. Tout agent et, aussi, tout patient est inquiet et ne se suffit pas à soi-même, et ne se repose pas du mouvement et du labeur de l'action et de la passion en-deçà et au-dehors de l'être. Or, une fois celui-ci acquis, cela s'apaise, se suffit, et le tumulte se tait ainsi que la contrariété de l'agent et du patient, et du mouvement<sup>26</sup>.

C'est pourquoi la génération, donnant l'être, est dans le non-temps, est <plutôt> la fin du temps, puisqu'elle n'est pas non plus dans le mouvement, que mesure le temps. Or, il en va autrement de l'altération, qui sert à la génération. En effet, celle-ci est dans le mouvement et par conséquent dans le temps. En celle-ci se trouve le murmure et le combat entre l'agent et le patient, et <ceux-ci> ne font pas silence et ne se taisent pas et ne se suffisent pas et ne s'apaisent pas jusqu'à ce que, une fois terminés le mouvement et le devenir, ne soit atteint l'être même. J'ai parlé de cela au sujet de ce passage : « Dieu se reposa au septième jour », Gen. [2,2]<sup>27</sup>.

Ici, dans un passage qui commente Exode 20,7 (*non assumes nomen dei tui in vanum*), c'est l'idée de repos qui est mise à l'avant-plan. De fait, Eckhart expose dans ces paragraphes sa compréhension du nom *sadai* (généralement traduit en français par « Dieu Tout-Puissant ») ; celle-

<sup>26</sup> *In Ex.* §158: « Rursus etiam et consequenter per ipsum nomen *sadai* significatur quod deus est ipsum esse et essentia ipsius est ipsum esse. Ipse est id quod est et is qui est, Exodi 3 : « sum qui sum ». « Qui est misit me ». « Per ipsum et in ipso » est omne quod est, ipsa sufficientia, in quo et per quem et a quo sufficit omnibus, Cor. 3 : « sufficientia nostra ex deo est ». Ipse est, qui quiescit se ipso et in se ipso et in quo et per quem quiescunt omnia, secundum illud Augustini : « Inquietum est cor nostrum donec requiescat in te », l. I *Confessionum*. Omnis enim labor naturae et artis currit, appetit et quaerit esse. Inquietum est omne agens et etiam patiens, nec sufficit ipsis, nec quiescunt a motu et a labore actionis et passionis citra et extra esse. Ipso autem adepto quiescit, et sufficit, et silet tumultus et contrarietas agentis et patientis et motus. » (*LW* II, pp.140-141)

<sup>27</sup> *In Ex.* §159 : « Propter quod generatio dans esse est in non tempore, sed finis temporis, quia nec in motu, quem tempus mensurat. Secus autem de alteratione, quae servit generationi. Haec enim est in motu et per consequens in tempore. In ipsa est murmur et pugna inter agens et patiens nec silent, nec sufficit nec quiescunt, quousque terminato motu et fieri attingatur ipsum esse. Notavi de hoc super illo : « requievit deus die septimo », Gen. 1. » (*Ibid.*, p.141)

ci, s'appuyant sur Maïmonide, voit dans *sadai* une déclinaison de *dai*<sup>28</sup>, c'est-à-dire de l'idée de « suffisance » ontologique, que l'on retrouve par ailleurs en 2 Cor. 3,5 : *sufficiencia nostra ex deo est*.

*Sadai* et *dai*, nous dit Eckhart, désignent en première intention la suffisance ontologique et non Dieu lui-même<sup>29</sup>; c'est dire que ces noms désignent Dieu en tant qu'il est l'être, en tant qu'il est source de repos et d'être pour toutes choses – puisque toutes choses désirent l'être. Désigner Dieu comme source de l'être stable, c'est faire référence à « la consistance (*firmitas*), stabilité et immobilité de l'essence divine<sup>30</sup> » et donc à son « immensité et son infinité<sup>31</sup> ». Infinité et immobilité sont intimement liées dans la mesure où l'infini – n'en déplaie à Levinas – inclut la totalité : ce qui est infini est ce qui ne peut avoir de limite, ce à quoi rien n'est extérieur ; par conséquent, c'est également, comme nous l'avons vu au chapitre II, ce qui n'a pas de fin et donc ce qui ne s'inscrit pas dans le mouvement, n'ayant aucun objectif hors de soi. C'est pourquoi il est possible d'expliquer « physiquement » l'idée selon laquelle l'essence de l'âme, en tant qu'elle est pure forme déprise du mouvement, est infinie et *capax dei*. Dieu, *sadai*, est la suffisance de toute chose, c'est-à-dire que rien, hors de Dieu, ne se suffit à soi-même : toute chose qui est inférieure à Dieu lui-même requiert « un autre, par lequel elle est préservée » (*eget alio, quo iuuetur*) ; ou, pour emprunter une formulation que nous avons déjà rencontrée : *omnia quiescunt in esse*<sup>32</sup>. La génération apparaît ici comme ce moment dans lequel émerge l'être, le moment atemporel dans lequel il est acquis par ce qui le cherche.

Le §27 de l'*Expositio libri Sapientiae*, comme tous les lieux textuels traitant du même sujet, est marqué par le champ conceptuel de l'acquisition : la forme, envisagée sur le plan moral comme sur le plan physique, est acquise par la matière sujet qui la reçoit. Pour illustrer son propos, Eckhart emploie au §27 l'exemple du bâtisseur, que nous avons déjà rencontré. Un autre exemple, cependant, revient souvent chez notre auteur et nous semble plus parlant encore, en ce qui a trait aux rapports entre morale et physique – il s'agit de l'exemple de la bûche et du feu :

Troisièmement, le terme « pareillement » dérive du verbe « *pario, paris* », lorsqu'il dit : « toutes les bonnes choses me vinrent pareillement avec celle-là ». Il faut donc savoir

---

<sup>28</sup> *Dux neutrorum* I c.62 : « *sadai, decisum a dai, quod est sufficiencia* »

<sup>29</sup> *In Ex.* §156 : Unde illud nomen significat sufficienciam directe et immediate, deum autem mediate et quasi indirecte secundario.

<sup>30</sup> *Ibid.*

<sup>31</sup> *Ibid.*

<sup>32</sup> *In Gen.* I §244 (*LW* I, p.387)

qu'aucune des choses qui sont propres au feu ne viennent ni n'échoient ni ne sont concomitantes – *me vinrent*, dit-il – sinon à ce qui possède la forme et l'être du feu. Or, une fois reçue la forme du feu, viennent pareillement toutes <les propriétés> du feu. Or, la forme du feu et son être sont <produits> par la génération<sup>33</sup>; en effet, le terme final de la génération est l'être et la forme de ce qui engendre ou de ce qui enfante et accouche. Or, ce qui est engendré et enfanté est progéniture et fils. « Que s'il est fils, il est aussi héritier »; héritier, dis-je, de tout ce que l'engendrant ou le Père parent possède, <selon> Jean 3[,35] : « le Père a tout donné » au Fils. <Et en> Romains 8[,32], il est dit au sujet du Fils : « avec lui, il nous a donné toutes choses ». En effet c'est cela que nous voyons au sujet du feu : <celui-ci> ne communique jamais tout ce qui est sien, ni ne communique parfaitement <ce qui est sien>, sinon à ce qui reçoit la forme et l'être du feu par l'enfement et la génération après tout mouvement et altération. C'est pourquoi l'altération est le chemin – imparfait et dissemblable, et comme marqué par le murmure de la résistance et de la contrariété – vers la forme et l'être du feu. Or, une fois la forme et l'être du feu reçus, une fois la forme du feu engendrant figée et demeurant, une fois dans le calme et le silence, de par son droit naturel, elle possède et opère tout ce qui est propre au feu. Et c'est cela qui est dit en Jean 14[,10] : « le Père demeurant en moi, c'est lui qui fait <mes> œuvres ». En effet, le Père, le feu générant, est bel et bien dans l'altération et dans l'altéré, mais il n'y demeure pas; plutôt, il <y est> en transition et <comme> un hôte, n'étant pas inhérent; c'est pourquoi le feu <dans la chose altérée> n'est pas non plus héritier ni Fils. En revanche, dans le feu généré et enfanté, <le Père> demeure et inhère, et là il opère non plus l'œuvre de ce qui est « en feu » mais l'œuvre du feu. « Le Père », dit-il, « demeurant en moi, c'est lui qui fait <mes> œuvres »<sup>34</sup>.

Une forme ne peut être acquise qu'au prix de l'expulsion, hors de la matière qui doit la recevoir, de toute dissemblance et dissimilitude, de sorte que ladite matière ne se distingue plus réellement de la forme qui cherche à s'imposer en elle. Cette imposition de la forme – transformation de la matière – se fait d'abord de manière pénible, forcée, puis la peine fait place au silence et au repos lorsque « le Père » agit dans la matière qui s'est entièrement placée sous lui.

---

<sup>33</sup> On notera que le texte latin dit *per generationem*; il convient de rappeler, en accord avec les analyses que nous avons déployées au chapitre II (en lien avec l'usage eckhartien de Rom. 11,36), que la préposition *per* est associée à la causalité formelle.

<sup>34</sup> *In Sap.* §100 : Tertio li pariter descendit a verbo pario, paris, cum dicitur: *venerunt mihi omnia bona pariter cum illa*. Sciendum ergo quod ea, quae ignis sunt, nulli veniunt nec obveniunt nec conveniunt – *venerunt*, inquit, *mihi* – nisi habenti formam et esse ignis. Accepta vero forma ignis pariter veniunt omnia quae ignis sunt. Forma autem ignis et esse ipsius sunt per generationem; terminus enim generationis est esse et forma generantis sive parientis et parturientis. Genitum autem et partum proles est et filius. « Quod si filius, et heres », heres, inquam, omnium quae pariens sive pater parens habet, Ioh. 3 : « pater » « omnia dedit » filio. Rom. 8 dicitur de filio : « omnia cum illo nobis donavit ». Sic enim videmus de igne. Nunquam omnia sua nec perfecte communicat nisi illi quod accipit formam et esse ignis per partum et generationem post omnem motum et alterationem. Propter quod alteratio est via, imperfectum et dissimile, et quasi cum murmure resistientiae et contrarietatis, ad formam et esse ignis. Accepta vero forma et esse ignis, fixa iam et immanente forma ignis parientis, iam in quiete et in silentio, utpote iure hereditario, habet et operatur omnia quae ignis sunt. Et hoc est quod Ioh. 14 dicitur : « pater in me manens, ipse facit opera ». Pater enim, ignis generans, est quidem in alteratione et in alterato, sed non est ibi manens, sed in transitu et hospes nec haeret; propter quod nec est heres nec filius ignis. In igne autem genito et parto manet et haeret, et ibi operatur non iam opera igniti sed opera ignis. « Pater » inquit, « in me manens, ipse facit opera ». (*LW* II, pp.435-437)

## 6.1.2. Altération

L'altération est le domaine général de l'action naturelle, c'est-à-dire – le lecteur l'aura compris – le domaine intermédiaire entre celui du néant et celui de l'être : le domaine du devenir, donc. Elle relève donc, puisque c'est l'association que fait Eckhart, de l'être partiel et accidentel. Les modifications altérantes sont destinées à préparer le sujet à recevoir sa forme, mais également à disparaître de celui-ci une fois atteinte la fin du mouvement :

Deuxièmement, il faut savoir que toute action dans la nature, puisqu'elle est un flux et un milieu entre la forme de ce qui engendre et ce qui est engendré, le Père et le Fils; elle n'est pas le Père et le Fils n'est pas encore, mais de par sa nature, elle sert au Fils, pour qu'il soit : l'altération est marquée par le mouvement et le temps et le travail, saisie et détenue par des contraires du passif qui résiste; elle n'agit pas encore librement mais, en agissant, elle pâtit; or, les passions ne demeurent pas figées dans le sujet, mais elles traversent jusqu'à ce que n'ait été retiré ce qui est servile, ce qui est imparfait, ce qui est du temps, et que soit généré le Fils; Galates 4[4] « là où vient la plénitude du temps, Dieu envoie son Fils »; et Luc 2[6-7] : « le temps de l'enfantement a été rempli et le Fils est né ». Alors la passion qui ne demeure pas dans le sujet cède <le pas>, et lui succède une qualité passible, qui demeure dans le sujet, inhère, est héritière et Fils, <selon> Galates 4[7]. En effet, la lourdeur et l'inclination vers le bas demeurent dans un sujet, par exemple la pierre, *pour l'éternité*, tant qu'elle est une pierre. Agar la servante est éjectée, la peur servile qui « a un châtement », est une passion, « connaît l'affliction »; lui succède l'amour, qui est fin et principe de toutes les passions, selon le Philosophe. Et c'est ce que dit Jean dans sa première épître [4,18] : « la charité parfaite expulse la crainte ». Et ici, il est dit : *le serviteur ne demeure pas dans la maison pour l'éternité*<sup>35</sup>.

Nous reviendrons plus loin sur la notion – empruntée à Luc et à Paul (Épître aux Galates) mais campée sur un fort arrière-plan physique aristotélien – de « *plenitudo temporis* », qui a déjà été évoquée plus haut. Qu'il s'agisse pour l'instant de rappeler que la *plenitudo* du temps est en quelque sorte « saturation » de temps, transcendant toute temporalité et tout mouvement par sa perfection : la perfection d'un étant mobile ne peut être elle-même mobile, comme nous l'enseignent l'exemple du point et de la ligne longuement discuté plus haut.

---

<sup>35</sup> *In Ioh.* §474 : « Secundo notandum quod actio uniuscuiusque in natura, cum sit fluxu et medium inter formam gignentis et geniti, pater et filius, pater non est nec filius adhuc est, sed ex sui natura servit filio, ut sit : alteratio est cum motu et tempore et labore, captivatur et detinetur contrariis passivi repugnantis, nondum agit libere, sed agendo repatitur; passionis autem non manent in subiecto fixae, sed transeunt quousque tollatur quod servile est, quod imperfectum est, temporis est, et generetur filius, Gal. 4 : « ubi venit plenitudo temporis, misit deum filium suum »; et Luc. 2 « impletum est tempus pariendi et peperit filium ». Tunc cedit passio quae non manet in subiecto, succedit passibilis qualitas quae manet in subiecto, haeret, haeres est et filius, Gal. 4. Manet enim gravitas in subiecto, puta lapide, et inclinatio deorsum *in aeternum*, quamdiu lapis est. Agar ancilla eicitur, timor servilis qui « poenam habet », passio est, « tristitiam habet » ; succedit amor qui finis est et principium omnis passionis, secundum philosophum. Et hoc est quod Iohannes ait : « perfecta caritas foras mittit timorem », 1 Ioh. Et hic dicitur : *servus autem non manet in domo in aeternum.* » (*LW* III, pp.406-407)

Le commentaire eckhartien à l'Évangile de Jean recense sept propriétés de l'altération, que nous commenterons ici, et qui nous permettent de circonscrire de manière plus détaillée son rapport à la génération :

[...] l'altération possède sept propriétés, figurées dans les dernières paroles ici rapportées. La première est que l'altération et la génération se rapportent l'une à l'autre comme le fait de se mouvoir et le fait d'avoir été mû ; ou comme le devenir et le fait d'avoir été fait ; ou comme l'informe et l'imparfait <se rapportent> à la forme et à ce qui est parfait. « Le mouvement est l'acte des êtres imparfaits » [...] Deuxièmement : ce deux termes : l'altération <et> la génération – Jean <Baptiste et> le Christ –, se rapportent <l'un à l'autre> comme le chemin et son terme [...] L'altération est la voie menant à la forme, <elle est voie> en tant qu'elle participe de la forme et la goûte<sup>36</sup> ; en effet, le mouvement est la forme elle-même, s'écoulant. Troisièmement : l'altération, selon son ce-que-c'est (*id quod est*), est de par la forme et pour la forme et pour la génération. C'est pourquoi, dans les choses où ne tombe pas la génération, ne tombe jamais l'altération, ni non plus le contact physique. Et au livre IX de la *Métaphysique*, il est dit : « il n'appartient pas d'être mû à ce à quoi il n'appartient pas d'avoir été mû<sup>37</sup> ». Or, l'altération sert à la génération et à la forme : elle est de par la forme, elle vient d'elle et est envoyée <par elle> en tant que la génération est première selon l'intention ; elle est pour la forme et la génération, en tant que celles-ci sont dernières selon l'exécution. Ainsi, Jean <Baptiste> est envoyé par le Christ et vient <du Christ>, et pour le Christ [...] Quatrièmement, l'altération affecte le passif seulement selon <ses> accidents et par ses accidents, tandis que la génération affecte le passif par sa forme substantielle [...] Cinquièmement, l'altération se fait en vue de ce que, portée de la puissance à l'acte, la forme substantielle latente dans la matière devienne connue et soit connue. En effet, une chose est connue en tant qu'elle est en acte, <selon le livre> IX de la *Métaphysique*. L'altération se fait donc afin que « soit rendue manifeste » la forme substantielle « en Israël », c'est-à-dire dans la connaissance [...] <La> forme substantielle est comme latente, inconnue dans ce qui est caché, dans le milieu, dans le cœur de la matière, c'est-à-dire dans l'essence même de la matière ; en effet, l'essence de la matière est sa puissance. Il n'en va cependant pas ainsi de l'accident, puisque l'accident est plutôt dans le sujet, qui apparaît au-dehors, qui ressort et ne se cache pas. Ainsi, l'altération est envoyée par l'auteur de la nature en vue de la forme substantielle et de sa génération [...] Sixièmement, l'altération et la génération se rapportent l'une à l'autre comme ce qui est antérieur et ce qui est postérieur, <et ce> à divers égards. En effet, la génération est antérieure et postérieure à l'altération selon la nature et l'intention ; l'altération, en revanche, est antérieure à la génération uniquement selon le temps. En effet, la forme est doublement antérieure à l'altération : premièrement en tant qu'elle est dans l'appréhension et l'intention de l'agent ; deuxièmement en ce qu'elle est fin, terme et repos de l'exécution et de l'altération. La septième propriété de l'altération et de la génération est que la disposition, qui est la nécessité <relative> à la forme, n'appartient pas à l'altération, mais plutôt à la génération ; en effet, <la disposition> a la saveur de la forme qui est générée (et lui est concomitante) plutôt que celle de

---

<sup>36</sup> Il faut selon nous voir dans ce choix lexical une référence aux développements de *in Eccli.* : le goût et la soif, comme nous l'avons vu au chapitre III, sont les exemples employés par Eckhart pour décrire de manière générale le désir (*appetitus*), cette puissance motrice qui nous pousse vers la fin à laquelle elle est ordonnée.

<sup>37</sup> Sans nous prononcer sur le contexte original de *Métaphysique* IX, l'usage que fait généralement Eckhart de l'axiome *non contingit moveri quod non contingit motum esse* nous pousse à croire qu'il faut le traduire, comme nous le faisons ici, en opposant *moveri* et *motum esse* non comme le mouvement en cours et son point de départ (*motum esse* désignant alors le fait d'avoir été mis en mouvement) mais plutôt comme le mouvement en cours et le mouvement achevé. Il nous semble en effet que le contexte des §143 à 150, dans la mesure où ils construisent une opposition entre le devenir et son achèvement, autorise à lire *motum esse* non comme renvoyant à la causalité efficiente mais comme désignant précisément l'achèvement final du mouvement.



la forme qui est corrompue dans l'altération ; et une telle disposition est comme une chaîne et une courroie unissant la forme à la matière, la chaussure au pied [...] L'altération, en effet, n'est pas d'une telle perfection ou dignité, qu'elle puisse atteindre et induire ou imprimer la disposition au sujet de laquelle il a été dit qu'elle unit la forme avec la matière. Or, ce qui a été dit au sujet de l'altération et de la génération, en ce qui a trait aux formes substantielles dans les choses naturelles, se rapporte de la même manière à ce qui a trait à la génération des habitus ou des vertus dans les choses morales<sup>38</sup>.

Ces paragraphes se laissent résumer aux sept points suivants :

1. L'altération se rapporte à la génération comme le devenir à l'être achevé
2. L'altération se rapporte à la génération comme le chemin (*via*) à son terme
3. L'essence (*id quod est*) de l'altération est d'exister en vue de la génération à partir de la forme (*a forma*) et en raison de la forme (*propter formam*), et est en raison de la génération (*propter generationem*) ; là où ne se trouve pas la génération, ne se trouve pas l'altération
4. L'altération concerne les accidents de ce qui la subit, là où la génération concerne sa forme substantielle
5. L'altération a pour fin de faire émerger la forme latente dans la matière, de porter celle-ci à la connaissance (ce qui est ici interprété en termes de génération de la forme)
6. L'altération est temporellement première, là où la génération est première *formaliter* et *finaliter*
7. La disposition est la « courroie » unissant la forme à la matière et a ainsi partie liée à la forme, non à la matière, à la génération et non à l'altération

---

<sup>38</sup> *In Ioh.* §143-150: « [...] alteratio septem quasdam habet proprietates in verbis ultimo hic iam adductis figuratas. Prima est quod alteratio et generatio se habent sicut moveri et motum esse sive fieri et factum esse, sicut informe et imperfectum ad formam et perfectum. « Motus enim actus imperfecti » est [...] Secundo consequenter : haec duo, alteratio, generatio, Iohannes, Christus, se habent sicut via et terminus [...] Alteratio via est dirigens in formam, via utpote participans et sapiens ipsam formam; motus enim est ipsa forma fluens. Tertio: alteratio secundum id quod est a forma et propter formam est et propter generationem. Unde in quibus non cadit generatio, nulla unquam cadit alteratio, sed nec tactus physicus. Et IX *Metaphysicae* dicitur: non contingit moveri, quod non contingit motum esse. Alteratio autem servit generationi et formae: a forma est, ab ipsa venit et mittitur, in quantum forma et generatio prior est intentione; propter formam et generationem est, in quantum ista ultima sunt in executione. Sic Iohannes a Christo mittitur et venit et propter Christum [...] Quarto : alteratio afficit passum tantum secundum accidentia et accidentibus, generatio vero afficit passum forma substantiali [...] Quinto: alteratio ad hoc est et propter hoc, ut substantialis forma latens in materia innotescat et cognoscatur de potentia in actu reducta. Res enim cognoscitur, in quantum actu est, IX *Metaphysicae*. Est ergo alteratio ad hoc, « ut manifestetur » forma substantialis « in Israel », id est in cognitione [...] Forma substantialis quasi latet incognita in abditis, in medio, in corde materiae, in ipsa scilicet essentia materiae; est enim ipsa substantia materiae sua potentia. De accidente autem non sic, quia accidens potius est in subiecto, quod foris videtur, patet, non latet. Sic ergo alteratio missa est ab auctore naturae propter formam substantialem et eius generationem [...] Sexta est quod alteratio et generatio se habent ut prius et posterius diversis respectibus. Est enim generatio prior et posterior quam alteratio intentione et natura, alteratio vero prior est generatione solo tempore [...] Dupliciter enim forma prior est alteratione: primo quidem, ut ipsa est in apprehensione et intentione operantis, secundo quod ipsa est finis, terminus, quies executionis et alterationis. Septima proprietas alterationis est et generationis, quod dispositio, quae est necessitas ad formam, non pertinet ad alterationem, sed potius ad generationem; sapit enim et concomitatur potius formam, quae generatur, quam formam, quae corrumptur alteratione, et talis dispositio est quasi vinculum et corrigia uniens formam materiae, calciamentum pedi [...] Alteratio enim non est tantae perfectionis seu dignitatis est, ut possit attingere et inducere seu imprimere dispositionem, de qua dictum est, unientem formam cum materia. Quod autem dictum est de alteratione et generatione quantum ad formas substantiales in naturalibus, eodem modo se habet circa generationem habituum sive virtutum in moralibus. » (*LW* III, pp.120-124)

Les trois premières propriétés ci-énumérées rejoignent ce que nous avons déjà mis en lumière, mettant en relief l'indissociabilité du mouvement et de sa fin. Ce sont les quatre dernières propriétés qui présentent donc un intérêt tout particulier ici.

L'altération, qui concerne le devenir, est un changement accidentel : elle a lieu dans les accidents, c'est-à-dire dans la matérialité de la chose qui subit une préparation, tandis que la génération concerne la forme et l'être. On constatera ici une fois de plus l'association matière-accident-devenir, qui s'inscrit dans le cadre général de l'absolutisme ontologique eckhartien : Dieu est ce eu égard à quoi la substance est un accident et l'accident n'est rien, affirmait le *Liber de causis*. Comme nous l'avons déjà soulevé, c'est sur cet arrière-plan qu'intervient et se déploie la théorie eckhartienne de l'analogie; le rapport substance/accident n'est pas seulement analogue à celui qu'entretient la créature au créateur, le devenir à l'être : il lui est identique. La créature, qui n'est autre que Dieu qu'en tant qu'elle est matérielle et ancrée dans le devenir, existe vis-à-vis de celui-ci dans un rapport de dépendance ontologique absolue, elle se comporte comme la partie vis-à-vis du tout et comme l'accident (inessentiel) vis-à-vis de la forme (essentielle). En tant, cependant, que cette matérialité a été dépassée – ou plutôt abolie – la créature dés-individuée qui a effectué son retour en Dieu, en laquelle la forme de l'être divin s'est engendrée, ne se distingue plus que relationnellement de l'être divin. L'analogie eckhartienne est, à cet égard, analogie de la créature humaine; l'intellect, lui – partie supérieure de l'homme, dans laquelle réside son humanité, selon Aristote et selon Gen. 1,26 – l'intellect *en tant que tel*, donc, est, pour sa part, attribué de manière univoque à Dieu et à l'homme, se situant par-delà toute distinction dans l'unité la plus pure et la plus simple<sup>39</sup>. La *generatio* a trait à la forme parce qu'elle consiste, comme nous le verrons, en la substitution d'une forme à une autre – elle consiste en une *transformatio*<sup>40</sup> ou une « transsubstantiation ».

On notera ici au passage que le procès colonial reproche à Eckhart d'avoir défendu une assimilation complète de la béatitude humaine à la transsubstantiation, rapportant un extrait du sermon allemand :

[...] « nous sommes transformés et convertis en Dieu totalement » « de la même manière dont le pain, dans le sacrement, est converti dans le corps du Christ. Peu importe le nombre de pains,

---

<sup>39</sup> *Sermo XXIX* §305

<sup>40</sup> *Sermo XXXI* §326: [...] omnes iusti in eandem imaginem iustitia transformantur, non solum formantur, quia formis suis, quibus sunt id quod sunt proprium, exuuntur abnegantes semet ipsos. (*LW IV*, p.285)

il y a un <seul> corps. » « Tout ce qui est converti en autre chose est un avec cette chose. Ainsi, je suis converti de telle sorte qu'il m'opère <en tant que> son être un, non similaire<sup>41</sup>.

Il semble cependant qu'il faille ici donner raison à la défense eckhartienne<sup>42</sup> lorsqu'elle affirme que le propos du sermon tel que rapporté par l'accusation en déforme le sens :

Tout ce qui a été dit est faux et absurde <si nous l'abordons> selon la représentation de ceux qui s'opposent <à moi>. Cela est vrai cependant selon la vraie compréhension [...] L'exemple du sacrement de l'autel est aussi probant ici, à moins que tout <usage du terme> « comme » ne signifie « de la manière la plus semblable qui soit<sup>43</sup> ».

De fait, il faut confronter la traduction latine de ce passage par l'accusation, au texte moyen-haut allemand :

Wir werden alzemâle transformieret in got verwandelt. Merke ein **glîchnisse**. Ze **glîcher** wîse, als an dem sacramente verwandelt wirt brôt in unsers herren lîchamen, swie vil der brôte waere, sô wirt doc éin lîchame<sup>44</sup>.

Le mot allemand moderne *Gleichnis* se laisse traduire en français par « parabole »; *glîchniss* ou *gelichniss*, qui en est visiblement l'ancêtre moyen-haut allemand, signifie « exemple », « similitude » ou « comparaison » (c'est d'ailleurs ainsi que Mangin traduit ce passage<sup>45</sup>). Il semble clair, à l'étude du vocabulaire employé par le sermon – un vocabulaire qu'élide probablement sciemment le censeur colonais –, que Maître Eckhart cherche à établir un parallèle entre la transsubstantiation et l'engendrement de la Justice dans le juste. Or, ce parallèle lui sert à illustrer l'un par l'autre, non à réduire l'un à l'autre.

La doctrine eckhartienne voit en effet dans la transsubstantiation un exemple du type d'« unité dans la multiplicité » qui marque le rapport du juste au Fils, le juste en qui s'est engendrée la Justice étant ni plus ni moins qu'une « partie » de la forme christique : « De plus, <nous> tous, les fidèles, avec le Christ premier engendré, sommes un <seul> corps, selon [1] Cor. 12[. 26]. En effet, l'être

---

<sup>41</sup> *Proc. Col.* I §54: « [...] « nos transformamur et convertimur in deum totaliter » « eodem modo, quo in sacramento panis convertitur in corpus Christi. Quantumcumque sint multi panes, tamen fit unum corpus. » « Quidquid convertitur in aliud, fit unum cum eo. Sic ego convertor, quod ipse operatur me suum esse unum, non simile. » (*LW V*, p.216)

<sup>42</sup> *Proc. Col.* I §132 (*LW V*, p.206) ; II §99, *LW V*, pp.341-342

<sup>43</sup> « Totum quod dictum est, falsum est et absurdum secundum imaginationem adversantium. Verum est tamen secundum verum intellectum [...] Patet etiam hic exemplum in sacramento altaris, nisi quod omne « sicut » est « sicutissimum ». » (*LW V*, p.341)

<sup>44</sup> *Proc. Col.* I §54, *LW V*, p.216

<sup>45</sup> « Note une comparaison! » (*Sermon 103, Op.cit.*, p.628)

du tout et des parties est un, et un seul agir<sup>46</sup>. » Or, la multiplication des parties, tout comme celle des accidents<sup>47</sup>, n'affecte en rien l'unité de la substance. Le rapprochement est ainsi fait avec le corps du christ, pour lequel la multiplicité des pains, dans le « sacrement de l'autel », n'est pas cause d'une réelle multiplicité.

Ce que les §143-150 du commentaire de Jean ont, au premier chef, à nous apprendre, est contenu dans les affirmations 5 et 7, rapportées plus haut : d'une part, l'altération a pour but de porter à la connaissance la forme latente dans la matière; d'autre part, la disposition acquise est ce qui lie la matière réceptrice du principe passif de la génération à l'acte de son principe actif.

L'affirmation 5 confirme selon nous la validité de la lecture faisant de la noétique un discours (méta-)physique : de fait, si l'*alteratio* a pour fonction de faire émerger la forme destinée à être connue, c'est bien que les changements précédant l'acte de connaître sont considérés par notre auteur comme des changements naturels puisqu'ils ont partie liée à la matière. L'acte de connaître, à même titre que la béatitude elle-même, est rendu possible par ces changements préparatoires qui ont lieu dans le temps, dans l'ordre du devenir. On peut d'ailleurs considérer que la grâce – fruit de l'Incarnation christique – est, de manière sous-jacente, interprétée par notre auteur comme remplissant, pour l'image humaine, la même fonction que celle remplie par l'intellect agent dans la dématérialisation et l'universalisation du phantasme. L'intellect agent, en effet, autant dans le modèle aristotélécien que dans le modèle averroïcien, est cette lumière qui, analogue à la lumière naturelle permettant la vision<sup>48</sup>, rend connaissable l'universel dans les choses. L'altération

---

<sup>46</sup> *Proc. Col.* II §101: « Adhuc autem omnes fideles cum Christo primogenito unum corpus sumus, Cor. 12. Totius autem et partium unum est esse et unum operari. (*LW V*, p.342) ; *Proc. Col.* I §132 : Homo enim sanctus sive bonus quicumque non fit ipse Christus nec primogenitus nec per ipsum salvantur alii nec est imago dei, filius dei unigenitus, sed est ad imaginem dei, membrum ipsius, qui vere et perfecte filius est primogenitus et heres, nos autem cohaeredes, ut dictum est, et hoc sibi vult similitudo quae inducitur. Sicut enim panes multi in diversis altaribus convertuntur in ipsum verum unicum corpus Christi, conceptum et natum de virgine, passum sub Pilato, remanentibus tamen accidentibus singulorum, sic mens nostra per gratiam adoptionis unitur vero filio dei et nos efficitur membra unius capitis ecclesiae, qui est Christus. » (*LW V*, p.296)

<sup>47</sup> *In Ex.* §65 : « [...] tout ce qui échoit au sujet et dans le sujet possède un être un avec le sujet et l'être même du sujet, même s'il y avait mille accidents <dans ledit sujet>. En effet, leur être est un être dans – c'est-à-dire <dans> le sujet. » (« [...] omne accidens subiecto et in subiecto habet unum esse cum subiecto et ipsum esse subiecti, etiam si mille essent accidentia. Ipsorum enim esse est inesse, subiecto scilicet. Et iterum ipsorum esse est in esse subiecti. Non enim habent aliud esse nisi in ipso esse subiecti sui. » (*LW II*, p.69))

<sup>48</sup> *DA III*,5 430a15, trad. Bodéüs, p.264; « Si penser est une forme de passion, l'intellect matériel ne peut pourtant pas recevoir sans médiation son « objet ». L'intellect matériel ne pâtit pas de l'image, de l'action directe de l'image. L'image n'est motrice qu'à la condition d'être illuminée par l'intellect agent qui, par son acte de dématérialisation, l'élève au plan de l'intelligibilité en acte » (BRENET, J.-B. : « Averroès a-t-il inventé une théorie des deux sujets de la pensée ? », p.69)

eckhartienne, conçue comme changement préparatoire, modèle l'âme-matière et doit en faire émerger la pureté, c'est-à-dire l'immatérialité.

Ici, *mutatis mutandis*, toutes les variables de l'équation averroïcienne peuvent trouver leur équivalent dans la théorie eckhartienne de la béatitude : l'intellect matériel est le fond de l'âme; l'intellect agent est la grâce elle-même<sup>49</sup>, l'image à dématérialiser est l'âme humaine individuée par le contenu qui la détermine, l'*intellectus adeptus* est la disposition permettant à l'âme d'accéder à la jonction à l'être divin. L'Incarnation rend possible cette dématérialisation de l'âme qui fait émerger l'image en l'éclairant et en la désencombrant de l'« ombre des phantasmes », comme nous l'avons vu plus haut au §301 de l'*Expositio libri Genesis*.

Il s'agit ainsi bel et bien d'un processus d'abstraction puisque, bien que l'âme dés-individuée se comporte vis-à-vis de l'agent divin comme une matière – comme la matière la plus pure, la plus indéterminée –, elle gagne néanmoins par ce processus son acte le plus pur, le plus indéterminé. Si l'âme est passive eu égard à Dieu, c'est qu'elle occupe, au sein de l'ordre intellectuel, la réalité

---

<sup>49</sup> *In Ioh.* §89 : « Il est certainement vrai qu'il illumine de différentes manières divers étants et diverses choses et s'écoule en elles ; <il illumine> certaines choses d'une lumière sous les auspices de l'être – et c'est ainsi qu'il illumine tous les étants du monde ou de l'univers –, tandis qu'il <en illumine> d'autres, moins nombreuses, c'est-à-dire les vivants, d'une lumière <qui est sienne> en tant qu'il est vie. De plus, il en illumine d'autres, plus parfaites et moins nombreuses, en tant qu'il est « la lumière des hommes », selon ce <passage> du Psaume [4,7] : « la lumière de ton visage a été imprimée sur nous, Seigneur », <la lumière de son visage>, c'est-à-dire la raison qui indique et qui montre que ces choses sont bonnes. De plus, quatrièmement, il illumine les choses plus parfaites que les hommes en brillant en soi, libre de l'ombre des phantasmes. De plus, cinquièmement, il en illumine d'autres par la grâce, par une lumière surnaturelle. De ce qui a été dit, il est manifeste que l'homme pécheur, sans la grâce, n'est rien parmi les justes et n'est pas sous Dieu, en tant que celui-ci est lumière de grâce. Or, il ne l'influe pas ni ne l'illumine, et aucune cause n'influe <quoi que ce soit> sinon ce qui lui est subordonné. C'est pourquoi l'humilité, en tant qu'elle subordonne l'homme à Dieu, est <ce qui est principalement> commandé par le Christ [...] » (« Verum quidem est quod diversos et diversa diversimode illuminat et ipsis influit quaedam lumine sub proprietate esse – et sic illuminat omnia entia mundi sive universi –, alia vero et pauciora lumine, ut est vita, puta viventia. Adhuc alia perfectiora et pauciora illuminat, prout est « lux hominum », secundum illud Psalmi : « signatum est super nos lumen vultus tui, domine », id est ratio indicans et ostendens quae sint bona. Rursus quarto perfectiora hominibus illuminat in se lucens absque umbra phantasmatum. Adhuc autem quinto alios illuminat gratia, lumine supernaturali. Ex praemissis manifestum est quod homo peccator sine gratia nihil est inter iustos, nec est sub deo, ut est lux gratiae. Non autem influit sive illuminat, sed nec aliqua causa influit nisi suo inferiori. Hinc est quod humilitas, utpote subdens hominem deo, praecipue commendatur ab ipso Christo [...] » (*LW III*, p.77)) Nous contrevenons ici à notre principe méthodologique en traduisant *nec aliqua causa influit nisi sui inferiori* par « aucune cause n'influe <quoi que ce soit> sinon ce qui lui est subjecté »; de fait, si nous nous éloignons ici de notre traduction habituelle de *inferior* par « inférieur », c'est qu'ici, il ne fait aucun doute que, dans l'absolu, l'homme (ici : le pécheur) est inférieur à Dieu sous tous rapports. Ce que nous permet de comprendre le contexte c'est que l'infériorité dont il est question ici est une soumission qui doit être opérée sciemment et qui diffère ainsi de l'infériorité ontologique de l'homme. On soulignera tout de même que l'argument ici avancé par Eckhart mobilise la notion ontologique d'infériorité en se fondant sur le lien existant entre cause et effet (la cause, en effet, est toujours supérieure à son effet (*In Ioh.* §91)). Cette notion ontologique, néanmoins, dans le contexte – moral – de l'illumination de l'homme par Dieu, est complétée par une notion morale, celle d'humilité. Une fois encore : ontologiquement inférieur, l'homme doit cultiver une certaine forme d'infériorité appelée humilité pour se subjecter consciemment à l'être divin.

« infime<sup>50</sup> », là où Dieu est la réalité suprême; tout acte que possède l'âme est, eu égard à Dieu, passion et passivité, réceptivité. En ces termes noétiques et physiques, est ici exprimée la notion (morale) d'humilité, cette *scala caelis* faisant passer l'ascension la plus élevée par l'abaissement le plus complet.

Tout ce que défend l'œuvre allemande – tout ce qu'elle construit de discours moral et théologique à l'aide de la conceptualité du détachement – se laisse ainsi également interpréter à l'aide de cette conceptualité aristotélisante : le détachement purge l'âme des images déterminées, causées par les choses créées et leur étant liées comme à leur objet, qui font son contenu psychologique, qui la déterminent et la laisse ainsi entièrement passive, comme une matière première disposée à accueillir l'acte le plus parfait qui soit. La venue de cet acte en elle cependant se pense sur le modèle de l'union à l'intellect agent séparé : une fois cette union consommée, se fait jour en l'homme une disposition acquise<sup>51</sup>. Être Fils par adoption – *ademptio, adoptio* – c'est acquérir le Fils sous la forme d'un *habitus*, c'est-à-dire en entrant dans une *habitus* (relation) vis-à-vis de l'objet-Père.

Nous en venons maintenant à l'affirmation 7 des §143-150 du commentaire de Jean. Pour Eckhart, penser la naissance du Fils en termes de *generatio* signifie la penser en termes de

---

<sup>50</sup> *In Gen.* II §138 : Ainsi, pour démontrer ces <affirmations>, je pose premièrement que l'homme, en tant qu'« animal rationnel » et <créé> « d'après l'image de Dieu », est quelque chose de plus élevé que <la faculté> sensitive et est quelque chose d'intellectif. Or, l'intellect en nous se comporte comme une tablette nue et rase, selon le Philosophe, et il est, dans l'ordre intellectuel, comme la matière première dans l'ordre des choses corporelles, comme le dit le Commentateur. » (« Ad horum igitur evidentiam suppono primo quod homo, utpote « animal rationale » et « ad imaginem dei », est quid altius sensitivo et est quid intellectivum. Intellectus autem in nobis se habet sicut tabula nuda et rasa, secundum philosophum, et est in ordine intellectualium sicut materia prima in ordine corporalium, ut ait commentator. ») (*LW I*, p.604) ; *In Ioh.* §139 : « Or, l'homme occupe dans la région intellectuelle le grade le plus bas, comme la matière dans les réalités corporelles, comme le dit le Commentateur. » (« Homo autem in regione intellectuali infimum gradum tenet sicut materia in corporalibus ut ait commentator. ») (*LW III*, p.118))

<sup>51</sup> « Par là même, nous obtenons le mode selon lequel cet intellect peut se joindre à nous à la fin, et la cause pour laquelle il ne nous est pas uni au commencement. Parce que, de ce que nous venons de poser découle nécessairement que l'intellect qui est en nous en acte est composé des intelligibles théoriques et de l'intellect agent de façon telle que l'intellect agent soit comme la forme des intelligibles théoriques et que les intelligibles théoriques soient comme une matière. Et c'est grâce à ce mode que nous pouvons engendrer des intelligibles à volonté. Car puisque ce par quoi quelque chose effectue son acte propre est la forme, et que nous effectuons par l'intellect agent notre action propre, il faut nécessairement que l'intellect agent soit pour nous forme. Or, il n'y a pas d'autre mode de génération de cette forme pour l'homme que ce mode-là [...] Et il est manifeste que, quand tous les intelligibles théoriques existent en nous en puissance, il nous est uni en puissance, que quand tous les intelligibles théoriques existent en nous en acte, il nous est uni en acte [...] On dit alors que nous nous mouvons vers la jonction. Et il est manifeste que quand ce mouvement est achevé, l'intellect agent s'unit aussitôt à nous sur tous les modes. Et il est manifeste qu'alors, dans cet état qu'est la jonction, le rapport de l'intellect agent à l'homme est comme le rapport de l'intellect en habitus à l'homme. » (*L'intelligence et la pensée*, pp.166-167)

disposition et d'habitus : lorsque le Fils s'engendre dans l'âme, il la fait passer à l'acte, mais lorsque l'âme « ressort » de son état de béatitude, il y a lieu de croire qu'elle ne s'en trouve pas inchangée. La disposition, rappelons-le, en tant que « courroie » unissant forme et matière, participe de la forme et non de la matière : elle est la marque de la venue de la nouvelle forme dans la matière réceptrice<sup>52</sup>. De fait, l'homme en qui s'est engendré le Fils et qui est ressorti de l'état d'union aura néanmoins acquis en lui la capacité d'accéder à cette union à nouveau. En ce sens, le détachement est la disposition acquise permettant la jonction. L'ajout de la notion de disposition, qui n'est pas présente autre part dans les discussions eckhartiennes de l'engendrement formel, précise pour nous le fait que les actes temporels – les actions à portée morale qu'effectue l'homme ici-bas – bien qu'elles tombent toutes sous le signe de l'*alteratio* (du changement accidentel et temporel), n'ont pas toutes la même valeur morale : certaines rapprochent l'homme de la disposition qui agira comme intermédiaire ultimement abolie entre lui et la forme divine, tandis que d'autres l'éloignent de Dieu et le rapprochent du créé, ne favorisant aucunement l'émergence de la disposition en question.

Nous avons jusqu'ici présupposé plutôt qu'expliqué le sens du concept de disposition. Nous savons qu'une disposition est le résultat d'une préparation, se faisant jour dans un passif préparé à recevoir un acte : c'est le principe, déjà rencontré, *actus activorum sunt in patiente disposito*<sup>53</sup> qui

---

<sup>52</sup> *In Ioh.* §149 (*LW III*, pp.123-124) ; *In Gen.* I §233 : « Huitièmement, il faut savoir que la disposition, qui est une nécessité, appartient au même genre que la forme à engendrer. Par exemple : la chaleur, par laquelle est disposée l'eau au feu. Lorsque <l'eau> est dans ce qu'elle a de plus élevé et dans sa complétion, c'est-à-dire dans le dernier terme de l'altération, elle n'appartient déjà plus à la forme de l'eau, mais <appartient> à la forme du feu. Ainsi, la disposition dernière à l'habitus de vertu n'appartient pas au genre des actes précédant l'habitus, en tant qu'ils sont des dispositions, mais appartient au genre même de l'habitus de vertu, où nous opérons déjà en tant que Fils : non pas difficilement et par tristesse, mais de manière plaisante et hilare ; non pas dans la servilité de la crainte, mais dans l'amour de la vertu. En effet, « la femme, lorsqu'elle accouche, ressent de la tristesse » <mais> « lorsqu'elle a engendré, elle ne se souvient pas de la douleur », selon Jean 1[,21]. Et c'est ce qui est dit ici : « Et Agar », c'est-à-dire la servante, « accoucha pour Abraham d'un fils », c'est-à-dire de l'amour. « En effet, *filius* vient de *philos*, qui signifie « amour ». » (« Octavo sciendum quod dispositio, quae est necessitas, ad idem genus pertinet cum forma generanda. Verbi gratia : calor quo disponitur aqua ad ignem, cum in sui supremo et complemento fuerit, in termino scilicet ultimo alterationis, iam non pertinet ad formam quae, sed ad formam ignis. Sic dispositio ultima ad habitum virtutis non pertinet ad genus actuum praecedentium habitum, ut sunt dispositiones, sed pertinet ad ipsum habitum virtutis, quo iam non difficulter et ex tristitia, sed delectabiliter et hilariter, iam non servitute timoris, sed amore virtutis ut filii operamur. « Mulier » enim « cum parit, tristitiam habet ». « Cum autem peperit », « non meminit pressurae », Ioh. 16. Et hoc est quod hic dicitur : *peperitque* Agar, ancilla scilicet, *Abrae filium*, id est amorem. « Filius enim a *philos*, quod est amor, dicitur ». » (*LW I*, p.377))

<sup>53</sup> *In Ioh.* §61 (*LW III*, p.50)

nous l'apprend. Nous savons également qu'elle n'est pas encore la vertu acquise mais qu'elle appartient au même genre que celle-ci<sup>54</sup>.

Le « livre des définitions » de la *Métaphysique* fait de la disposition « l'arrangement de ce qui a des parties, selon le lieu, la puissance ou la forme<sup>55</sup> » (une définition qui nous aide peu en l'occurrence) ; les *Catégories*, quant à elles, opposent la disposition (*diathesis*) à l'état (*hexis*) tout en les classant au sein d'une seule et même espèce de qualité<sup>56</sup>. D'après ce passage, état et disposition diffèrent selon la durée seulement, l'état étant « plus stable<sup>57</sup> » que la disposition, autant dans l'ordre de la connaissance que dans l'ordre de la vertu morale. Les *Topiques*, quant à elles, nous apprennent que l'état appartient à la catégorie des relatifs<sup>58</sup>.

Chez Eckhart, le passage le plus décisif pour la compréhension de ce qu'est la disposition se trouve dans le commentaire d'Exode 15,3 : les §48-51 de l'*Expositio libri Exodi*, en effet, dans le cadre d'une discussion portant sur la prédication des noms divins, c'est une réflexion sur le caractère extrinsèque des propriétés accidentelles qui se déploie. En Dieu, aucun accident – rien ne se trouve dans l'être divin, qui ne soit essentiel. Or, la disposition, nous dit le Thuringien, est précisément quelque chose d'inessentiel et d'extérieur à l'être de ce dont elle est disposition<sup>59</sup> : « Toute disposition est un accident ou demeure du genre de l'accident et a la saveur de la nature de l'accident » (*Omnis dispositio est accidens vel manat de genere accidentis et accidentis sapit naturam*<sup>60</sup>.) Il ne faut pas ici voir une contradiction entre l'affirmation selon laquelle la disposition a « la saveur de l'accident » et celle, vue *in Iohannem*, selon laquelle elle a « la saveur » de la forme : la disposition a, de fait, quelque chose d'inessentiel en ce qu'elle constitue un accident et

---

<sup>54</sup> « Note complémentaire n°1 », *OLME* 6, p.369-370 : « Tout devenir est à la fois privation de l'être formel et disposition à l'être de la forme. Cependant, une fois atteint le seul de nécessité, la suprême disposition à la forme qui termine l'altération appartient déjà au genre de la forme engendrée. Ainsi donc, de même que *in naturalibus* la chaleur qui dispose l'eau à recevoir la forme du feu, une fois atteint son degré ultime, c'est-à-dire à l'instant précis qui termine le mouvement continu de l'altération (la *calectio*), n'appartient plus à la forme de l'eau, mais est déjà à celle du feu, de même *in moralibus* la disposition à l'*habitus* de vertu appartient-elle, dans son état ultime, au genre de l'*habitus* de vertu lui-même plutôt qu'à celui des actes qui précèdent son acquisition. Cet instant, qui marque la fin du processus d'acquisition, voit la libération de la forme nouvelle dans le sujet disposé. L'extraordinaire audace d'Eckhart est de donner à ce parallélisme un sens trinitaire en posant que l'instant de clôture signant la fin des processus de la nature et de la vie morale est toujours en même temps signe de la présence en opération du Fils. La génération de l'*habitus* de vertu dans l'âme nous engendre aux œuvres du Fils [...] »

<sup>55</sup> *Métaphysique* Δ,19 1022b1, trad. Tricot, Paris, Vrin, 2003, p.303

<sup>56</sup> *Catégories* VIII 18b25 sqq.

<sup>57</sup> *Ibid.*, Trad. Pellegrin, p.161

<sup>58</sup> IV,4 125a35-37

<sup>59</sup> *In Ex.* §48, *LW* II, p.52

<sup>60</sup> *Loc.cit.*



s'implante dans la matière; même si elle est déjà « du genre de la forme », son être est trop inessentiel pour que l'on puisse considérer que l'être divin possède des « dispositions<sup>61</sup> » – principalement, encore une fois, parce que la disposition n'est pas propre à l'essence de ce qui l'acquiert<sup>62</sup>. La disposition est un milieu, un intermédiaire entre ce qui est disposé et ce à quoi cela est disposé<sup>63</sup>. Pour nous, donc, la disposition doit se définir par ce qu'elle est une médiété trouvée dans la matière, dont le statut ontologique est d'ordre accidentel, et qui a pour fonction de permettre le rapprochement de la forme et de la matière – lesquels sont pourtant unis, une fois le processus de rapprochement achevé, de manière immédiate.

Il nous semble que la distinction entre *diathesis* et *hexis* est relue chez Eckhart à travers le prisme d'informations importantes contenues en *Physique* VII,3, un passage dont il connaît le propos au moins à travers des autorités puisqu'il se trouve cité en quelques lieux du corpus latin, notamment au §220 du commentaire de la Genèse, dont la formulation est importante pour nous : « [...] la passion ou l'altération ne tombe pas dans la raison ou l'intellect, comme il a été dit plus haut et comme on le tient du livre VII des *Physiques* » (*passio sive alteratio non cadit circa rationem vel intellectum, ut dictum est supra et habetur VII Physicorum*<sup>64</sup>). (L'association ici faite entre passion et altération recoupe celle, déjà soulignée, entre l'existence temporelle de l'homme et la souffrance – laquelle assimilation peut être synthétisée dans les passages, essentiels pour le réseau conceptuel de la *generatio*, que sont Ioh. 16,21, Gen. 16 et *ÉN* II,2.)

---

<sup>61</sup> « Sed hoc repugnat divinae naturae puritati et impermixtioni [...] » (*Ibid.*, p.51); §50 : « [...] id, in quo cadit dispositio, in ipso cadit aliqua multitudo. Sed hoc repugnat divinae naturae unitati. » (*Ibid.* p.53)

<sup>62</sup> §49: « Omnis dispositio est praeter substantiam illius, cui attribuitur. » (*Ibid.*, p.52)

<sup>63</sup> §50 : « Sed omnis dispositio ex sui natura est quoddam medium inter dispositum et id ad quod disponit. » (*Ibid.*, p.53)

<sup>64</sup> *LW* I, p.363. On trouve également l'axiome *anima sedendo et quiescendo fit prudens* – dont on peut retrouver l'origine en 247b15 *sqq* et dont la formulation rappelle celle des *Auctoritates Aristotelis (in quiescendo et cedendo, scilicet mundanis anima fit sciens et prudens* (§189, p.155)) – au §280 du commentaire du livre de la Sagesse et au §685 du commentaire de Jean.

*Physique* VII,3 nous apprend que, pour Aristote, les relatifs (et la connaissance tout particulièrement) ne sont pas des changements – ni des altérations<sup>65</sup> ni des générations<sup>66</sup>, au sens que donne Aristote à ces termes :

Puisque donc les relatifs ne sont pas eux-mêmes des altérations, et qu'il n'y a pour eux aucune altération, aucune génération ni, en général, aucun changement, il est manifeste que ni les états ni leur perte et leur acquisition ne sont des altérations; mais il est peut-être nécessaire qu'ils soient eux-mêmes engendrés et détruits quand certaines choses subissent une altération<sup>67</sup> [...]

Il s'agit là d'une idée centrale pour Eckhart : les états peuvent émerger suite à une altération de ce en quoi ils sont – ils peuvent être engendrés. C'est précisément là le sens de la notion de *generatio* pour Eckhart : est *générée* la forme d'une chose dans la matière qui a été disposée à la recevoir, certes, mais cette génération a lieu pour Eckhart hors de toute temporalité, dans l'éternité de l'instant. La *generatio* de la forme dans l'ordre intellectuel, notamment est parfaitement illustré par l'exemple, rencontré plus haut, du miroir : la forme apparaît instantanément et est maintenue dans la matière tant que les conditions sont présentes pour qu'elle s'y maintienne – tant que la matière peut l'accueillir (dans l'exemple du miroir, on pensera au fait que la présence de lumière est une condition *sine qua non* à la réflexion de l'image dans le miroir), tant que la forme s'y donne (l'image de la forme n'existe dans la matière que simultanément à la présence de la chose « extérieure » à titre d'objet en vis-à-vis, comme nous l'avons vu plus haut). En définitive, *generatio* ne revêt pas le même sens pour Eckhart que pour Aristote, et la raison en est simple : la conception eckhartienne de l'engendrement intellectuel n'est pas seulement informée par son usage de la physique aristotélicienne, mais également par son usage de la théologie trinitaire. L'engendrement doit être compris à travers le modèle paradigmatique de la relation, à savoir celui du Père et du Fils, compris comme actif (engendrant) et passif (engendré) originels. Si cet engendrement originel a lieu dans l'instant atemporel de l'éternité, alors tout engendrement,

---

<sup>65</sup> 246a10-b4 : « [...] les états, aussi bien ceux du corps que ceux de l'âme, ne sont pas des altérations. En effet, parmi les états, les uns sont des vertus, les autres des vices. Or ni la vertu ni le vice n'est une altération, mais la vertu est une forme d'achèvement (car c'est quand elle a acquis sa vertu que chaque chose est dite achevée [...]) Ainsi, tout comme nous ne disons pas que l'achèvement de la maison est une altération [...] il en va de même pour les vertus et les vices, pour ceux qui les acquièrent. Les unes sont des achevements, les autres des abandons, de sorte que ce ne sont pas des altérations. De plus, nous disons qu'absolument toutes les vertus sont dans la catégorie de la disposition relative. » (trad. Pellegrin, p.367)

<sup>66</sup> 247b10 : « Et l'acquisition originelle de la science n'est pas une génération ni non plus une altération ; en effet nous disons que savoir et être prudent se font par le fait pour la pensée d'être arrivée à un état de repos et d'arrêt, et ce n'est pas une génération qui mène à l'état de repos, car d'une manière générale il n'y a de génération d'aucun changement [...] » (*Ibid.*, p.370)

<sup>67</sup> 246b11, p.368

compris comme aboutissement du mouvement à l'issue duquel se manifeste une nouvelle forme, aura lieu dans l'instant et marquera une discontinuité vis-à-vis de la temporalité l'ayant précédé. En définitive, la *generatio* marque le point de bascule entre atemporalité éternelle et temporalité mais ne s'inscrit pas du tout dans le temps, marquant plutôt l'émergence instantanée de la forme. La *generatio*, si elle peut être comprise comme une *transformatio* inchangeante, semble en fin de compte se définir davantage dans la continuité de l'*ageneton* aristotélicien que dans celle du changement substantiel.

Il y a donc génération de l'état dans la matière. La disposition (*diatheis*) telle que la comprend Eckhart, en tant qu'elle est associée au domaine de l'accident, s'inscrit pour sa part dans la temporalité. Il y a en effet lieu de penser que la distinction aristotélicienne entre l'état durable et la disposition de courte durée se traduit chez Eckhart par une opposition qui s'intègre au sein du dualisme (méta-)physique avec lequel le lecteur est désormais familier, à savoir celui entre le mouvement et son accomplissement. Plutôt que d'avoir, donc, deux qualités, l'une de courte durée et l'autre de longue durée, nous avons chez Eckhart une qualité (la disposition), qui dure dans le temps, et une propriété essentielle, l'état d'union, qui constitue l'achèvement de l'homme et ne s'inscrit par conséquent ni dans le temps ni dans le mouvement.

Une dernière observation : si la *generatio* est d'ordre essentiel et que l'*alteratio* est d'ordre accidentel, c'est qu'il y a un saut catégoriel, une discontinuité entre l'une et l'autre – lequel saut catégoriel tient également à ce que la génération est instantanée (et donc éternelle) tandis que l'altération est temporelle. L'état généré n'est plus une qualité parce qu'il n'est plus accidentel. La disposition, en tant qu'intermédiaire, assure la continuité malgré ce saut : elle est dans la matière (en l'occurrence l'âme préparée) mais a « la saveur » de la forme – elle est dans l'accidentel mais a la saveur de l'essentiel.

La disposition n'existe donc que jusqu'à ce que l'unité ne soit consommée. Cependant, elle existe possiblement aussi « après » l'union. De fait, le lecteur de l'*Expositio in Iohannem* et celui du traité-sermon *De l'homme noble* remarquent que la béatitude en tant que telle, en raison de sa nature parfaitement une, n'a rien de réflexif – la réflexion étant un acte par lequel l'âme se prend elle-même pour objet, de sorte qu'elle se connaît elle-même en elle-même. Ainsi, au §563 du commentaire de Jean : « la béatitude ne consiste pas en l'acte réfléchi par lequel l'homme béat

intelligit ou sait qu'il connaît Dieu<sup>68</sup> » (*beatitudo non est in actu reflexo, quo scilicet homo beatus intellegit sive cognoscit se deum cognoscere*).

Et dans le traité-sermon :

Quand l'homme, l'âme, l'esprit contemple Dieu, il se sait et se reconnaît aussi comme connaissant, c'est-à-dire : il reconnaît qu'il contemple et reconnaît Dieu. Or, il a semblé à certains et il paraît aussi très vraisemblable que la fleur et le noyau de la béatitude se situent dans la connaissance par laquelle l'esprit connaît qu'il connaît Dieu, car si je possédais toutes les délices sans en rien savoir, que m'importerait, et quelles délices seraient-ce là pour moi<sup>69</sup> ? Pourtant, je dis avec assurance qu'il n'en est pas ainsi. S'il est vrai que, sans cela, l'âme ne serait pas bienheureuse, la béatitude ne se situe pourtant pas là, car le premier élément de la béatitude, c'est que l'âme contemple Dieu sans voile. C'est de là qu'elle reçoit tout son être, et sa vie et qu'elle puise tout ce qu'elle est dans l'abîme de Dieu et ne sait rien de la connaissance ni de l'amour<sup>70</sup> ni de quoi que ce soit. Elle repose totalement et exclusivement dans l'être de Dieu, elle ne connaît là que l'être et Dieu. Mais quand elle sait et reconnaît qu'elle contemple, connaît et aime Dieu, c'est une sortie de cet état et un retour à l'état premier selon l'ordre naturel<sup>71</sup>.

---

<sup>68</sup> *In Ioh.* §679 (*LW* III, p.594). On ne peut éviter de mettre en parallèle ce passage avec la huitième *ratio equardi* : « De plus : cette puissance est plus noble, en laquelle se trouve principalement la liberté. Or, <celle-ci> est principalement dans l'intellect, puisque quelque chose est libre parce qu'il est immunisé de la matière, comme cela est apparent dans le cas du sens. Or, l'intellect et l'intelliger sont maximalement immunisés de la matière, puisque moins une chose est réflexive, plus elle est matérielle. Or, la réflexion n'est pas dans l'être mais dans l'intelliger, en tant que « le même à lui-même même » est réfléchi sur lui-même selon l'intelliger. » (« Item : illa potentia est nobilior in qua principaliter est libertas. Sed est principaliter in intellectu, quia aliquid est liberum, quia immune a materia, ut patet in sensibus. Sed intellectus et intelligere maxime est immune a materia, quia tanto aliquid est minus reflexivum quanto materialius. Reflexio autem non est in essendo, sed in intelligendo, ut « idem eidem idem » secundum intelligere ad se reflectitur. » (*Utrum laus dei in patria sit nobilior eius dilectione in via* §13, *LW* V, p.61)) Si ce passage semble contredire ce que nous avançons ici, sur la complexité de l'acte réflexif en affirmant que la réflexion est plus parfaite que la non-réflexion, il faut tenir compte de ce que, pour Eckhart, l'ordre des perfections s'inverse selon que l'on s'intéresse à l'être « abstrait » ou à l'être « concret ». Ainsi, considérées « concrètement » (dans l'individu), l'être, la vie et l'intellect s'ordonnent comme nous venons de le faire, l'intellect constituant le degré de perfection le plus abouti; dans l'abstrait, en revanche, l'intellect est le moins parfait des trois, la vie est plus parfaite que lui et l'être est ce qu'il y a de plus parfait (*In Ioh.* §63, *LW* III, p.52). Dans cette optique, nous pouvons comprendre que pour l'être concret, la non-réflexivité est une imperfection, là où il est, pour l'être abstrait (*l'esse absolute*) une perfection – la perfection la plus complète.

<sup>69</sup> Le lecteur aura remarqué la similitude de l'argument ici rejeté avec celui avancé dans le sermon 108 et voulant que l'Incarnation soit un phénomène personnel qui se produit non seulement dans l'éternité et dans l'Histoire, mais en moi également. Eckhart affirme alors – se réclamant d'Augustin – que si l'Incarnation n'avait pas lieu dans l'individu, elle ne lui serait d'aucune utilité.

<sup>70</sup> Connaissance et amour sont ici les actes respectifs des deux fonctions supérieures de l'âme que sont l'intellect et la volonté – des fonctions qui, en tant qu'elles tiennent leur acte de leur commerce avec le monde, ne sont pas engagées dans l'union à Dieu.

<sup>71</sup> *Sermon de l'homme noble*, trad. Mangin, pp.821-822; *VEM* : « [...] sî der mensche, diu sêle, der geist schouwet got, sô weiz er ouch und bekennet got. Nû hât gedunket etliche liute und schînet gar geloupich, daz bluome und kerne der sêrlîch lige in bekantnisse, dâ der geist bekennet, daz er got bekennet; wan, daz ich alle wunne hæte und ich des niht enwiste, waz hülfe mich daz und waz wunne wære mir daz? Doch enspriche ich sicherliche des niht. Aleine ist daz wâr, daz diu sêle âne daz doch niht sælic wære, doch enliget diu sælicheit dar ane niht; wan daz êrste, dâ sælicheit ane geliget, daz ist, sô diu sêle schouwet got blôz. Dâ nimet si allez ir wesen und ir leben und schepfet allez, daz si ist, von dem grunde gotes enweiz von wizzenne niht noch von minne noch von nihte alzemâle. Si gestillet ganze und aleine in dem wesene gotes, si enweiz niht dan wesen dâ und got. Sô si aber weiz und bekennet, daz si got schouwet, bekennet und minnet, daz ist ein ûzslac und ein widerslac ûf daz êrste nâch natiurlîcher ordenunge [...] » (*DW* V, p.116-117)

Ce passage se laisse résumer ainsi :

1. La béatitude implique la conscience de la béatitude
2. La conscience de la béatitude, si elle est une composante essentielle de la béatitude, n'est pas son essence même
3. La béatitude consiste en la connaissance immédiate et exclusive de Dieu
4. La connaissance réflexive que je peux avoir de ma béatitude marque la sortie de mon état de béatitude.

Eckhart admet la nature réflexive de la connaissance : savoir implique que l'on se sait sachant; c'est pourquoi la béatitude, qui est une union dans l'être par la connaissance, implique d'une certaine manière que l'on se sache uni. Pourtant, se savoir uni ne peut être l'essence de la béatitude mais doit en être un simple épiphénomène<sup>72</sup>. De fait, pour se savoir sachant, l'âme doit se prendre elle-même pour objet et donc sortir de la pure et simple visée intentionnelle de l'être divin qui permet la béatitude selon le commentaire de Jean 17,3<sup>73</sup>. Ultimement, c'est l'ancrage trinitaire de la conception eckhartienne de la béatitude qui fonde cette idée : le Fils après tout, ne connaît rien d'autre que le Père lui-même; si le Fils est l'archétype de la béatitude humaine, il faut donc que l'homme juste ne connaisse en tant que tel rien d'autre que la Justice elle-même. C'est donc comme un « accident essentiel » qu'il faut concevoir la réflexivité de l'acte de connaissance par lequel nous sommes unis à Dieu. Cela a pour incidence que la béatitude, pour l'homme, est toujours un état dont il est appelé à ressortir. L'idée d'une disposition à l'acte qui s'ancre dans la matière et dans le temps mais qui permet l'union en acte prend ici tout son sens : l'homme acquiert cette disposition intermédiaire qui est du même genre que l'acte auquel il aspire et peut ainsi se joindre à Dieu « à volonté ». Dans l'acte, la disposition est abolie parce que l'union en acte est immédiate, mais cette union, si elle est atemporelle, ne dure pas « pour toujours ».

Ainsi, l'union en acte de Dieu et de l'âme se fait, comme nous l'avons vu, sans intermédiaire tout comme l'union de l'âme et du corps, de la forme et de la matière mais, ne produisant pas de « tiers terme », elle possède une plus grande perfection, une plus grande unité<sup>74</sup>. Cela n'empêche pas qu'un intermédiaire soit requis, à titre de disposition en l'âme qui permette de « continuer »

---

<sup>72</sup> *In Ioh.* §679 : « Patet ex praemissis quod beatitudo non est in actu reflexo, quo scilicet homo beatus intelligit sive cognoscit se deum cognoscere. » (*LW III*, p.594)

<sup>73</sup> « Haec est vita aeterna, ut cognoscant te solum verum deum et quem misisti Iesum Christum »

<sup>74</sup> *In Ioh.* §595 (*LW III*, p.436); *Sermo LV*,1 §538 (*LW IV*, p.452)

celle-ci à l'être divin, qui permette l'accès répété de l'âme à Dieu tout en s'effaçant dans l'acte lui-même qui unit ces deux termes.

Le rôle de l'altération préparatoire, que nous avons appelé une « abstraction » plus haut, est l'atteinte de la béatitude, laquelle advient dans l'union à Dieu ; l'éclairement de l'essence de l'âme par l'intellect-agent divin dépouille et universalise celle-ci, la dématérialise et la prépare à recevoir la forme christique (le « *per* » de *ex, per, in*). Mais à la lecture « mystique » de la voie du détachement et à la lecture « noétique » de l'abstraction de l'image, doit venir se superposer la compréhension physicaliste de la *preparatio*<sup>75</sup>.

L'altération sert la génération comme le devenir sert l'être, comme la *lex vetus* est subordonnée à la *lex nova* : ce thème de la servilité est omniprésent, accompagnant la pensée eckhartienne partout où elle s'intéresse à la nature et à l'action humaine. L'altération – rappelons-le une dernière fois – affecte le passif d'une manière qui est pénible pour ce dernier ; le passif, cherchant à se soumettre à l'actif qui lui est apparié, doit tolérer la peine et la douleur associées aux modifications nécessaires à la réception, de sorte que le type de soumission du passif « non-encore-préparé » est une soumission d'ordre « despotique » et non d'ordre « politique » (filial) : « le passif obéit à ce qui l'altère de manière despotique, comme le serviteur <obéit> au seigneur; <il obéit> en revanche politiquement à ce qui génère <sa forme en lui>, comme le fils <obéit> au père » (*passivum oboedit alteranti despotice, ut servus domino, generanti vero politice, ut filius patri*<sup>76</sup>).

Le parcours de l'homme ici-bas est « un certain chemin menant à la génération et à l'être » (*via quaedam ad generationem et ad esse*<sup>77</sup>), visant son perfectionnement progressif en vue de l'union formelle à Dieu. Pourtant, la voie de la *transformatio* – du changement formel, de la *génération*, donc – cette voie suppose une rupture entre l'instant éternel de l'engendrement et le temps qui voit la préparation de l'âme à ce changement. L'altération diffère de la génération comme l'intermédiaire diffère des termes extrêmes.

---

<sup>75</sup> *Sermo XI,2 §119*: « *Quae revelabitur. Nota: nihil apponendo, sed substahendo in anima invenitur deus. Unde ait: revelabitur. Est enim intimus animae, nec opus creaturae ad huiusmodi potest pertingere nisi purgando, praeparando.* » (*LW IV*, p.113)

<sup>76</sup> *In Ioh.* §170 (*LW III*, p.140)

<sup>77</sup> *In Ex.* §52, p.56

Il nous faut désormais voir de quelle manière la *generatio* est caractérisée par Eckhart : de quelle manière sa pensée présente une conception systématique de ce concept, qui pense sur le même modèle la génération naturelle et la génération intellectuelle – la Naissance du Fils.

### 6.1.3. Génération absolue, génération *secundum quid* et *transformatio*

Il existe pour Eckhart deux types de *generatio*, à savoir la *generatio secundum quid* et la *generatio absolute* (ou *generatio intellectualis*) :

Il faut donc savoir premièrement que la génération naturelle se fait à partir de l'un vers la pluralité (*in plura*) et vers l'extérieur (*ad extra*), et <qu'elle est> d'autant plus efficace qu'elle se fait en plusieurs <choses> et davantage et qu'elle opère plus ou plus loin <au-dehors de son principe>. À l'inverse, la génération intellectuelle se fait à partir de l'extérieur vers l'intérieur (*ad intus*<sup>78</sup>); en effet, elle est un mouvement vers l'âme. Et plus un intellect est parfait et supérieur, plus les espèces qu'il possède sont universelles et en petit nombre, c'est-à-dire moins elles sont divisées; ainsi, dans le suprême et le premier intellect qu'est Dieu, il est nécessaire qu'il n'y ait qu'un <seul> et unique verbe du Père<sup>79</sup>.

C'est pourquoi, chez le Philosophe, lorsqu'est engendré le plus formel à partir du moins formel, c'est une génération <prise> absolument; or si, à l'inverse, est engendré à partir du plus formel le moins formel et le plus matériel, cela n'est pas une génération <prise> absolument, mais <génération> relative, puisque le terme de la génération <prise> absolument est l'être<sup>80</sup>.

Deux points doivent être ici soulevés au sujet de la *generatio secundum quid* ou *generatio naturalis* :

- a) **Elle procède de l'un vers le multiple.** Si l'on prend pour exemple la génération humaine, on comprend évidemment de quelle manière elle a trait à la multiplicité – à la multiplication, créant davantage d'individus matériellement distincts les uns des autres.

---

<sup>78</sup> On rappellera que la racine étymologique de *intellectus* est à trouver, pour Eckhart, dans l'adverbe *intus* : « Intellectus autem non stat nec quiescit foris in toto, sed ex sui natura secundum nomen suum intus in principiis ipsarum rerum consistit. » (*In Gen.* II §96, LW I, p.561). L'intellect, comme la forme, est une réalité intrinsèque, intérieure.

<sup>79</sup> *In Ioh.* §193 : « Notandum ergo primo quod generatio naturalis est ab uno in plura et ad extra, et quanto efficiacior, tanto in plura et plus sive longius extra operatur. Intellectualis vero generatio e converso est ab extra ad intus; est enim motus ad animam. Et quanto intellectus quilibet est perfectior et superior, tanto plus universales habet species et pauciores, minus scilicet divisas; ergo in supremo et primo intellectu qui deus est necesse est, ut sit unicum verbum et unum patri [...] » (LW III, p.161-162)

<sup>80</sup> *In Gen.* I §55 : « Propter quod apud philosophum, cum generatur magis formale ex minus formale, est generatio simpliciter ; sed si e converso generetur ex magis formali minus formale et plus materiale, non est generatio simpliciter sed secundum quid, quia terminus generationis simpliciter est esse. » (LW I, p.225)

b) **Elle procède du plus formel au moins formel.** Cette thèse (répétée au §11 de la question *Utrum in deo sit idem esse et intelligere*, qui réitère le statut accidentel des changements que l'on désigne du nom d'*alteratio*<sup>81</sup>) est le fondement de la première mais ne lui est pas identique; de fait, dans la nature, le fils engendré n'est pas « moins formel » que son père puisqu'il possède tout autant la forme de l'humanité. L'acte d'engendrement, en revanche, en tant qu'il produit de nouveaux individus, démultiplie les instanciations existantes de la nature humaine, fait « sortir » le nouvel individu produit de la pure unité de l'essence humaine au sein de laquelle il existait déjà. Pour reprendre les termes de la première question parisienne, l'individu qui vient à l'être gagne, en plus de son existence *virtualiter* (en Dieu) une existence *formaliter*<sup>82</sup> (naturelle, individuée). La *generatio naturalis* procède du plus formel au moins formel parce qu'elle engage la matière, composante de tout être naturel. La *generatio intellectualis*, en revanche, n'engage pas la matière. Si elle se pense comme engendrement de l'actif dans un passif qui lui correspond, le passif n'est pas matériel, à moins que l'on n'entende « matériel » au sens où l'entend Averroès lorsqu'il parle de l'« intellect matériel » : un principe matériel, c'est-à-dire un principe indéterminé destiné à s'unir à un principe formel pour former une unité en acte.

La *generatio intellectualis*, à l'inverse, se produit dans l'intellect – à l'intérieur ; elle a pour fin l'*esse absolute*, fin de tout mouvement<sup>83</sup>, et procède du moins formel au plus formel. Reprenons l'exemple de l'homme; en l'homme, la *generatio intellectualis* se caractérise par le remplacement de la forme substantielle individuelle – laquelle se trouve abolie par le dés-attachement à toute réalité mondaine susceptible de l'individuer – par celle du Fils, une forme absolument universelle qui n'est pas entachée par la matérialité. L'homme qui est engendré comme Fils par adoption voit en lui la substitution de sa forme : il subit une réelle *trans-formatio*, comme le lit Eckhart dans la seconde épître aux Corinthiens<sup>84</sup> : « Tous les justes sont transformés en cette même image, et non

---

<sup>81</sup> *Utrum in deo sit idem esse et intelligere* §11 : « Cum igitur omnia causata sunt entia formaliter, deus formaliter non erit ens. » (*LW V*, p.47)

<sup>82</sup> *Ibid.*, p.46

<sup>83</sup> *Prolog. Gen.* §19 : « [...] esse est terminus omnis fieri. » (*LWI*, p.163)

<sup>84</sup> 2 Cor. 3,18



pas seulement formés, puisque leurs formes, par lesquelles ils sont ce qu'ils sont de manière propre<sup>85</sup>, quittent ceux qui se nient eux-mêmes<sup>86</sup>. »

[...] <La deuxième épître aux> Corinthiens 3,18, vers la fin : « contemplant à visage découvert la gloire du seigneur, nous sommes transformés en la même image à partir de la clarté, dans la clarté, pour ainsi dire, par l'Esprit saint. « Nous sommes transformés » doublement : premièrement, parce que la forme préalable s'en va; deuxièmement, parce que <cette image> transcende et est plus élevée que toute forme<sup>87</sup>.

Cette *transformatio* n'est ni plus ni moins que la venue de la forme la plus parfaite – c'est-à-dire de l'être le plus achevé – en l'âme. Eckhart fait de la *generatio* et de la substitution de formes qui la caractérise, l'accomplissement atemporel<sup>88</sup> et immobile de l'être humain<sup>89</sup>.

L'altération et la génération se rapportent l'une à l'autre, comme nous l'avons vu, comme « le chemin et son terme » (*sicut via et terminus*<sup>90</sup>). *Terminus generationis est esse* et ses paraphrases reviennent souvent dans la pensée eckhartienne, jouant un rôle fondateur, comme nous l'avons expliqué plus haut. Son origine peut être retracée en *DGC* I,3, lequel fait lui-même écho à *Phys.* V,1, caractérisant la *generatio absolute* comme passage d'un terme contradictoire à un autre. Pour Eckhart, la *generatio absolute* a ainsi pour *terminus a quo* le « non être » et pour *terminus ad quem* l'être ; par opposition, la *generatio secundum quid* a comme point de départ l'être, l'existence naturelle de l'individu, et pour point d'arrivée sa corruption, sa mort physique.

La notion de *generatio* fait son entrée en scène au §8 de l'*Expositio sancti Evangelii secundum Iohannem*. Il s'agit d'un thème récurrent dans l'œuvre d'Eckhart, mais qui occupe une place particulièrement importante *in Iohannem* – le seul commentaire biblique portant sur un texte du Nouveau Testament et donc le seul texte principalement métaphysique de notre auteur, s'il faut en croire la grille de lecture que nous avons construite de son œuvre. Dans cette optique, on remarque que le ton de la discussion de la *generatio* en Jean 1,1 est sans équivoque : il est question des

---

<sup>85</sup> Le propre est ce qui doit être nié pour parvenir en Dieu; la propriété de soi est la marque de l'individualité qui nie la totalité et donc l'être.

<sup>86</sup> *Sermo XXXI* §326: « Omnes iusti in eandem imaginem transformantur, non solum formantur, quia formis suis, quibus sunt id quod sunt proprium, exuuntur abnegantes semet ipsos. » (*LW IV*, p.285)

<sup>87</sup> *Sermo XLIX* §507-508 : « [...] Cor. 3[18] in fine : « revelata facie gloriam domini speculantes, in eandem imaginem transformamur a claritate in claritatem tamquam a domini spiritu ». « Transformamur » dupliciter: primo, quia cedit forma prior; secundo, quia transcendit et est altius omni forma. » (*LW IV*, p.423)

<sup>88</sup> *In Sap.* §176 : « Propter quod alteratio motus est et in tempore, generatio vero non est motus nec in tempore, sed est terminus et finis motus. » (*LW II*, p.511)

<sup>89</sup> *In Ex.* §139 : « Unde alteratio, quae respicit ipsum fieri, serva est, ancilla est, cum motu est et servit generationi, quae esse respicit. » (*LW II*, p.127).

<sup>90</sup> *In Ioh.* §145 (*LW III*, p.120)

*divina*<sup>91</sup> et non des *naturalia* ou des *artificialia* – ce qui n’empêche pas, comme le soulignent les traducteurs de volume 6 de l’*OLME*, l’omniprésence du jeu sémantique sur le double sens, physique et métaphysique, de la notion de *generatio*<sup>92</sup>. De fait, la première caractérisation de la *generatio* dans le commentaire mobilise l’opposition, si importante pour nous, entre le mouvement et la fin :

[...] la procession ou la production et l’émanation, dont nous parlons <ici>, a à proprement parler, premièrement et de la manière la plus <complète> son lieu dans la génération, laquelle ne se fait pas avec mouvement ni dans le temps, mais est la fin et le terme du mouvement, ayant égard à la substance de la chose et à l’être. C’est pourquoi elle ne passe pas dans le non être et ne souffre pas dans le passé. S’il en est ainsi, <ce qui est généré> est toujours *dans le principe* – et même chez nous : enlève le temps, l’occident devient l’orient – ; et s’il est toujours *dans le principe*, il naît toujours, il est toujours généré; en effet, c’est ou bien jamais, ou bien toujours, parce que le principe ou <ce qui est> *dans le principe* est toujours. C’est pourquoi le Fils, dans les réalités divines, le verbe *dans le principe*, naît toujours, est toujours né<sup>93</sup>.

La *generatio* dont il est ici question est sans aucun doute celle qui prend place dans le sein du Père, lorsqu’il engendre son Fils, son image – une réalité qui, rappelons-le, exprime la totalité de ce qu’il est et ne se distingue ainsi pas essentiellement de lui. Or, comme nous y avons déjà fait allusion, l’univers, en tant que totalité « uni versa », tournée vers l’un<sup>94</sup>, ordonnée à l’unique fin qu’est l’être, se laisse penser comme unité analogique : à tous les niveaux de l’*ordo rerum*, le processus naturel de la *generatio* fonctionne – nous l’avons déjà évoqué – comme reflet et rappel (image) de l’engendrement originaire du Fils par le Père :

Ainsi, toute action de la nature, des mœurs ou de l’art tient de sa totalité<sup>95</sup> trois <termes>, à savoir ce qui génère, ce qui est généré et l’amour de ce qui génère pour le généré, et du généré

---

<sup>91</sup> *In Ioh.* §4 (*LW* III, p.5)

<sup>92</sup> *OLME* 6, p.36, note 1

<sup>93</sup> *In Ioh.* §8 : « [...] processio sive productio et emanatio, de quibus loquimur, proprie, primo et maxime locum habet in generatio, quae non est cum motu nec in tempore, sed est finis et terminus motus, substantiam rei et esse respiciens. Propter quod consequenter non transit in non-esse nec labitur in praeteritum. Quod si sic, semper est *in principio* – nam et apud nos: tolle tempus, occidens est oriens –, et si semper *in principio*, semper nascitur, semper generatur; aut enim nunquam aut semper, quia principium sive *in principio* est semper. Hinc est quod filius in divinis, verbum *in principio*, semper nascitur, semper natus est. » (*LW* III, pp.8-9)

<sup>94</sup> *In Ioh.* §517: « Or, tout ce qui a été créé par le Père un ou l’essence est un; c’est aussi en lien avec cela que <cette totalité> reçoit le nom d’« univers », de telle sorte que l’on dit <ce tout> « tourné vers l’un ». » (« Adhuc autem omne creatum a patre enim sive essentia uno unum est iuxta quod et nomen universi accepit, ut dicatur uni-versum. » (*LW* III, p.447))

<sup>95</sup> La traduction Lagarrigue et Devriendt rend *de sui integritate* par « de la totalité intacte de soi-même » (p.83). Le sens de l’emploi, ici, du syntagme *de sui integritate* ne nous semble pas entièrement évident; ce que semble indiquer Eckhart, vu le contexte général de l’extrait rapporté, suggère la nature relationnelle de l’action, laquelle, pour notre auteur, passe d’un agent à un patient. En ce sens, il faudrait lire *integritas* comme synonyme de « totalité »; une telle lecture justifierait selon nous le fait qu’il est ici question de totalité et non d’essence.

pour ce qui génère, <amour> que souffle une génération une et unique, laquelle <vient> activement de ce qui génère, passivement de ce qui est généré<sup>96</sup>.

L'acte, à tous les niveaux de l'*ordo rerum* – qu'il soit action au sens moral ou acte au sens physique ou poïétique – se caractérise comme la totalité constituée par trois termes essentiellement indissociables les uns des autres : ce qui engendre sa forme, ce qui est engendré et le *nexus* les unissant, cet amour qu'ils engendrent ensemble.

Sous quelque forme qu'elle se présente, la *generatio* doit être comprise comme instantanée : elle est ce qui se produit une fois le temps accompli, lorsque la forme émerge suite à la finalisation du processus d'altération. C'est, comme nous l'avons vu plus haut, ce que dit l'axiome *praesentibus habitibus cessat motus*, qu'Eckhart emprunte à *DGC I,7*<sup>97</sup>. La *generatio* n'a pas lieu dans le temps mais, à titre de *finis et terminus temporis*<sup>98</sup>, elle en constitue la limite et la négation. L'apparition d'une nouvelle forme dans une matière-sujet est toujours quelque chose qui se fait dans l'instant, dans un instant atemporel, et voit l'émergence simultanée de la totalité de la forme.

On attirera ici l'attention du lecteur sur l'affirmation *tolle tempus, occidens est oriens (in Ioh. §8)* ; cette expression doit être interprétée comme liant la temporalité à la matérialité : la temporalité, qui n'existe que là où il y a mouvement, n'existe bien entendu que là où il y a matière. Or la matière est le principe de distinction, d'individuation : de fait, Eckhart affirme en plusieurs lieux textuels que sans la matière, l'image dans l'esprit et la chose dans le monde seraient identiques en tous points<sup>99</sup>. Ces affirmations doivent donc être considérées comme synonymes de celle voulant que l'intellect pur est incréable<sup>100</sup> ; en tant qu'intellect, l'homme ne se distingue donc pas de la forme pure qui peut venir en lui, en laquelle il peut s'élever. Pour nous, ces affirmations et la théorie de l'abstraction qu'elles supposent confirment que le débat cherchant à déterminer si la pensée eckhartienne est une ontologique, une noétique ou une hénologie doit être mis de côté : l'intellect est l'être parce qu'il est la forme la plus pure, détachée de la matière ; c'est également la raison

---

<sup>96</sup> *In Sap.* §28 : « Sic ergo omnis actio naturae, moris et artis habet de sui integritate tria, puta generans, genitum et amorem gignentis ad genitum et geniti ad gignentem, quem spirat una generatio et unica, quae est activa a gignente, passiva in genito. » (*LW II*, p.348)

<sup>97</sup> *Prol. Gen.* §19 ; *In Gen.* I §163 ; *In Sap.* §27

<sup>98</sup> *Proc. Col.* II §67 (*LW V*, p.334)

<sup>99</sup> *In Ioh.* §57 : « Nam, ut ait commentator, si non esset materia, idem esset balneum in anima et balneum extra animam. » (*LW III*, p.48)

<sup>100</sup> *Sermo XXIX* §302 : « Iterum etiam quod nihil praeter ipsum <deum> potest esse purum intelligere, sed habet aliquod esse differens ab intelligere, nec aliter esset creatura, tum quia intelligere est increabile, tum quia « prima rerum creaturarum est esse ». » (*LW IV*, p.268)

pour laquelle il est « un », puisqu'aucune division et aucune multiplicité n'existent dans le pur immatériel. Et de fait, métaphysique et noétique sont une même chose pour Eckhart puisque la noétique ne s'insère pas autrement que comme métaphysique dans la dualité testamentaire qui fonde son épistémologie. L'intellect n'est pas un autre principe que la forme pure et c'est pourquoi la nature dans sa totalité peut être interprétée en termes d'engendrement.

Lorsque le feu a allumé la bûche après qu'elle ait été suffisamment exposée à la chaleur, c'est que la forme du feu s'est engendrée dans la bûche; lorsque le sens ou l'intellect (en tant que faculté humaine tournée vers le monde extérieur) connaît une réalité donnée, c'est que la forme de celle-ci – qu'elle soit sensorielle ou intellectuelle – s'est engendrée dans la *potentia* qui lui correspond; et lorsque l'homme est élevé par *adoptio* (ou *adeptio*) en Dieu et se voit engendré fils de Dieu, c'est que la forme même du Père est née en lui.

L'engendrement du Fils dans l'âme est le fruit d'une préparation temporelle ; une fois « rempli » le temps, c'est-à-dire une fois accomplie cette préparation, l'homme est élevé en Dieu et adopté par le Père, devenant par grâce d'adoption ce qu'est le Fils par nature<sup>101</sup>. Dans cette doctrine se rejoignent mystique de l'être et mystique sponsale, physique et noétique, hénologie et ontologie. L'union « mystique » – celle, cachée, qui a lieu dans l'intellect (à l'intérieur) – est l'union céleste (niant la terre, le temps et le mouvement) du principe actif qu'est le Père, la Justice, et du principe passif qu'est l'âme humiliée, détachée. Le Père, acte pur et parfaitement un, s'engendre dans l'âme, engendre son image parfaite dans l'âme, transformant celle-ci en son Fils parce que lui communiquant tout ce qu'il est sans réserve. C'est la nécessité (sur-)naturelle de l'engendrement – dictée par ce que chaque agent, y compris le Père, cherche le patient qui lui correspond – ce qui fait d'Eckhart un penseur non pas de l'Un mais de l'Incarnation : si l'unité apparaît comme caractéristique fondamentale du Père, l'égalité, propriété du Fils<sup>102</sup>, est ultimement la fin de la pensée eckhartienne, qui fait de la Naissance son socle doctrinal et qui lui ordonne la totalité de la création. L'un n'est jamais seulement un, il est toujours pour être égal avec soi-même, s'engendrant de toute éternité.

Cet engendrement est le modèle que reflète tout acte, toute action jusque dans les niveaux les plus bas de l'*ordo rerum*. La nature, prise comme totalité « dynamico-énergique », est partout la

---

<sup>101</sup> *In Ioh.* §106, *LW* III, p.90

<sup>102</sup> *In Ioh.* §668 *LW* III, p.581

rencontre des principes que sont l'acte et la puissance, dans une unité indissociable – principes dont l'unité est consacrée par l'engendrement commun d'un lien les unissant. Si le mystère de la trinité peut s'expliquer en termes d'acte et de puissance, c'est que cette conceptualité elle-même n'a de valeur explicative que dans la mesure où elle exprime le modèle universel de l'action dont l'engendrement du Fils par le Père au sein de la vie trinitaire est l'archétype le plus pur.

## 6.2. Action et mouvement

Il nous faut désormais en venir au rapport entre l'agir humain et le mouvement naturel.

Le mouvement est l'acte des étants imparfaits, l'acte de ce qui se meut vers une fin, c'est-à-dire un acte achevé. De même, en ce qui concerne l'existant humain, l'acte peut être ou bien imparfait ou bien parfait : imparfait s'il s'effectue extérieurement et dans le temps – dans le trouble et la tristesse, mû « violemment » par une cause extérieure – et parfait s'il est effectué intérieurement, par-delà le temps dans l'instant éternel où Dieu crée et engendre.

L'opposition entre intérieur et extérieur recoupe donc celle entre atemporel et temporel, celle entre repos et tristesse. Tout ce qui est extérieur, pour l'homme, est source de tristesse et non de repos. L'action humaine, en tant qu'elle est objet de la morale, est, comme la nature elle-même, à considérer sous l'angle double de l'acquisition de la forme d'une part, et de la *forma adepta* de l'autre. C'est à l'aune de cette dualité que nous avons interprété plus haut le double emploi de la morale dans la division eckhartienne des sciences, et c'est à l'aune de cette dualité qu'il nous faut interpréter la béatitude humaine en tant qu'elle se définit comme naissance – *generatio* du Fils dans l'âme ayant achevé son parcours altérant.

Nous trouvons en Jean 16,21 l'un des versets les plus importants pour la constitution de la morale eckhartienne : *Mulier cum parit tristitiam habet, cum autem peperit, iam non meminit pressurae propter gaudium, quia natus est homo* :

Dans ces paroles est suggérée la nature ainsi que les propriétés de l'altération et de la génération des choses naturelles; et, semblablement, la nature des habitus virtuels<sup>103</sup>, de même

---

<sup>103</sup>« Virtualis » nous semble ici pouvoir être traduit par « virtuel » en raison de l'usage eckhartien de ce terme : est virtuel ce qui n'est pas formel – n'est pas déterminé selon la forme. Eckhart met sciemment à profit l'étymologie de « virtualis », liant ce terme à la vertu acquise, laquelle se trouve en Dieu, dans l'indéterminité de son être. Pour notre auteur, ce qui est « vertueux » au sens le plus plein est de ce fait « virtuel » : le juste ne peut être pleinement juste qu'en Dieu – dans la Justice – et donc qu'en existant de manière virtuelle plutôt que formelle. Le lien entre ce qui existe

que la différence des actes précédant ces habitus, et <de ceux> suivant <leur acquisition>. Mais de cela, on a suffisamment parlé dans ce qui a précédé, particulièrement au premier chapitre, où il est question de Jean le précurseur et du Christ lui-même. Ici, cependant, il faut savoir qu'agir par tristesse est le signe de ce que l'habitus de vertu n'est pas encore engendré, que l'homme n'est pas encore né fils de Dieu. En effet, l'égalité, dans les réalités divines, est propre au Fils, comme l'unité l'est au Père; Matthieu 6,16 : ne soyez pas tristes comme les hypocrites; et Cor. 9,7 : 'Ce n'est pas celui qui donne par tristesse ou nécessité qu'aime Dieu, mais celui qui donne dans la joie'. Et c'est ce qui est dit ici : elle ne se souvient pas de sa douleur en raison de sa joie, puisque l'homme<sup>104</sup> est né. <Citons> Maxime, dans ses homélies, sur ce passage : « lorsque vous jeûnez » etc. ; Matthieu 6,16 dit ainsi : « si tu es triste et affligé parce que tu jeûnes, tu n'accumules aucune grâce pour toi-même auprès de Dieu puisque, bien que tu fasses une bonne action, tu agis cependant dans la dépravation d'un esprit dégénéré. » Avec ce qui vient d'être dit s'accorde ce qui est dit selon le Philosophe : le signe de ce que l'habitus a été généré est le plaisir pris à l'action <vertueuse><sup>105</sup>.

Construit sur l'opposition entre douleur et joie, ce verset doit être associé, sous la plume d'Eckhart, à l'un des axiomes aristotéliens composant le réseau de la *generatio*, à savoir *Signum enim generati habitus est delectatio in opere* (un axiome qui inscrit la doctrine eckhartienne de la béatitude fermement dans la tradition de l'aristotélisme, s'appuyant sur l'arrière-plan procuré par la doctrine du plaisir que nous livre l'*Éthique à Nicomaque*<sup>106</sup>). Jean 16,21 est intimement lié à Gen. 16, relatant l'épisode de l'enfantement d'Ismaël par Agar :

Huitièmement, il faut savoir que la préparation, qui est nécessité, se rapporte au même genre que la forme à engendrer. Par exemple : la chaleur, par laquelle l'eau est préparée à <recevoir> le feu; lorsque <celle-ci> est dans ce qu'elle a de plus élevé et ce qui l'achève – c'est-à-dire dans le terme ultime de <son> altération –, elle ne se rapporte déjà plus à la forme de l'eau, mais <se rapporte plutôt> à la forme du feu. Ainsi, la dernière préparation à l'habitus d'une vertu ne se rapporte pas aux actes qui précèdent cet habitus, en tant qu'ils constituent des

---

« dans la vertu » et ce qui existe *virtualiter* au sens qui est souvent donné à ce terme est par ailleurs explicitement fait in *Gen. II* §45 : « Nono ait *spiritus dei*, quia ea, quae creata sunt, sunt in deo non materialiter et formaliter, sed virtute et spiritualiter, sicut « lapis non est in anima, sed species » lapidis, ut ait philosophus. » (*LW II*, p.512)

<sup>104</sup> Nous rendons ici *homo natus est* par « l'homme est né », plutôt que par « un homme est né » – ce que semble appeler le contexte de la parabole rapportée. De fait, le cadre de la pensée eckhartienne n'est pas celui d'une discussion de la *generatio* naturelle mais celui d'une discussion de la naissance du Fils ; or, ce Fils est unique et donc traduire *homo natus est* par « l'homme est né » peut être justifié par cette unicité du Fils – celle-là même qui fait dire à Ponce Pilate « Voici l'homme » (*Ecce homo* (Jn 19,5)), c'est-à-dire le Christ.

<sup>105</sup> In *Ioh.* §668 : Sub his verbis innuitur natura et proprietates alterationis et generationis rerum naturalium et similiter natura habituum virtualium et differentia actuum praecedentium et actuum subsequentium ipsos habitus. Sed de hoc satis dictum est in praecedentibus, specialiter in primo capitulo, ubi agitur de Iohanne praecursore et ipso Christo. Hic tamen nunc advertendum quod operari ex tristitia signum est habitus virtutis nondum generati et quod nondum est homo natus filius dei. Aequalitas enim in divinis appropriatur filio, sicut patri unitas ; Matth. 6 : « nolite fieri sicut hypocritae tristes », et Cor. 9 : « non ex tristitia aut ex necessitate, hilarem enim datorem diligit deus ». Et hoc est quod hic dicitur : non meminit pressurae propter gaudium, quia natus est homo. Maximus in Homilia super illo : « cum ieiunas » etc.; Matth. 6 sic ait : « si tristis et maestus es, quia ieiunas, nullam tibi apud deum gratiam reserves, quia quamvis opus facias bonum, pravitate tamen degeneris animi operaris ». Praemissis concordat quod secundum Philosophum dicitur : signum generati habitus est delectatio operis. (*LW III*, pp.580-581)

<sup>106</sup> BONCOUR, É, *Maître Eckhart lecteur d'Origène. Sources, exégèse, anthropologie, théogénésie*, Paris, Vrin, 2019, pp.206-207

préparations <à l'acquisition>, mais se rapporte au genre même de l'habitus de vertu, par lequel on opère déjà non pas de manière pénible et par tristesse, mais de manière plaisante et joyeuse; on opère déjà non dans la servilité de la crainte, mais dans l'amour de la vertu, en tant que Fils. En effet, « la femme, lorsqu'elle accouche, ressent de la tristesse, mais lorsqu'elle a accouché, elle ne se souvient pas de la douleur », Jean 16,21. Et c'est ce qui est dit ici : Et Agar, c'est-à-dire la servante, *engendra à Abraham un fils*, c'est-à-dire l'amour; « en effet, *filius* dérive de *philos*, c'est-à-dire « amour » ». Lorsque le sensitif en nous a été parfaitement soumis à la raison, la peur est convertie en amour, l'altération s'est abolie dans la génération, l'homme est achevé, s'apaise tout tumulte et toute passion en l'âme, de telle sorte qu'alors, même si <l'homme> pouvait pécher, il ne le voudrait pas et ne saurait pécher<sup>107</sup>.

Avant toute explication de ce double extrait, soulignons ce que le lecteur aura déjà remarqué : l'emploi *in Gen. I §233* d'une formulation que nous avons déjà rencontrée au chapitre IV, empruntée au *De vera religione* et reprise dans le sermon latin VII et le traité *De l'homme noble*. L'homme qui, par-delà la crainte, est passé dans l'amour de Dieu, ne souhaiterait pas pécher même s'il le pouvait. On notera tout d'abord que, contrairement à ce que suggère le §233, cette étape de la « préparation » de l'homme, dans laquelle il passe de la crainte à l'amour, n'est pas la dernière étape du processus d'union. De fait, le passage de la crainte à l'amour s'effectue entre la troisième et la quatrième étape de l'ascension vers Dieu – étape à laquelle s'effectue l'entrée dans l'homme parfait. Or, l'apparente contradiction entre le commentaire de la Genèse et les passages des sermons semble se dissoudre si l'on se rappelle que la perspective du livre de la Genèse et de son commentaire est une perspective physicaliste : la théorie même de la vertu et la théorie de l'action y sont considérées selon un angle qui les lie intimement à la doctrine aristotélicienne du changement – ce dont atteste la présence (récurrente dans les commentaires vétéro- et néotestamentaires) d'exemples physiques au sein de discussions morales. S'il n'est pas absent de la prédication (surtout latine), ce rapprochement conceptuel est surtout explicité dans le cadre des commentaires aux livres vétérotestamentaires, lesquels, rappelons-le, sont mis sur un pied d'égalité épistémique (autant en raison de leur pouvoir de connaître qu'en raison de leur objet même) avec la physique. Ainsi, eu égard à son existence naturelle, l'homme a déjà achevé son parcours dès lors

---

<sup>107</sup> *In Gen. I §233* : Octavo sciendum quod dispositio, quae est necessitas, ad idem genus pertinet cum forma generanda. Verbi gratia : calor quo disponitur aqua ad ignem, cum in sui supremo et complemento fuerit, in termino scilicet ultimo alterationis, iam non pertinet ad formam aquae, sed ad formam ignis. Sic dispositio ultima ad habitum virtutis non pertinet ad actuum praecedentium habitum, ut sunt dispositiones, sed pertinet ad ipsum genus habitus virtutis, quo iam non diffuculter et ex tristitia, sed delectabiliter et hilariter, iam non servitute timoris, sed amore virtutis ut filii operamur. « Mulier » enim « cum parit, tristitiam habet ». « Cum autem peperit », « non meminit pressurae », Ioh. 16. Et hoc est quod hic dicitur : *peperitque Agar, ancilla scilicet, Abrae filium*, id est amorem. « Filius enim a philos, quod est amor, dicitur ». Sensitivum enim cum in nobis perfecte subiectum fuerit rationi, timor conversus in amorem, alteratio perduxerit ad generationem, perfectus est homo, quiescit tumultus omnis et passio in anima, ut iam, etiam si liceat peccare, non libeat et peccare nesciat. (*LW I*, pp.377-378)

qu'il est libéré de la crainte : le passage de la crainte à l'amour est conçu comme l'étape finale de la préparation à la réception de la forme divine, c'est-à-dire la dernière étape avant le perfectionnement de l'homme et donc la dernière étape qui concerne de quelque manière que ce soit l'extérieur, la « nature ».

On se rappellera par ailleurs que l'énumération des étapes de la *conversio* faite dans le sermon latin VII commente l'atteinte de l'état de béatitude inchangeante et éternelle de la manière suivante :

Septièmement<sup>108</sup>, se trouve déjà le repos éternel <au sein> duquel il ne faut distinguer aucun âge : la béatitude perpétuelle; l'Ecclésiaste 1, 10 : « Rien de nouveau sous le soleil », c'est-à-dire : les vertus intellectuelles ne vieillissent pas. De plus : ce qui est au-dessus du ciel, le temps ne le rend pas vieux<sup>109</sup>.

C'est bien de vertu intellectuelle qu'il est question pour le *sermo* VII, et donc c'est à l'aide du schéma de la vertu et de son acquisition – un schéma calqué sur celui de l'acquisition de la forme suite à des mouvements préparatoires – qu'il faut comprendre la béatitude telle que la conceptualise la pensée eckhartienne. La béatitude se conçoit comme le plaisir découlant de l'apparition de la forme suprême suite à une longue et pénible préparation de l'âme humaine devant – pour être digne de cette réception – se tenir vide et soumise ou « sujette » à Dieu.

Mais revenons au §233 du commentaire de la Genèse et au §668 de l'*Expositio in Iohannem*.

---

<sup>108</sup> On rappellera par ailleurs que le traité *De l'homme noble*, contrairement aux deux sermons latins et à la source augustinienne, ne recense que six étapes de la *conversio*. Ce rejet – qui est un rejet explicite et non une omission (« Il n'existe pas de degré plus haut, là sont le repos et la félicité éternelles [...] » (trad. Mangin, p.817)) – n'a possiblement pas à être expliqué : les étapes qui suivent l'apparition de l'homme parfait – lesquelles correspondent à l'élévation au-dessus du trouble du monde (4), à la pacification et la tranquillité parfaites (5), à l'acquisition de la forme parfaite (6) et à la béatitude éternelle (7) doivent être conçues comme ne se distinguant les unes des autres que sur le plan logique, le forme s'imposant à la matière disposée étant absolument une. Ainsi, il nous semble certain que ce qui est déterminant pour Eckhart est le passage de l'homme extérieur à l'homme parfait ; les autres étapes, si elles peuvent être décrites individuellement, ne semblent pas devoir être comprises comme réellement séparées les unes des autres. Il ne semble donc pas essentiel de déterminer si la *conversio* compte six ou sept âges, ou si le rejet d'un septième âge doit pour nous marquer quelque particularité de l'œuvre allemande. On citera en exemple l'affirmation, in *Exodum* §58, de ce que les attributs divins n'existent en tant qu'attributs distincts les uns des autres, que dans l'intellect qui connaît Dieu – ce qui revient à réduire leur distinction à une simple distinction d'ordre logique : « Constat enim quod distinctio attributorum divinorum, potentiae scilicet, sapientiae, bonitatis et huiusmodi, totaliter est ex parte intellectus, accipientis et colligentis cognitionem talium ex creaturis et per creaturas [...] » (*LW* II, p.64)

<sup>109</sup> Sermo VII §80 : Primo enim nutritur exemplis. Secundo humana obliviscens tendit ad divina et ipsis innititur, Cant. : « innixa super dilectum suum ». Tertio iam fidentior gaudet intrinsecus in quadam dulcedine coniugali ita ut, si liceat peccare, non libeat. Quarto id ipsum firmiter faciens et emicans iam « in virum perfectum », aptum omnibus mundi huius fluctibus ac tempestatibus sustinendis et fragendis. Quinto omninoque pacatus et tranquillius vivit in opibus et abundantia sumae et ineffabilis sapientiae. Sexto omnimodae mutationis in vitam aeternam et usque ad totam oblivionem vitae temporalis transeuntem in perfectam formam, quae factae est « ad imaginem et similitudinem » dei. Septimo iam requies aeterna, nullius distinguenda aetatibus, beatitudo perpetua. « Nihil enim novum sub sole », puta : virtutes intellectuales non senescunt. Item : quod supra caelum est, non « facit tempus vetus ». (*LW* IV, pp.77-78)



Il y est question, comme souvent, de trois concepts synonymes qui servent à Eckhart d'échangeur entre les trois constructions conceptuelles fondatrices de sa pensée : plaisir (*delectatio*), amour (*amor*) et repos (*quies*). Amour et Fils, nous dit-il, déployant comme souvent un argument étymologique, sont synonymes puisque *filius* dérive du grec *philos*. L'amour renvoie pour nous principalement à trois sources : l'Évangile de Jean (et, de manière générale, la loi christique dont il a été question au chapitre IV), la première épître de Jean (principalement 1 Jean 4,18 *Timor non est in caritate*), et certains axiomes issus de l'*Éthique à Nicomaque*, lesquels nous apprennent que l'amour : 1. Est la fin des passions (entendues comme souffrances et désirs temporels) ; 2. Est le résultat de l'acquisition de la forme ; 3. N'existe réellement que dans l'égalité – existe *politice* et non *despotice*<sup>110</sup>.

Le vocabulaire de la joie (*gaudium/hilaritas*), qu'il faut rapprocher de celui, aristotélisant, de l'amour-plaisir (*delectatio*), lie intimement la source biblique et la source aristotélicienne; *quies* lie par ailleurs *DGC* I,7, *ÉN* VIII,14, *Phys.* VII,3, *Confessions* I,1 et Genèse 2,2, (comme nous l'avons vu au chapitre III), de même que Jean 8,35-36 :

Deuxièmement, il faut noter que toute action dans la nature, puisqu'elle est un flux et un milieu entre la forme de ce qui génère et <celle> de ce qui est généré, n'est pas Père et n'est pas encore Fils, mais de par sa nature sert au Fils, à ce qu'il soit : l'altération se fait dans le mouvement et le temps et le travail, captive et détenue par les contraires du passif résistant; elle n'agit pas encore librement, mais en agissant, elle pâtit. Or, les passions ne demeurent pas fixées dans le sujet, mais elles passent (*transeunt*) jusqu'à ce que ne soit retiré ce qui est servile, ce qui est imparfait, ce qui relève du temps, et que ne soit généré le Fils; Galates 4[4] : « Là où vient la plénitude du temps, Dieu envoie son Fils »; et Luc. 2 : « Le temps de ce qui doit être engendré était rempli et le fils avait été généré. » Alors la passion, qui ne demeure pas dans le sujet, cède le pas, <et lui> succède la qualité passible qui demeure dans le sujet, inhère, qui est héritière et fils, selon l'Épître aux Galates 4[4]. En effet, la lourdeur, de même que l'inclination vers le bas, demeure dans le sujet – par exemple la pierre – « pour l'éternité », aussi tant qu'elle est une pierre. Agar, la servante, est éjectée – la peur servile qui « implique la souffrance<sup>111</sup> », qui est passion et « implique la tristesse » <est éjectée>; <lui> succède l'amour, qui est fin et principe de toutes les passions, selon le Philosophe<sup>112</sup>. Et c'est cela que dit Jean : « La parfaite charité expulse la crainte », 1 Jean [4,18]. Et ici, il est dit : *le serviteur ne demeure pas dans la maison pour l'éternité*<sup>113</sup>.

<sup>110</sup> *In Ioh.* §170 (*LW* III, p.140)

<sup>111</sup> I Ioh. 4,18 : « Timor non est in caritate: sed perfecta caritas foras mittit timorem, quoniam timor poenam habet: qui autem timet, non est perfectus in caritate. » Les traductions françaises de la Bible de Jérusalem et de la TOB rendent *timor poenam habet* par « la crainte implique un châtement »; il nous semble ici approprié – au vu du lien que fait la suite du texte entre *poena* et *passio*, de nous éloigner de cette traduction et de rendre *poena* par « souffrance ».

<sup>112</sup> *In Ioh.* §293

<sup>113</sup> *In Ioh.* §474 : Secundo notandum quod actio uniuscuiusque in natura, cum sit fluxus et medium inter formam gignentis et geniti, pater non est nec filius adhuc est, sed ex sui natura servit filio, ut sit : alteratio est cum motu et tempore et labore, captivatur et detinetur contrariis passivi repugnantis, nondum agit libere, sed agendo repatitur; passiones autem non manent in subiecto fixae, sed transeunt, quousque tollatur quod servile est, quod imperfectum est, temporis est, et generetur filius, Gal. 4 : « ubi venit plenitudo temporis, misit deus filium suum »; et Luc. 2 : « impletum

Le verset de l'Épître aux Galates 4,4 cité ici est également mobilisé dans le commentaire de l'épisode des noces de Cana ; le concept de *plenitudo temporis* que notre auteur dérive de ce verset est pour nous évidemment lié à la compréhension eckhartienne de l'atemporalité de l'instant. De fait, la *plenitudo* est le propre de ce qui est « pur » au sens de la *puritas essendi* : ce qui transcende par saturation essentielle. Le temps accompli est celui qui n'a plus cours, celui qui a atteint sa fin et échappe à la continuité; c'est du moins ce que nous apprend le sermon allemand 76, qui commente Luc (*Impletum est tempus Elizabeth* – verset que cite aussi le §474 du commentaire de Jean) :

Lorsque le temps fut accompli, la grâce naquit. Quand le temps est-il accompli? Quand il n'y a plus de temps. Pour celui qui, dans le temps, a mis son cœur dans l'éternité, en qui toutes choses temporelles sont mortes, c'est la plénitude du temps<sup>114</sup>.

Le sermon allemand 76 traite explicitement la question de la génération en lien avec celle de la grâce, analysant la naissance du Fils à travers le prisme de l'accomplissement du temps – un *leitmotiv* de l'*Expositio in Iohannem*. Le « temps d'Élisabeth » est un temps de « gestation » – de préparation – à l'issue duquel l'image-Fils peut naître. Élisabeth, principe féminin, est le sujet qui est modifié par la forme reçue – sujet par la préparation duquel l'engendrement du Fils (i.e. sa naissance) est rendu possible une fois le temps accompli, « rempli ». Il en va de même dans la génération intellectuelle, laquelle advient dans l'intellect-matière<sup>115</sup> : subjecté à Dieu, celui-ci se tient entièrement nu et libre, réceptif de la forme divine exprimée par le Fils-image qui s'engendre en lui. À l'instar de la femme, principe matériel de l'union permettant l'engendrement naturel, l'intellect, principe matériel de l'union intellectuelle doit être préparé dans le temps avant de pouvoir engendrer, donner naissance au Fils.

En effet, une fois acquise dans le passif la forme de ce qui génère (<et ce> parce que selon le Philosophe, l'agent, la forme et la fin coïncident ; le Père et le Fils sont un, selon Jean 17[21],

---

est tempus pariendi et peperit filium ». Tunc cedit passio quae non manet in subiecto, succedit passibilis qualitas quae manet in subiecto, haeret, haeres est et filius, Gal. 4. Manet enim gravitas in subiecto, puta lapide, et inclinatio deorsum in aeternum, quamdiu lapis est. Agar ancilla eicitur, timor servilis qui « poenam habet », passio est, « tristitiam habet »; succedit amor qui finis est et principium omnis passionis, secundum philosophum. Et hoc est quod Iohannes ait : « perfecta caritas foras mittit timorem », 1 Ioh. Et hic dicitur : *servum autem non manet in domo in aeternum*. (LW III, p.407)

<sup>114</sup> Trad. Mangin, p.468. «Dô diu zît vol was, dô wart geborn gnâde. Wenne ist vüellede der zît? Sô der zît niemê enist. Swer in der zît sîn herze gesast hât in êwcheit und in dem alliu zîtlichiu dinc tôt sint, daz ist vüellede der zît. » (DW I, pp.177-178)

<sup>115</sup> In Gen. II §113.138

bien qu'ils ne soient pas une <seule personne<sup>116</sup>> se tait et s'apaise le mouvement, le temps et toute passion, puisqu'il opère désormais non par tristesse ou par nécessité, mais dans la joie (*hilaritas*) du cœur. Alors, la femme « ne se souvient pas de la douleur puisque le fils est né », selon Jean 16[,21] [...] Et c'est ce qui suit : *si le Fils vous a libérés, vous serez véritablement libres*. « Fils » en effet dérive de *philos*, c'est-à-dire « amour »; or l'amour, comme il a été dit, est la fin et le terme de toutes les passions qui ne demeurent pas et « impliquent la souffrance ». C'est pour cela que l'amour n'est pas à proprement parler une passion, puisqu'elle est la fin de toutes les passions, de même que le point n'est pas une quantité et que l'instant n'est pas du temps<sup>117</sup>.

Tous ces extraits lient donc joie/plaisir, amour et repos; de la même manière ils associent intimement leurs opposés. « Tristesse/souffrance » (*poena/tristitia/dolor/passio*), « crainte » (*timor*) et « trouble » (*inquietudo*) sont donc une seule et même chose ou du moins s'impliquent mutuellement. Ainsi, l'affirmation, au §233 du commentaire de la Genèse, selon laquelle « [l]orsque le sensitif en nous aura été parfaitement soumis à la raison, la peur sera convertie en amour » (*sensitivum enim cum in nobis perfecte subiectum fuerit rationi, timor conversus in amorem*) doit être lue comme synonyme du verset de Jean 16,20 : « Votre tristesse sera changée en joie » (*Tristitia vestra vertetur in gaudium*).

Pour nous, ce qui émerge de ce réseau est une théorie de la *generatio* qui pense l'apparition des vertus morales – de la perfection de l'homme – sur le modèle des formes naturelles, et qui fait de la Naissance du Fils – *generatio* de la plus noble des formes – le modèle originare d'après lequel se pense toute acquisition de forme dans la nature ou dans le domaine des choses morales. C'est une imbrication mutuelle de la morale et de la (méta-)physique qui ressort de l'étude de ces passages, de même qu'une abolition conséquente de la frontière entre action humaine et mouvement naturel : l'action humaine, en tant qu'elle a pour fin un étant inférieur à Dieu lui-même, est un phénomène naturel comme les autres, ancré dans le temps, l'altérité et par conséquent la

---

<sup>116</sup> On rappellera que la distinction eckhartienne entre « unus » et « unum » (retrouvée *in Ioh. et in Gen. II*) correspond à la distinction entre Dieu envisagé selon son être personnel et Dieu envisagé selon son être essentiel : la formule « unum nec unus » permet de comprendre que Père et Fils sont un (*unum*) selon cette essence divine unique qu'ils partagent, mais ne sont pas un (*unus*) selon cette essence personnelle qui les distingue l'un de l'autre au sein de la trinité.

<sup>117</sup> *In Ioh. §475* : « Adepta enim forma generantis in passo, quia agens, forma et finis coincidunt, secundum philosophum – pater et filius unum sunt, Ioh. 17, quamvis non unus –, silet et quiescit motus, tempus et omnis passio, iam operatur non ex tristitia aut ex necessitate, sed cum hilaritate cordis. Iam mulier « non meminit pressurae, quia natus est filius », Ioh. 16 [...] Et hoc est quod hic sequitur : *si ergo vos filius liberavitis, vere liberi eritis*. Filius enim a *philos* dicitur quod est amor; amor autem, ut dictum est, finis est et terminus omnis passionis quae non manet et « poenam habet ». Propter quod amor proprie passio non est, cum sit finis omnis passionis, sicut nec punctus est quantitas nec instans est tempus. » (*LW III*, p.408)

souffrance. En tant, cependant, qu'elle a Dieu pour fin – qu'elle est faite d'abord en vue de Dieu, puis, plus fondamentalement, qu'elle est faite en Dieu comme en sa forme ; en tant qu'elle a Dieu et non l'homme ou le monde pour cause finale et formelle, donc, elle n'est pas ancrée dans la nature mobile mais, échappant au temps, surpasse celle-ci.

La discontinuité entre le mouvement et son accomplissement, qui marque le passage des changements préparatoires à la forme réalisée dans sa matière-sujet, est le vrai lieu de la transcendance chez Maître Eckhart : l'homme qui s'est uni à Dieu est « discontinué », il a rompu le lien qu'il entretenait au mouvement continu (naturel). Pourtant, si la forme survient dans un moment « surnaturel », la surnature elle-même forme une unité « dynamico-énergique » indivisible avec la nature mobile.

Cette imbrication mutuelle de la morale et de la théorie du mouvement n'est peut-être nulle part aussi évidente que dans le sermon latin VI,3 et VI,4, qui commente, justement, 1 Jn 4,16-18. Les quatorze paragraphes (§62-75) qui composent ces deux parties du sermon exposent en effet la doctrine de la béatitude sous l'angle du rapport entre amour et récompense. Plus précisément, c'est le passage de la peur à l'amour-plaisir, qui se trouve détaillé, de même que la distinction entre cet amour découlant de l'union et l'amour volitif (préparatoire) – l'amour-désir –, qui se trouve élaborée.

Cette discussion est marquée par un usage abondant de l'axiome *amor finis passionum est*, dont on recense cinq occurrences (dont les formulations varient) dans le sermon VI,4 seulement :

§66	Primo, quia amor finis est passionum <sup>118</sup> .
§67	Timor ergo et poena nulla est in caritate nec passio, puta tristitia, invidia et huiusmodi, nec gaudium de creatura, non amor, non spes et sic universaliter, sed iuge gaudium de deo <sup>119</sup> .
§69	Tertio, quod in ipsum non cadit timor, non poena, non spes mundana aut universaliter passio quaecumque, ut dictum est <sup>120</sup> .
§74	Amor enim principium est et finis omnis passionis <sup>121</sup> .
§76	Vel dic melius quod amor hoc ipso quod est principium, et finis omnis passionis <sup>122</sup> ;

<sup>118</sup> LW IV, p.64

<sup>119</sup> *Ibid.*, p.65

<sup>120</sup> *Ibid.*, p.67

<sup>121</sup> *Ibid.*, p.71

<sup>122</sup> *Ibid.*, p.76

Absent des *Auctoritates Aristotelis*, cet axiome, qu'Eckhart lui-même attribue à Aristote<sup>123</sup>, trouve selon l'édition critique des *lateinischen Werke* son origine en *Éthique à Nicomaque* VII,15 et dans l'idée selon laquelle « le plaisir chasse la peine<sup>124</sup> » (*delectatio expellit tristitiam*<sup>125</sup>) – ce qui, de manière générale, s'inscrit dans la conception aristotélécienne du plaisir comme « récompense » de l'acte achevé, complément de l'acte réussi<sup>126</sup>. Il s'agit selon nous plutôt d'un axiome purement eckhartien – ou du moins dont la formulation est strictement eckhartienne, née de la rencontre du passage susmentionné de l'*ÉN* et de deux autres autorités au moins – l'une biblique, l'autre aristotélécienne :

1. *Signum enim generati habitus est delectatio in opere* (*ÉN* II,2 1104b3-5)
2. *Ego sum principium et finis* (Apoc 1,8)

À ces autorités, il faut peut-être ajouter le cadre général constitué par deux chapitres pratiquement absents (du moins à titre de citations) : *Phys.* VII,3 et *ÉN* X,3.

(Si, de manière générale, Eckhart ne cite des livres VIII-X de l'*Éthique à Nicomaque* que les passages sur l'amitié, on pourrait s'interroger sur la raison de cet usage éparse des derniers livres (pourtant visiblement connus du Thuringien). Or, il nous semble que les discussions finales de l'*ÉN*, qui portent sur le plaisir et sur l'excellence de la vie contemplative étaient vraisemblablement toujours marquées, en ce début de XIV<sup>e</sup> siècle, du sceau de certains « enjeux éthiques » de la condamnation parisienne de l'Évêque Tempier – plus précisément ceux entourant l'éthique

---

<sup>123</sup> *In Gen.* I §169; *In Ioh.* §474

<sup>124</sup> 1154b13 (trad. Bodéüs, p.404)

<sup>125</sup> *In Gen.* I §169: « Nono sic: amor ex sui proprietate laborem nescit, quin immo principium est et finis omnis poenae et passionis, ut ait philosophus. Et 1 Ioh. Dicitur quod « timor non est in caritate », « quoniam poenam habet ». Amor enim est boni habitus iam praesentis, in quo naturaliter quiescit. » ; *In Ioh.* §716 : « [...] philosophus dicit VIII Ethicorum quod delectatio expellit tristitiam [...] » ; §718 : « Secunda ratio in hoc fundatur quod delectatio secundum speciem suam expellit tristitiam, quaelibet enim quamlibet, ex VIII Ethicorum. » ; *In Ex.* §210 : Ratio est, quia secundum doctrinam philosophi omnes passiones animae generaliter a concupiscentia descendunt et oriuntur et ad ipsam recurrunt, in ipsa terminantur, quietantur seu quiescunt. Odium enim, rixa, invidia, timor, dolor et similia consurgunt ex carentia concupiti, quo praesente et adepti quiescunt et extinguuntur omnes passiones.

<sup>126</sup> « Si donc le plaisir contribue à l'achèvement de l'activité, ce n'est pas à la façon de l'état que celle-ci suppose dans le sujet, mais à la façon d'une fin qui vient s'ajouter, comme la beauté qui s'ajoute à la force de l'âge. » (trad. Bodéüs, p.513)

intellectuelle développée par les maîtres ès arts<sup>127</sup> (dont on ne cherchera pas ici à faire les préfigurateurs de l'intellectualisme eckhartien<sup>128</sup>).

On soulignera d'ailleurs que l'une des rares références explicites à la question de la vie contemplative telle que la conçoit Aristote<sup>129</sup>, se trouve noyée sous l'autorité d'Augustin<sup>130</sup> et presque immédiatement<sup>131</sup> rapportée à la question du lieu intellectuel de la béatitude. Par ailleurs, il n'est fait référence qu'une fois au livre X dans le commentaire de l'Exode<sup>132</sup> et dans le commentaire de la Sagesse<sup>133</sup>. De même les deux commentaires à la Genèse ne contiennent ensemble qu'une seule référence au livre X<sup>134</sup>, laquelle ignore autant la question du plaisir que la question de la vie contemplative aristotélicienne, comprise comme idée philosophique axée sur un hédonisme intellectualiste.)

---

<sup>127</sup> « À la veille de la condamnation de 1277, Siger de Brabant, Boèce de Dacie et plusieurs de leurs collègues à la Faculté des arts de Paris partagent en commun cette même exaltation passionnée des mérites et des plaisirs de la vie théorétique par laquelle l'union intellectuelle de l'homme avec le Premier Principe devient possible. Dans la plupart des écrits à caractère éthique qui furent rédigés à cette époque par des maîtres ès arts de Paris [...], nous retrouvons, explicité à des degrés divers, le même plaidoyer en faveur d'une existence placée sous le signe de l'intellectualisme philosophique, le même éloge de cette forme de vie entièrement ordonnée en fonction de la pratique des vertus dianoétiques et de la *delectatio* concomitante [...] Contre la doctrine thomasienne de la *beatitudo imperfecta* – qui est également celle de bien d'autres théologiens chrétiens – tous ces maîtres avancent cette thèse essentielle, répréhensible aux yeux des censeurs, qui veut que le bonheur humain peut être réalisé parfaitement sur terre par le « philosophe » en lequel s'achève la « destination éthico-intellectuelle » de l'homme. » (PICHÉ D. et LAFLEUR C., *Op.cit.*, p.272).

<sup>128</sup> « Pour un médiéviste, la tentation est grande d'assimiler la conception eckhartienne du sermon à la théorie philosophique de la « conjonction » (*coniunctio, connexio*) que le péripatétisme arabe et, à l'époque d'Eckhart, les averroïstes, avaient porté à sa perfection. De fait, cet événement/avènement du Verbe dans l'intention commune ou la communauté intentionnelle des fidèles n'est pas sans évoquer l'idée des philosophes qui comme Dante ou Jean de Jandun, représente l'union de l'Intellect agent et de l'âme humaine comme un événement collectif, assuré par l'entremise du discours philosophique ou poétique. » (LIBERA, Alain (de), « Introduction » in Maître Eckhart, *Traité et sermons*, trad. De Libera, Paris, GF-Flammarion, 1993, p.21 *sqq.*) Pour le lien entre Eckhart et l'éthique intellectuelle des maîtres ès arts : *Penser au Moyen âge* c.8 « L'expérience de la pensée » (pp.299-347). De plus, pour la filiation de la pensée eckhartienne et de la pensée averroïcienne : FLASCH, K., *D'Averroès à Maître Eckhart. Les sources « arabes » de la mystique allemande*, Paris; Vrin, 2008; Pour les rapprochements entre la pensée arabe et l'union eckhartienne : BRENET, J.-B., « L'image, puis rien » in J.-B. BRENET et L. CESALLI (dir.), *Sujet libre. Pour Alain de Libera*, Paris, Vrin, 2018, pp.73-78

<sup>129</sup> *In Ioh.* §673 (*LW* III, p.587)

<sup>130</sup> 6 citations entre les §673-674

<sup>131</sup> *In Ioh.* §675

<sup>132</sup> §274 (*LW* II, p.220), où la formulation axiomatique *delectatio est propter operationem* évoque *ÉN* X,4 1174b31-33

<sup>133</sup> §94 (*Ibid.*, p.428), où la mention à la divinité de l'intellect – qui vient par ailleurs avant une référence aux Actes des Apôtres et au *De trinitate* d'Augustin – est vue par l'édition critique des *LW* comme une référence à *ÉN* X,7 1177b28. La référence (« Lumen quidem sapientiae, sub ratione sapientiae, non recipitur in corporibus, sed nec in anima rationali, ut natura sive ens est in natura, sed in ipso solo intellectui, in quantum intellectus est, superius « aliquid » est et « divinius », secundum quod « genus dei » sumus, Act. 17, secundum quod ad imaginem sumus increati dei. « Eo enim imago est, quo dei capax est », ut ait Augustinus. ») est selon nous trop vague pour que l'on y voie réellement autre chose qu'une affirmation générale dont Eckhart trouve la source autant dans la Bible que dans son aristotélisme et son augustinisme.

<sup>134</sup> *Prol. Gen.* §2 (*LW* I, p.149); *In Gen.* II §135 (*LW* I, p.601)

ÉN X,3 et *Phys.* VII,3 présentent deux idées qui – une fois de plus – si elles ne sont pas (ou peu) employées dans le cadre de la réflexion eckhartienne, lui procurent sans aucun doute une assise théorique importante. De fait, ÉN X,3 présente le plaisir comme atemporel ou du moins comme inscrit dans l’instant de l’accomplissement de l’acte – ce même instant qu’Eckhart considère, lui, comme atemporel (éternel) parce qu’échappant à la continuité du changement :

Il semble en effet que l’acte de voir, considéré à quelque moment que ce soit de sa durée, est un acte achevé, car il ne lui manque rien qui viendrait plus tard achever sa forme. Or, c’est à ce genre de chose que ressemble le plaisir. C’est en effet une sorte de tout; et à aucun moment, l’on ne peut concevoir un plaisir qui devrait durer plus longtemps pour atteindre sa forme achevée. C’est précisément la raison pour laquelle ce n’est pas non plus un mouvement. Tout mouvement se déroule en effet dans le temps et se propose une certaine fin<sup>135</sup> [...]

Le plaisir, comme la pensée – c’est ce que nous apprend *Phys.* VII,3 – n’est pas un mouvement (ni une génération, ni une altération) :

Et l’acquisition originare de la science n’est pas une génération ni non plus une altération ; en effet, nous disons que savoir et être prudent se font par le fait pour la pensée d’être arrivée à un état de repos et d’arrêt, et ce n’est pas une génération qui mène à l’état de repos<sup>136</sup>.

Pour Eckhart, ce qui n’est pas un mouvement est ou bien un néant pur, ne possédant aucun acte quel qu’il soit, ou bien l’être achevé, possédant un acte parfait. Le mouvement en effet est le fait de la privation<sup>137</sup> – laquelle est ou bien appelée à être comblée par l’acquisition<sup>138</sup>, ou bien appelée à tomber dans le non être complet. Le plaisir, de même que la disposition vertueuse acquise, puisqu’il relève de l’achèvement, ne peuvent être considérés comme des mouvements. En cela, la pensée eckhartienne s’accorde avec l’axiomatique aristotélicienne qui la fonde. Elle diffère cependant dans la compréhension de la *generatio*; pour le Stagirite, la *generatio* est un mouvement, tandis que pour le Thuringien elle se définit plutôt comme la fin du mouvement<sup>139</sup>. Eckhart s’accorde donc avec Aristote pour affirmer que plaisir et connaissance ne sont pas des mouvements ; c’est cependant en raison de cela même, qu’ils sont pour lui le fruit d’une *generatio*. De fait, la *generatio* est la fin de tout mouvement comme l’amour-plaisir est la fin de toutes les

---

<sup>135</sup> ÉN X,3 1174a14-20 (trad. Bodéüs p.509)

<sup>136</sup> *Phys.* VII,3 247b10 *sqq* (Trad. Pellegrin, p.370)

<sup>137</sup> *Motus est actus imperfecti*

<sup>138</sup> *In Ioh.* §75: « Ainsi, donc, le bien luit dans le mal, le vrai dans le faux, l’habitus dans la privation. » (« Sic ergo bonum lucet in malo, verum in falso, habitus in privatione. » (*LW* III, p.63)). *cf.* *DA* III,6 430b21-23

<sup>139</sup> *In Ioh.* §572 : « [...] generationis, cuius principium pater, terminus per se est esse; esse autem proprie quies est, supra tempus est et consequenter nihil ibi inveterascit, nihil praeterit, nihil mutatur. » (*LW* III, p.499)

passions et souffrances, et elle se caractérise par un repos, par un apaisement complet, comme nous l'avons vu.

En *Physique* VII,3, Eckhart lit donc la légitimation de cette interprétation d'Aristote : « [...] la passion ou l'altération ne tombe pas dans la raison ou l'intellect, comme il a été dit plus haut et comme on le tient du livre VII des *Physiques*<sup>140</sup> ». Comme nous l'avons déjà montré, Eckhart inclut tout changement accidentel (temporel) sous le nom d'*alteratio* : l'altération est ce qui prépare, dispose à la réception de la forme (et donc à l'arrêt du mouvement). Ainsi, *Phys.* VII,3 affirme selon lui que tout changement accidentel échappe au domaine de l'intellect; il se garde cependant bien d'affirmer que la *generatio* – laquelle est pour lui la fin des passions – échappe à l'intellect.

L'axiome *amor est finis passionum* apparaît donc comme l'extension de la théorie de la survenue de la forme dans l'instant atemporel de sa génération : le plaisir, comme l'acte parfait qu'il accompagne, se déploient dans l'instant éternel – concept qui s'inscrit dans la lecture eckhartienne de la physique aristotélicienne, dans la compréhension eckhartienne de la conception aristotélicienne du temps. Être la fin des passions, c'est échapper aux passions comme l'objectif extérieur vers lequel elles se meuvent ; or, comme celles-ci sont de l'ordre de l'accidentel et donc du temporel, il s'ensuit que ce qui leur échappe sera nécessairement de l'ordre du formel et de l'atemporel. C'est donc une proposition physique que d'affirmer que l'amour est la fin des passions; ou du moins, c'est une proposition morale qui suppose l'arrière-plan (méta-)physique que l'on sait. L'amour-plaisir se déploie dans l'instant éternel qui ne devient accessible à l'âme que lorsque le repli négateur qu'il lui faut effectuer sur elle-même est accompli et que les causes extrinsèques – causes du devenir – n'ont plus prise sur elle.

*Amor est finis passionum* suppose également la théorie de l'identité des trois causes de l'acte d'être – théorie qui, s'autorisant de l'aristotélisme<sup>141</sup>, se fonde néanmoins dans l'Apocalypse de

---

<sup>140</sup> *In Gen.* I §220 : « [...] passio sive alteratio non cadit circa rationem vel intellectum, ut dictum est supra et habetur VII *Physicorum*. » (*LW* I, p.363)

<sup>141</sup> Toute production dans l'étant – dans le devenir – se fait comme on le sait en vue d'une fin ; c'est pour cette raison qu'Eckhart affirme en plus d'un endroit la suprématie (aristotélicienne) de la causalité finale dans le domaine de la nature créée (*in Sap.* §26 (*LW* II, p.346) ; *In Ioh.* §42 (*LW* III, p.35)). À cette idée de la primauté universelle de la fin s'ajoute celle de l'identité de la fin et du principe, c'est-à-dire de la fin et de la forme – ce qui s'inscrit aussi dans le cadre de l'aristotélisme, comme on l'aura compris, puisque chez l'homme, la cause formelle est également la fin (*DA* II,4 415b10), le lieu de l'accomplissement le plus achevé – le bonheur – que celui-ci découle de la vie active (associée à l'exercice de la vertu morale) ou de la vie contemplative (associée à l'exercice de la vertu intellectuelle).



Jean et surtout, comme nous l'avons vu plus haut, dans Rom. 11,36 ; ainsi, la variation entre la formulation de l'axiome que l'on trouve au §66 du sermon VI et celles qu'on retrouve aux §74 et 76 n'est pas une réelle modification de son sens puisque, pour notre auteur, affirmer qu'une chose agit comme fin, c'est toujours également affirmer qu'elle agit comme principe, c'est-à-dire comme forme, conformément à la doctrine esquissée par les commentaires de la Genèse 1,1 et de Jean 1,1.

En définitive, il ressort des analyses ici menées que le schéma « dynamico-énergique » structurant l'union à Dieu en tant qu'elle se laisse penser comme union en acte du connaissant et du connu, permet de réinterpréter la doctrine eckhart de la Naissance de manière à l'intégrer au sein d'un cadre (méta-)physicaliste – celui qui, exprimé jusque dans la structure même de la Révélation, reflète la totalité de l'être. De fait, la Naissance, que rend possible l'Incarnation, est pensée sur le modèle, physicaliste, de la *generatio*, c'est-à-dire le modèle de l'apparition d'une nouvelle forme dans une matière ayant été disposée à sa réception. La génération, fin de tous les mouvements qui lui sont ordonnés, n'est pas un mouvement mais échappe au temps et au mouvement, se produisant dans l'instant (fin du temps) éternel.

L'*alteratio*, ensemble des changements que subit la matière pour se conformer aux commandements du principe supérieur qui doit venir en elle, fonctionne pour l'âme humaine comme une *abstractio*, une dés-individuation destinée à faire ressortir sa pure indéterminité. Ce n'est qu'après avoir subi la passion temporelle qui doit l'y préparer, que l'âme, réellement subjectée à son principe, pourra accueillir en elle la forme de ce dernier. Une fois entrée dans la relation atemporelle et égalitaire qui l'engendre Fils de son Principe, l'âme vit dans l'amour-plaisir et ne connaît plus la souffrance.

## 7. Conclusion

Nous avons voulu argumenter que la conception eckhartienne de l'être-en-Dieu doit, pour être comprise, être analysée à la fois à travers le prisme de la doctrine de la création – laquelle fonde, par son exemplarisme, l'idée que toute chose existe en Dieu sur un mode plus parfait que son être créé – et à travers le prisme de la Naissance de Dieu dans l'âme, qui élève l'homme dés-individué jusqu'au sein de la vie trinitaire elle-même. En un mot, nous avons argumenté que l'être-en-Dieu doit être compris à la fois comme « être dans le *creator* » et « être dans le *retributor*<sup>1</sup> », c'est-à-dire à la fois comme être se mouvant vers une fin et être ayant atteint cette fin, sa perfection.

Notre étude s'est donné pour moyen une lecture holiste de la pensée eckhartienne : une lecture totalisante qui éviterait les approches partielles et les stéréotypes historiographiques ou populaires. Nous avons essayé de comprendre l'idée eckhartienne de l'existence de l'homme en Dieu non à partir d'une lecture voyant dans l'union déifiante un motif appartenant à telle ou telle vaste catégorie prédéterminée (mystique, scolastique, thomisme, néoplatonisme), mais à partir de ce que les textes nous disent d'eux-mêmes. Or, ce qu'ils nous disent nous a poussé à comprendre ce motif conceptuel à la fois à partir de l'idée de Naissance et à partir d'une certaine prétention naturaliste du corpus eckhartien : une prétention naturaliste mettant celui-ci en dialogue avec des sources précises qui jouent un rôle déterminant dans la construction du discours épistémologique qui le sous-tend : la source biblique et la source aristotélicienne ; ces sources nous sont apparues comme l'échafaudage d'une pensée syncrétique ordonnant des discours de type probable à l'approche de la vérité, culminant dans la venue du Fils dans l'homme converti.

Au fondement de notre lecture se trouve donc la convergence des prétentions physicalistes d'Eckhart et de l'usage absolument central que fait sa pensée du théologoumène de la Naissance de Dieu dans l'âme, lequel est à penser dans les termes (sur-)naturalistes qui sont ceux de la *generatio*. À ce titre, la Naissance du Fils apparaît non seulement comme la forme la plus aboutie de l'existence de l'homme en Dieu mais comme l'accomplissement auquel est ordonnée la nature elle-même<sup>2</sup> ; l'éthique du détachement si souvent discutée par les commentateurs se présente alors

---

<sup>1</sup> *In Sap.* §46, *LW* II, p.372

<sup>2</sup> *Proc. Col.* II §32 (*LW* V, p.325); §62 (p.332)

comme la voie par laquelle, échappant à la causalité naturelle, l'homme parvient jusqu'en Dieu, parvient à réaliser le destin de l'étant naturel pris dans sa totalité.

L'être-en-Dieu doit donc être re-contextualisé au sein d'une conception de la nature culminant dans l'Incarnation, envisagée non seulement comme évènement éternel et comme évènement historique, mais également comme évènement personnel<sup>3</sup>. Cette conception de la nature est exprimée par l'épistémologie qui structure la révélation biblique. Structurellement et par son propos, la Bible est double : elle est *lex vetus* et *lex nova*. Elle est double dans l'unité indivisible de la vérité qu'elle exprime puisque la *lex nova* apparaît comme la fin et, *ipso facto*, comme la forme<sup>4</sup> de la *lex vetus*. À ce titre, la *lex nova* est extérieure<sup>5</sup> à la *lex vetus* comme le repos est extérieur au mouvement, comme l'instant est extérieur au temps et le point à la ligne – d'un type d'extériorité qui est simultanément extérieur (toute fin étant, en tant qu'elle est une cause extrinsèque<sup>6</sup>, extérieure à ce qui se meut vers elle) et absolument intime (la forme d'une chose, cela même par quoi elle existe, étant, en tant qu'elle est son achèvement, ce à quoi elle aspire autant que ce qui lui confère son être au plus intime d'elle-même). L'être, comme la Révélation et comme le discours rationnel – physique ou métaphysique – est marqué par une tension constitutive de son unité dynamique : il est création et intellect-forme incréé ; il est mouvement et repos, étant et être. Surtout, il est sortie, mobilité, extériorité et imperfection, en même temps qu'il est retour, immobilité, intériorité et perfection.

L'amour, également, est double<sup>7</sup> : il est moteur – amour-désir poussant à l'assimilation avec Dieu, transformant progressivement l'amant en l'aimé<sup>8</sup> – et récompense – amour-plaisir résultant de l'union, engendré par le juste connaissant la Justice qui s'engendre en lui<sup>9</sup>. Il est source de l'action qui doit précéder et permettre l'acquisition de l'habitus de vertu, et résultante de cette acquisition. En définitive, l'amour est double parce que son fondement est la ressemblance ; il est donc d'une part désir d'assimilation, et d'autre part ressemblance accomplie, parité<sup>10</sup>, égalité.

---

<sup>3</sup> *Pr.* 101

<sup>4</sup> *In Ioh.* §307, *LW* III, pp.255-256

<sup>5</sup> *In Ex.* §96, *LW* II, pp.98

<sup>6</sup> *In Sap.* §20, *LW* II, p.341; *In Ioh.* §338, *LW* III, p.287; §443, p.380

<sup>7</sup> *Sermo die beati Augustini parisus habitus* §2, *LW* V, pp.89-90

<sup>8</sup> *In Sap.* §34, *LW* II, pp.354-355

<sup>9</sup> *In Ioh.* §165, *LW* III, p.136

<sup>10</sup> *In Gen.* II §84, *LW* I, p.546

Par conséquent, la morale elle-même apparaît comme un discours double, se présentant à la fois comme science pratique et comme science théorique – comme doctrine de l’agir humain et comme contemplation des *ideae* en Dieu. La morale doit elle aussi être comprise à partir de son ancrage fondateur dans la Révélation, dans la duplicité unitaire des lois révélées. La doctrine de l’agir humain concerne la préparation à la Naissance, la préparation à la venue du Fils qui doit rénover l’homme : elle s’intéresse d’une part à l’homme en tant que, agissant dans le temps, il n’est pas encore ancré dans l’atemporalité et l’égalité parfaites de la *lex nova* ; et d’autre part à l’homme qui, étant parvenu jusqu’en Dieu, obéit parfaitement, par ses actes, à la loi d’amour qui le « dispose doucement<sup>11</sup> », constituant un « joug doux<sup>12</sup> » parce qu’intérieur.

Dieu, apparaissant comme cause efficiente (*ex quo omnia*), formelle (*per quem omnia*) et finale (*in quo omnia*) – comme cause du devenir et de l’être – est donc source de deux types de rapports à la créature :

- a) Un rapport extérieur qui est source de crainte ; il est à cet égard le Seigneur et entre en relation avec la créature en tant qu’elle est ancrée dans le temps et le mouvement
- b) Un rapport intérieur, qui est source de repos et d’apaisement ; il est à cet égard Père, entrant en relation avec ce qu’il y a d’incrée dans la créature et donc entrant en relation avec elle par-delà le temps et la distinction.

Ainsi, nous avons constitué une grille de lecture de l’œuvre eckhartienne qui se fonde sur l’articulation de deux réseaux conceptuels : celui, macrocosmique, de la *creatio*, et celui, microcosmique, de la *generatio*.

S’intéressant principalement à l’étant créé conçu comme mobile ordonné à une fin, le réseau conceptuel de la *creatio* se fonde sur quatre principes aristotéliens<sup>13</sup> qui permettent de comprendre la dépendance ontologique radicale de l’étant en termes physiques lorsque lus conjointement avec certains versets bibliques fondateurs de la doctrine eckhartienne de la création – des versets principalement empruntés au livre de la Genèse (Gn. 1,1 et 2,2), au Livre de Sagesse (Sg. 1,14 et 8,1), à l’Évangile de Jean (Jn. 1,1 et 1,3) et à l’Épître aux Romains (Rom. 4,17 et 11,36).

---

<sup>11</sup> Sg. 8,1

<sup>12</sup> Matth. 11,30

<sup>13</sup> *Motus est actus imperfecti* (Phys. III,1 ; DA III,7) ; *Motus nomen et speciem sortitur a termino* (Phys. V,1) ; *In mathematicis non est bonum* (Mét. III,2) ; *Non contingit moveri nisi contingit motum esse* (Mét. IX,8)

Ainsi, l'acte créateur nous est apparu comme la mise en mouvement d'un étant qui doit chercher son propre perfectionnement et qui ne peut le trouver ailleurs qu'en Dieu, principe et fin de la totalité de son être. Les causes efficiente – celle par laquelle le mouvement est initié – et finale ont été caractérisées comme causes « extrinsèques », mettant la chose qu'elles causent en rapport avec ce qui existe au-dehors d'elle, qu'il s'agisse d'un moteur capable, de l'extérieur, de la contraindre à l'action, ou d'une fin qui, extérieure, doit être atteinte pour combler le désir qu'elle en a. L'étiologie eckhartienne conçoit toute causalité extrinsèque comme faisant violence à ce à quoi elle s'impose<sup>14</sup>. Si la cause efficiente peut mettre en mouvement, c'est qu'elle impose sa force de l'extérieur à une entité qui ne lui est pas entièrement conforme ; si la cause finale peut être désirée par ce qui se meut vers (dans) elle, c'est que la chose dont elle est la fin ne la possède pas en plein, qu'elle lui manque d'une certaine manière (et ce manque est synonyme, pour Eckhart, de trouble). La création, dont Dieu est le Seigneur, entretient avec lui un rapport craintif et marqué, de manière générale par l'inquiétude : un rapport servile que l'homme doit parvenir à surmonter pour atteindre sa béatitude.

Le réseau conceptuel de la *generatio* détaille l'arrière-plan à la fois philosophique et théologique de la compréhension eckhartienne de la béatitude. Constitué de trois versets sur l'amour (Jn. 13,34 et 15,12 ; 1 Jn. 4,18), de cinq passages sur la naissance (Gn. 16 1,15 ; Jn. 2,1 ; Jn. 8,35 ; Jn. 16,21 et Gal. 4,4) et de deux versets anthropologiques (Gn 1,26 et 1 Cor. 11,3), il inclut également des axiomes aristotéliens portant sur le mouvement et sur la morale, les plus fondateurs desquels sont issus respectivement d'*ÉN* II,2 (*Signum generati habitus est delectatio in opere*) et *De generatione et corruptione* I,7 (*Praesentibus habitibus cessat motus*). De ce réseau, auquel s'ajoutent certaines considérations augustinienes sur le mouvement (*Conf.* I,1) et sur l'engendrement de la connaissance (*De trinitate* IX), ressort que la venue du Christ dans l'âme se pense sur le mode de l'acquisition de la vertu : la naissance, qui transforme l'homme en fils adoptif de Dieu<sup>15</sup>, est autant une *adoptio* de l'homme par Dieu qu'une *adeptio* du Christ par l'homme.

L'âme – l'homme – est en mouvement et donc tourmentée tant qu'elle n'a pas achevé sa préparation. La venue du Christ, venue de la forme pure, de l'être pur en l'âme, substitue celui-ci à la forme substantielle déterminée de l'humanité pour élever l'homme en Dieu et unir immédiatement l'âme, pôle passif, à l'actif suprême qui devient ainsi non pas son Seigneur mais

---

<sup>14</sup> *In Sap.* §169, *LW* II, p.505

<sup>15</sup> *In Ioh.* §106, *LW* III, p.90

son Père. Unis dans l'amour, l'âme et le Père – le juste et la Justice – partagent un même être et une même action<sup>16</sup>. L'homme qui parvient à cet état « adhère » à Dieu : il est « continué » à Dieu, en est l'héritier (*heres*), celui en qui Dieu s'engendre parce qu'il a été « transformé en cette même image<sup>17</sup> », la même image du Père qu'est le Christ lui-même. L'image et son objet partageant un même être, sont simultanés, sont une seule et même chose ; seule une distinction relationnelle les différencie parce que l'image, en tant que telle, tient absolument tout ce qu'elle est de l'objet qui est son vis-à-vis.

Pour l'homme, l'objectif moral et ontologique de l'existence est de parvenir à la *generatio* du Fils : parvenir à ce repos complet se caractérisant par l'abolition du mouvement (*alteratio*) qui est l'apanage de l'étant inachevé. L'obéissance à la *lex amoris* apparaît ainsi comme la même chose que l'éthique du détachement : l'homme qui met en pratique le précepte christique tient toute chose pour égale à toute autre chose en ce qu'il se détourne entièrement de ce qui fait la singularité de chaque réalité créée. Aimant toute chose en Dieu, le vrai disciple du Christ est de fait détaché des biens mondains. Tenir toute chose pour absolument égale à toute autre en tant qu'elle est en Dieu revient à adopter pour seul objet de sa pensée Dieu lui-même, à se détourner de tout ce qui n'est pas Dieu – de tout ce qui échappe à cette absolue simplicité caractérisant l'être divin tel qu'il se manifeste dans la *scintilla animae*, le fond, l'essence de l'âme humaine qui se confond avec lui. Celui qui parvient à suivre le précepte christique pratique une forme radicale d'humilité ; initiant un retour en soi-même, il laisse son âme vide, libérée du contact avec les réalités mondaines – en un mot : indéterminée. Cette indétermination complète de l'âme (qu'Eckhart fonde dans sa lecture de *De anima* III,4-5) fait d'elle un principe « matériel » disposé à la réception de la forme qui lui convient : celle du Christ.

## 7.1. Raison et foi

Sans chercher à plaquer sur l'œuvre d'Eckhart une étiquette superficielle qui, la catégorisant, la réduirait à une seule des nombreuses facettes de son indéniable complexité – sans chercher, donc, à forcer une détermination finie de cette pensée de l'unité absolue et indéterminée, il nous semble que les passages bien connus et souvent commentés des corpus latin et allemand, où notre auteur

---

<sup>16</sup> *In Sap.* §46, *LW* II, p.371

<sup>17</sup> 2 Cor. 3,18

nous informe sur le type d'argumentaire qu'il déploie (un argumentaire de type « physique ») doivent nous indiquer qu'il fait bel et bien œuvre de philosophie. De fait nous croyons avoir ici montré en quoi le statut épistémique de la physique, de l'Ancien Testament et de la philosophie est identique : c'est le statut des discours probables et propédeutiques qui doivent nous mener au sein de la vérité mais qui ne sont pas cette vérité elle-même.

Pourtant, pour nous, la philosophie du christianisme que K. Flasch voit chez Eckhart ne s'interprète pas comme une réduction de la Révélation à la philosophie ; de fait, comme l'a mis en lumière É. Boncour<sup>18</sup>, il s'agit d'une approche de la vérité révélée, d'un « programme exégétique » qui ne fait pas de la révélation un discours pouvant être entièrement compris par le pouvoir de connaître de la philosophie ; plutôt, le pouvoir de connaître de la philosophie est ordonné à la révélation : si la pensée aristotélicienne présente des propositions « vraisemblables », c'est que celles-ci participent de la vérité même, la reflètent et donc constituent une étape vers son acquisition – une étape du parcours devant mener celui qui cherche le vrai au cœur même de la Vérité.

La Révélation ne saurait pourtant se réduire à la philosophie : exprimant, communiquant, disant la vérité, Eckhart est conscient de ce que le geste qui est sien – geste d'explication « naturaliste » – sort de la pure vérité, qui ne peut être enseignée qu'intérieurement. La philosophie, la physique, la *lex vetus* sont des discours probables et subordonnés à la *lex nova* ; parce qu'ils sont « probables », ils relèvent de l'ordre de la croyance plutôt que de celui de la science. Opérant à cet égard un renversement qui nous semble un peu surprenant, Eckhart redéfinit les termes de l'opposition entre raison et foi, plaçant du côté de la foi l'argumentation philosophique et du côté de la raison la vérité qui, devant être vécue, ne peut être dite et faire l'objet d'une « connaissance » au même sens où l'on « connaît » les réalités du monde. Loin d'être « surpa-rationnelle » ou « irrationnelle », l'union « mystique » est ce qu'il y a de plus scientifique, démontrant en montrant – enseignant intérieurement par le double témoignage du Père et du Fils (archétype de la démonstration syllogistique) la Vérité et la Justice.

Le statut épistémique de la philosophie donc est celui de la foi, celui de l'Ancien Testament ; la philosophie est un discours probable qui ne permet pas l'atteinte de la pleine Vérité mais joue un rôle préparatoire dans notre *conversio*. La philosophie, en définitive, est « infra-rationnelle » ; seul le Nouveau Testament, en tant qu'il constitue la métaphysique par excellence (le discours sur l'être

---

<sup>18</sup> « Maître Eckhart : une herméneutique de la divinisation », *Revue des sciences religieuses* 88/4, 2014, pp.517-539

en tant qu'être) est porteur de science au sens plein parce que lui-seul, exprimant la vérité et l'être, démontre son propos.

Une question demeure cependant. Eckhart fait-il le pari d'employer des arguments « probables » parce qu'il estime que cela est plus adapté à son public ou parce que le langage humain, en vertu de sa nature même, s'oppose au Verbe divin intérieur et immatériel et contraint l'inscription de son discours dans une extériorité et une multiplicité qui l'éloigne de l'unité de la vérité ? Maître Eckhart se considérerait-t-il donc lui-même comme effectuant un travail s'apparentant davantage à la philosophie qu'à la parole christique ?

La réponse à cette question n'est pas évidente mais il nous semble cohérent d'affirmer que puisque, pour notre auteur, la vraie démonstration doit être intérieure, le langage et ce qu'il communique – l'acte de prédication lui-même – sont ancrés dans un degré de matérialité et d'extériorité qui suffit à les éloigner de l'unité qui est celle de la pure vérité.

Certes, le prédicateur se situe dans la louange de son principe, s'effaçant lui-même lorsqu'il exprime ce par quoi il est :

Tout ce qui est quelque chose loue et prêche son ce-par-quoi-il-est. C'est « de lui », en effet, à titre efficient ; « par lui », à titre formel ; « en lui » à titre final, qu'il est et qu'il est quelque chose. C'est pour cela que le ce-que-c'est est toujours matériel, potentiel et sujet ; or, le ce-par-quoi c'est lui-même n'est jamais matériel, n'est jamais sujet et est toujours prédicat. C'est pourquoi Boèce dit, selon une compréhension vraie, que « la forme simple ne peut être sujet ». Il en ressort donc que le ce-par-quoi-c'est même est de l'ordre des prédicats. Et c'est cela que « le prédicateur de la vérité et le docteur » même dit, en louant et prêchant la grâce de Dieu : *par la grâce de Dieu je suis ce que je suis*<sup>19</sup>.

Mais bien que le prédicateur s'efface en louant son principe, il nous semble que dans l'acte même par lequel il communique, il se tourne vers le monde et sort de son principe, qui ne peut s'exprimer que dans le pur silence<sup>20</sup>.

La prédication – entendue à la fois comme acte onto-logique d'associer un sujet et un prédicat, et comme action de prêcher – est par nature un acte hylémorphique qui, de ce fait, n'atteint pas la

---

<sup>19</sup> *Sermo XXV*,1 §251 : « Omne quod quid est laudat et praedicat suum quo est. « Ex ipso » enim efficienter, « per ipsum » formaliter, « in ipso » finaliter est quod est et quod quid est. Propter hoc id quod est semper materiale est, potentiale est et subiectum est; ipsum vero quo est nunquam est materiale, nunquam est subiectum, semper est praedicatum. Propter hoc Boethius dicit, secundum verum intellectum, quod « forma simplex subiectum esse non potest ». Patet ergo quod ipsum quo est de ordine praedicatorum est. Et hoc est quod ipse « praedicator veritatis et doctor » ait gratiam dei laudans et praedicans : *gratia dei sum id quod sum.* » (*LW IV*, pp.230-231).

<sup>20</sup> *In Sap.* §279, *LW II*, p.611



pureté de la forme, de l'être. Par ailleurs, pour notre auteur, la prédication logique et la prédication entendue comme l'action du prédicateur sont analysées à travers le même prisme ; le prédicateur, qui se situe du côté de la forme, du *quo est* qu'il a pour tâche de communiquer, a par conséquent pour fonction d'informer cette matière qu'est son public. Si la prédication au sens onto-logique ne peut produire une connaissance par essence de Dieu puisque, fonctionnant sur un modèle hylémorphique, elle ne peut dire adéquatement un Dieu qui ne saurait être sujet<sup>21</sup>; si la prédication onto-logique ne parvient pas à produire une connaissance vraie de l'être divin, il semble justifié de penser que l'acte du prédicateur ne saura pas non plus, par lui-même, produire cette connaissance.

Il n'a pas été ici question d'opérer une quelconque lecture réductionniste – de plaquer l'étiquette « philosophe » ou « (méta-)physicien » sur la pensée de Maître Eckhart, par opposition à l'étiquette « mystique » ou « théologien ».

Nous rappellerons ici l'avis d'Alain de Libera :

Depuis de nombreuses années, le monde des études eckhartiennes est traversé par des discussions d'ordre typologique qui opposent ceux qui découvrent en Maître Eckhart un philosophe, ceux qui voient en lui un théologien et ceux qui continuent de voir en lui un mystique. Et l'on ne parle pas ici des combinaisons intermédiaires – depuis l'interprétation qui en fait un « mystique parce que théologien » à celles qui en font l'inventeur d'une « philosophie mystique » ou d'une « métaphysique/mystique », en passant par celles qui trouvent en lui une théologie tout imprégnée de philosophie. Ces querelles ne sont pas insignifiantes, et l'on aurait tort de les réduire à de simples questions de mots. Elles montrent, au contraire, l'effet des dissociations imposées par le monde contemporain à des formes de vie et de culture où la distinction entre le savoir et la foi, la science et la sagesse, le travail intellectuel et l'ascétisme n'était ni unanimement reconnue ni peut-être même concevable. Dans les pages qui suivent, nous n'essaierons pas d'arbitrer entre les interprétations, car toutes sont partielles, à l'exception de celle qui, avec K. Flasch, met le problème de la filiation divine au cœur de la philosophie eckhartienne<sup>22</sup>.

Nous n'avons pas cherché à nous positionner au sein des querelles ici décrites par de Libera ; plutôt, nous avons voulu présenter une lecture du travail eckhartien qui le comprend de manière holiste et selon ses propres termes. Cette compréhension, si elle doit atteindre son objectif, doit voir dans le corpus à l'étude une unité fondamentale malgré la dualité des lois révélées, des publics auxquels il se destinait et des langues de rédaction et de prédication. Cette unité reflète l'unité de la vérité elle-même.

---

<sup>21</sup> *In Ex.* §15, *LW II*, p.20

<sup>22</sup> LIBERA, A. (de), *Maître Eckhart et ses disciples*, pp.39-41

L'œuvre de Maître Eckhart est une parce qu'elle cherche à exprimer et rendre audible à « celui qui a des oreilles pour entendre<sup>23</sup> » une vérité une. Pourtant, elle est multiple dans la mesure où, en vertu même de la nature du travail qu'elle constitue (une explication et une communication de cette vérité), elle s'inscrit dans le langage – langage qui est en retour par nature ancré dans la multiplicité et la matérialité, s'adressant aux sens, que ce soit par la matérialité du son vocal et du signe écrit, ou par celle de l'acte prédicatif lui-même. Si Eckhart répète en plusieurs lieux textuels que son travail vise l'explication naturaliste de la vérité révélée, c'est fort probablement qu'il faut conférer à ce travail le statut épistémique qui est celui de la physique – celui-là même qui revient à l'Ancien Testament et à la philosophie : un statut dialectique. Les travaux d'Eckhart, développant une multiplicité d'arguments pour aborder une vérité une, sont destinés à être crus, tenus pour « vraisemblables » par leurs destinataires ; à l'opposé, la vérité divine, elle, doit être connue. Cette connaissance, qui ne peut être atteinte que dans l'union intellectuelle avec Dieu, doit être acquise et l'homme qui aspire à cette connaissance doit y être préparé. Le travail exégétique eckhartien, quel que soit le médium de son expression, doit être compris comme un travail de préparation à la réception du Fils, à sa Naissance dans tous et chacun ; préparation seulement et non connaissance acquise puisqu'il nous semble découler naturellement de plusieurs des positions étudiées que le théologien, le prédicateur, le philosophe, dans la mesure où ils communiquent extérieurement leurs enseignements, ne peuvent eux-mêmes produire réellement cette connaissance, qui doit être le fruit de la transformation intérieure de celui qui les écoute. À même titre que la *lex nova* dispose, prépare à un achèvement que seul le Christ peut accomplir dans l'âme qui est prête à la recevoir ; à même titre, donc, le prédicateur et le philosophe qui s'expriment dans le langage ne suffisent pas à produire chez leur destinataire la venue de « ce verbe intime qui n'appartient à aucune langue » (pour faire nôtres les mots d'Augustin<sup>24</sup>).

En proposant une lecture du théologoumène de la Naissance du Fils dans l'âme qui l'analysait à travers le prisme de la conceptualité aristotélisante de la *generatio*, nous avons cherché à lier un motif conceptuel proprement « spirituel » et un appareillage conceptuel (méta-)physique – un appareillage conceptuel ayant pour fonction de penser l'existence de la créature comme imperfection en quête de perfection, comme mouvement en quête d'accomplissement, de repos.

---

<sup>23</sup> *In Ioh.* §3, *LW* III, p.4

<sup>24</sup> *De trinitate* XV.xxi.40 : « Sed illa est abstrusior profunditas nostrae memoriae, ubi hoc etiam primum cum cogitaremos, invenimus, et gignitur intimum verbum, quod nullius linguae sit [...] » (*BA* 16, p.532)

Par ailleurs, ce que nous avons voulu une nouvelle mise en lumière du rôle que jouent, dans la pensée eckhartienne, certains principes physiques, doit être compris comme une tentative d'expliquer à nouveaux frais l'interprétation que le maître nous livre de son propre travail. Cela doit nous avoir permis, incidemment, de voir sous un jour nouveau son rapport à la philosophie : si cette discipline apparaît bel et bien chez lui comme profondément ancillaire, ce statut s'inscrit non seulement dans une réalité institutionnelle – celle qui avait été cimentée par l'acte de condamnation de 1277 –, mais également et, plus fondamentalement, dans une nécessité ontologique et épistémique. C'est à la Révélation elle-même qu'est ordonnée la rationalité philosophique, dont la capacité de connaître ne s'élève pas jusqu'en Dieu bien qu'elle ait pour fonction d'en préparer l'approche; la Révélation christique est à cet égard la science par excellence, et la philosophie apparaît comme une forme de rationalité infra scientifique. Maître Eckhart, « philosophe du christianisme », emploie, dans sa communication – son effort de partage extérieur – de la vérité néotestamentaire, les outils de la philosophie; de ce fait, l'expression de la vérité demeure en-deçà de la vérité elle-même, qui doit être connue intérieurement dans l'union intime, convertie, à Dieu. En définitive, pour Eckhart comme pour Maïmonide, Aristote dit vrai lorsqu'il parle du monde infra-lunaire<sup>25</sup> ; le discours philosophique, un discours essentiellement physicien, est juste lorsqu'il ne cherche pas à se constituer comme connaissance du divin.

Et pourtant, la conceptualité (méta-)physique – tout particulièrement le couple acte/puissance – demeure apte à exprimer les mystères les plus élevés, notamment celui de la trinité. Faut-il donc concevoir que la conceptualité du naturaliste saisit analogiquement la dynamique interne de l'être divin ? Ou faut-il voir plutôt dans cette surprenante puissance épistémique de la métaphysique aristotélicienne la marque de ce que le couple acte/puissance, s'il exprime adéquatement les principes gouvernant la nature<sup>26</sup>, est le reflet d'une réalité plus fondamentale encore, à savoir la relation intra-trinitaire qui unit le Père et le Fils ? Autrement dit : est-ce parce qu'il reflète la

---

<sup>25</sup> *In Sap.* §208 : « Praedictis concordat quod Rabbi Moyses l. II c.23, quod incipit : « Aristoteles », sic ait : « quidquid dixit Aristoteles in omnibus entibus, quae sunt a sphaera lunae usque ad centrum terrae, verum est sine dubio, nec repellit illud. » « nisi qui non intelligit ». Quidquid vero locutus est Aristoteles de his, quae sunt a sphaera lunae superius, est verisimile. » » (*LW* II, p.542) Seul le créateur, nous dit la suite du texte, connaît la vérité de ce qui se trouve dans les cieux, tandis que l'homme a la capacité de connaître le monde infra-lunaire. L'appropriation par Eckhart de cette observation de Maïmonide doit nous faire comprendre que la science aristotélicienne est la connaissance la plus certaine d'une réalité qui, en elle-même, est extérieure à la Vérité – une réalité qui, se situant en-deçà de la vérité, doit chercher à entrer en elle.

<sup>26</sup> *In Gen.* II §21, *LW* II, p.491

relation la plus fondamentale qui soit que le couple acte/puissance peut expliquer la totalité de la réalité naturelle ? Il nous a ici semblé que oui, mais la réponse à cette question n'est pas évidente.

Quoi qu'il en soit, l'usage déterminant des outils de la philosophie ne doit en aucun cas être vu comme la marque d'un affranchissement eckhartien du discours philosophique : bien au contraire, la philosophie, trouvant chez le Thuringien une appropriation de son pouvoir de décrire le monde, se voit d'un seul et même geste reconnue, encadrée et limitée par la Révélation.

Pour nous, l'appropriation du discours et de la conceptualité physico-philosophique par Eckhart doit être comprise comme se déroulant en deux moments complémentaires. D'une part, l'assimilation de la Révélation et de sa vérité à une (méta-)physique permet de concevoir l'être comme nature ordonnée à sa propre recreation et, ainsi, de légitimer un discours naturel sur l'être – légitimer son pouvoir de connaître et légitimer son emploi dans le cadre de discussions culminant dans un discours sur l'union divinisante. D'autre part, la conception analogique saturant la nature d'images et de rapports d'expression ; l'analogie – que nous comprenons ici, avec Foucault, comme « le signe de l'affinité et ce qui la rend visible<sup>27</sup> » – est ce qui fait de l'émergence naturelle de la forme du feu dans la bûche le reflet de l'engendrement du Fils : disposition de la matière et génération de la forme en elle constituent les deux moments universels racontant l'*agone* préparatoire et le repos de l'achèvement – racontant en chaque chose le récit fondamental qui est celui de la nature mobile et de l'être immobile. C'est parce que la nature confesse jusque dans ses recoins les plus infimes l'archétype primordial de l'engendrement du Fils par le Père, que la conceptualité de la (méta-)physique, dans la formulation que lui donne la conceptualité aristotélicienne, peut exprimer adéquatement l'un et l'autre de ces deux moments.

---

<sup>27</sup> *Les mots et les choses*, Paris, GF-Flammarion, 1966, p.42

# 8. Bibliographie

## 8.1. Auteurs anciens

Anonyme, *La demeure de l'être : autour d'un anonyme. Étude et traduction d'un anonyme*, trad. Magnard, Boulnois, Pinchard, Solère, Paris, Vrin, 1990

Anonyme, *Le livre des vingt-quatre philosophes : résurgence d'un texte du IV<sup>e</sup> siècle*, trad. Hudry, Paris, Vrin, 2015

Anonyme, *Les Auctoritates Aristotelis : un florilège médiéval. Étude historique et édition critique*, Louvain/Paris, Peeters, 1974

Aristote, *De l'âme*, trad. Bodéüs, Paris, GF-Flammarion, 1993

-----, *De la génération et de la corruption*, trad. Tricot, Paris, Vrin, 2005

-----, *Éthique à Eudème*, trad. Dalimier, Paris, GF-Flammarion, 2013

-----, *Éthique à Nicomaque*, trad. Bodéüs, Paris, GF-Flammarion, 2004

-----, *Le mouvement des animaux suivi de La locomotion des animaux*, trad. Morel, Paris, GF-Flammarion, 2013

-----, *Les parties des animaux*, Trad. Pellegrin, Paris, GF-Flammarion, 2011

-----, *Métaphysique*, trad. Duminil & Jaulin, Paris, GF-Flammarion, 2008

-----, *Métaphysique*, trad. Tricot, Paris, Vrin, 2003 [vol.1] & 2000 [vol.2]

-----, *Organon I-II : Les catégories/Sur l'interprétation*, trad. Crubellier, Dalimier, Pellegrin, Paris, GF-Flammarion, 2007

-----, *Organon III : Premiers analytiques*, trad. Crubellier, Paris, 2014

-----, *Organon IV : Seconds analytiques*, trad. Pellegrin, Paris, 2005

-----, *Organon V-VI : Topiques/Réfutations sophistiques*, trad. Bruschiwig & Hecquet

-----, *Petits traités d'histoire naturelle*, Paris, GF-Flammarion, 2000

-----, *Physique*, trad. Pellegrin, Paris, GF-Flammarion, 2002

-----, *Physique*, trad. Stevens, Paris, Vrin, 2012

- , *Les politiques*, Trad. Pellegrin, Paris, GF-Flammarion, 2015
- , *Traité du ciel*, trad. Dalimier & Pellegrin, Paris, 2004
- , *Traité du ciel* suivi du traité Pseudo-Aristotélicien *Du monde*, trad. Tricot, Paris, Vrin, 1998
- Augustin, *La cité de Dieu*, BA 33-37, Paris, Institut d'Études Augustiniennes
- , *Les confessions*, BA 13-14, Paris, Institut d'Études Augustiniennes, 1998 & 1996
- , *La foi chrétienne*, BA 8, Paris, Desclée de Brouwer, 1951
- , *La Genèse au sens littéral*, BA 48-49, Paris, Institut d'Études Augustiniennes, 2000 & 2001
- , *La trinité*, BA 15-16, Paris, Institut d'Études Augustiniennes, 1997
- , *Sur la Genèse contre les Manichéens* suivi de *Sur la Genèse au sein littéral*, livre inachevé, BA 50, Paris, Institut d'Études Augustiniennes, 2004
- Averroès, *L'intelligence et la pensée. Grand commentaire du De anima livre III (429a10-435b25)*, trad. de Libera, Paris, GF-Flammarion, 1998
- , *Commentarium magnum in Aristotelis De anima*, ed. Crawford, Cambridge, 1953
- Boèce, *Traité théologiques*, trad. Tisserand, Paris, GF-Flammarion, 2000
- Boèce de Dacie, *Topica – Opuscula VI.2: De aeternitate mundi, De summo bono, De somnis*, 1976
- La Condamnation parisienne de 1277*, Texte latin, introduction et commentaire par D. Piché avec la collaboration de C. Lafleur, Paris, Vrin, 1999
- Dietrich von Freiberg, *Opera omnia I : Schriften zur Intellekttheorie*, Hamburg, Felix Meiner, 1984
- , *Oeuvres choisies I. Substances, quidités et accidents*, trad. König-Prälong, Paris, Vrin, 2008
- , *Oeuvres choisies II. La vision béatifique*, trad. Fabre & Imbach, Paris, Vrin, 2012
- , *Treatise on the Intellect and the Intelligible*, trad. Führer, Milwaukee, Marquette University Press, 1992.
- Maître Eckhart, *Commentaire du livre de la Sagesse*, trad. Devriendt & Lagarrigue, Paris, Belles Lettres, 2015

- , *Commentaire du Notre Père*, trad. Mangin, Paris, Arfuyen, 2005
- , *Die deutschen und lateinischen Werke. Die lateinischen Werke I: Prologi, Expositio libri Genesis, Liber parabolarum Genesis*, hrsg. von K. Weiss, Stuttgart, W. Kohlhammer, 1964
- , *Die deutschen und lateinischen Werke. Die lateinischen Werke II: Expositio libri Exodi, Sermones et lectiones super Ecclesiastici c.24, Expositio libri Sapientiae, Expositio Cantici Cantorum c.1,6*, hrsg. von A. Zimmermann & L. Sturlese, Stuttgart, W. Kohlhammer, 1992
- , *Die deutschen und lateinischen Werke. Die lateinischen Werke III : Expositio sancti Evangelii secundum Iohannem*, hrsg. von K. Christ, B. Decker, J. Koch, H. Fischer, L. Sturlese & A. Zimmermann, Stuttgart, W. Kohlhammer, 1994
- , *Die deutschen und lateinischen Werke. Die lateinischen Werke IV: Sermones*, hrsg. von J. Koch, Stuttgart, W. Kohlhammer, 1956
- , *Die deutschen und lateinischen Werke. Die lateinischen Werke V: Opera parisiensia, Tractatus super oratione dominica*, hrsg. von B. Geyer, J. Koch & E. Seeberg, Stuttgart, W. Kohlhammer, 2006
- Maître Eckhart à Paris : une critique médiévale de l'ontothéologie. Études, textes et traductions*, Paris, PUF, 1984
- , *Commentaire au livre de l'Exode*, trad. Gire, Cahiers de l'Institut Catholique de Lyon n°1, Lyon, 1980
- , *L'œuvre des sermons : Erfurt, Paris, Strasbourg, Cologne*, trad. Devriendt, Paris, Cerf, 2010
- , *La mesure de l'amour. Sermons parisiens*, trad. Mangin, Paris, Seuil, 2009
- , *Le 64 prediche sul tempo liturgico*, trad. Sturlese, Bompiani, Milano, 2014
- , *Le silence et le Verbe. Sermons 87-105*, Trad. Mangin, Paris, Seuil, 2012
- , *Les sermons*, trad. Jarczyk et Labarrière, Paris, Albin Michel, 2009
- , *Les traités et le poème*, trad. Jarczyk et Labarrière, Paris, Seuil, 2011
- , *Livre des paraboles de la Genèse*, trad. Lagarrigue, Paris, Belles Lettres, 2016
- , *OLME 1. Commentaire de la Genèse précédé des Prologues*, trad. Brunner, de Libera, Wéber, Zum Brunn, Paris, Cerf, 1984
- , *OLME 6. Commentaire sur le Prologue de Jean*, Paris, Cerf, 2011

-----, *Sermons et leçons sur l'Écclésiastique*, trad. Brunner, Paris, Genève, 2002

-----, *Sermons, traités, poème : les écrits allemands*, trad. Mangin, Paris, Seuil, 2015

-----, *Sur la naissance de Dieu dans l'âme*, trad. Pfister, Paris, Arfuyen, 2004

-----, *Traité et sermons*, Trad. De Libera, Paris, GF-Flammarion, 1993

Platon, *République*, trad. Brisson, Paris, GF-Flammarion

-----, *Timée*, Trad. Brisson, Paris, GF-Flammarion, 2001

Pseudo-Denys L'Aréopagite, *Œuvres complètes*, trad. De Gandillac, Paris, Aubier, 1943

Siger de Brabant, *Quaestiones in Tertium De Anima, De anima intellectiva, De aeternitate mundi*, Philosophes Médiévaux XIII, Louvain/Paris, 1972

*Théologiens et mystiques au Moyen Âge. La poétique de Dieu : V<sup>e</sup>-XV<sup>e</sup> siècles*, éd. Michel, Paris, Gallimard, 1997

Thomas d'Aquin, *Contre Averroès*, trad. de Libera, Paris, GF-Flammarion, 1994

-----, *Somme contre les Gentils I-IV*, trad. Michon, Paris, GF-Flammarion, 1999 & 2000

*Thomas d'Aquin et la controverse sur l'Éternité du monde*, trad. Michon, Paris, GF-Flammarion, 2004

## 8.2. Auteurs modernes

AERTSEN, J. A., « Der « Systematiker » Eckhart » in SPEER, A. (hrsg.), *Miscellanea mediaevalia* 32 : *Meister Eckhart in Erfurt*, Berlin/New York, De Gruyter, pp.189-230

-----, « La doctrine des transcendants de Maître Eckhart » in J. CASTEIGT (dir.), *Maître Eckhart*, Paris, Cerf, 2012, pp.21-40

----- (hrsg.), *Miscellanea mediaevalia* 24: *Individuum und Individualität im Mittelalter*, 1996

----- (hrsg.), *Miscellanea mediaevalia* 25 : *Raum und Raumvorstellung im Mittelalter*, 1998

ANCELET-HUSTACHE, J., *Maître Eckhart et la mystique rhénane*, Paris, Seuil, 2000



AUBRY, G., « L'impératif mystique : notes sur le détachement de soi chez Plotin et Maître Eckhart » in J. CASTEIGT (dir.), *Maître Eckhart*, Paris, Cerf, 2012

BARREAU, H., « Le temps et l'instant selon Aristote », *Revue philosophique de Louvain*, Tome 66, 1968, pp.213-238

BECCARISI, A., *Eckhart*, Carocci, Roma, 2012

-----, « Eckhart e le *Auctoritates Aristotelis* » in HAMESSE J. & MEIRINHOS J. (éd.), *Les Auctoritates Aristotelis, leur utilisation et leur influence chez les auteurs médiévaux. État de la question 40 ans après la publication*, Fédération Internationale des Instituts d'Études Médiévales, Barcelona-Madrid, 2015, pp.139-154

BERTI, E., « Être et non-être chez Aristote : contraires ou contradictoires? », *Revue de théologie et de philosophie*, Tome 40, 1990, pp.365-373

BEYER DE RYKE, B., *Maître Eckhart, une mystique du détachement*, Paris, Ousia, 2000

BIARD J., CALMA D.& IMBACH R. (éd.), *Studia artistarum 19 : Recherches sur Dietrich de Freiberg*, Turnhout, Brepols, 2009

BODÉÛS, R., *Aristote : une philosophie en quête de savoir*, Paris, Vrin, 2002

BONCOUR, É., *Maître Eckhart*, Paris, PUF, « Que sais-je? », 2021

-----, *Maître Eckhart lecteur d'Origène : sources, exégèse, anthropologie, théogénésie*, Paris, Vrin, 2019

É. BONCOUR, P. GIRE, É. MANGIN (éd.), *Maître Eckhart, une écriture inachevée: nouvelles perspectives théologiques, philosophiques et littéraires*, Jérôme Million, Grenoble, 2017

-----, « Maître Eckhart : une herméneutique de la divinisation », *Revue des sciences religieuses*, Tome 88, Fascicule 4, 2014, 517-539

BOULNOIS, O., *Au-delà de l'image : une archéologie du visuel au Moyen Âge. V<sup>e</sup>-XVI<sup>e</sup> siècle*, Paris, Seuil, 2008

----- (dir.), *Généalogies du sujet. De saint Anselme à Malebranche*, Paris, Vrin, 2007

-----, « Le moi et Dieu selon Maître Eckhart », *Théologiques*, 16/2, 2008, pp.49-66

-----, « Sans qualités : le moi pauvre selon Augustin, Bernard, Eckhart » in ERISMANN C. & SCHNIEWIND A., *Compléments de substance. Études sur les propriétés accidentelles offertes à Alain de Libera*, Paris, Vrin, 2008, pp.299-321

BRENET, J.-B., « L'image, puis rien » in BRENET J.-B. & L. CESALLI (dir.), *Sujet libre. Pour Alain de Libera*, Vrin, 2018, pp.73-78

-----, *Je fantasme : Averroès et l'espace potentiel*, Paris, Verdier, 2017

-----, « Pensée, dénomination extrinsèque et changement chez Averroès. Une lecture d'Aristote, *Physique* VII,3 », *Archives d'histoire littéraire et doctrinale du Moyen Âge*, 2015/1, Tome 82, pp.23-43

BRENET J.-B. & L. CESALLI (dir.), *Sujet libre. Pour Alain de Libera*, Vrin, 2018

BRUNNER, F., « Compatibilité chez Maître de la thèse de la thèse « esse est deus » et de l'affirmation de l'esse rerum » in FLASCH, K. (hrsg.), *Von Meister Dietrich zu Meister Eckhart*, Hamburg, Felix Meiner, 1984, pp.138-146

-----, « Eckhart et le goût des positions extrêmes » in É. ZUM BRUNN (éd.), *Voici Maître Eckhart*, Grenoble, Jérôme Million, 1998, pp.209-230

-----, *Études sur Maître Eckhart*, Hermann, 2012

-----, « Maître Eckhart et le mysticisme spéculatif », *Revue de Théologie et de Philosophie*, 3<sup>e</sup> série, 20/1, 1970, pp.1-11

CASTEIGT, J., *Connaissance et vérité chez Maître Eckhart seul le juste connaît la Justice*, Paris, Vrin, 2006

-----, « *Cogito ergo scio principium. La certitude de soi dans l'œuvre de Maître Eckhart* » in BOULNOIS O. (dir.), *Généalogies du sujet. De saint Anselme à Malebranche*, Paris, Vrin, 2007, pp.75-96

-----, « Là où est la Justice, là elle connaît. Réciprocité et réflexivité de la connaissance dans le Commentaire de Jean 10,14-15 » in VANNIER M.-A. (dir.), *Maître Eckhart, lecteur des Pères Latins*, Paris, Beauchesne, 2020, pp.99-114

-----, « Le lieu, principe d'individualisation ou d'intériorité réciproque dans le commentaire johannique de Maître Eckhart? » in J. VINZENT & C.M. WOJTULEWICZ (ed.), *Performing bodies : time and space in Meister Eckhart and Taery Kim*, Peeters, 2016, pp.115-142

----- (dir.), *Maître Eckhart*, Paris, Cerf, 2012

-----, « Maître Eckhart » in J. LAURENT & C. ROMANO, *Le néant. Contribution à l'histoire du non-être dans la philosophie occidentale*, Paris, PUF, 2006, pp.253-264

-----, « « Ni Conrad ni Henri ». Le fond de la personne est-il personnel, impersonnel ou sans fond dans les sermons allemands de Maître Eckhart? », *Archives de philosophie*, 2013/3, Tome 76, pp.425-440

-----, « *Processio/conversio – bonum/unum* : A contradictory simultaneity as fundamental structure of reality in Eckhart's german sermons of the first Sunday after Trinity Sunday » in C. BÜCHNER (hrsg.) *Verscheiden – in Einssein*: Eine Interdisziplinäre Untersuchung zu Meister Eckharts Verständnis von Wirklichkeit, Peeters, 2018, pp.237-262

-----, « « Soleil noir » : la théologie négative de Maître Eckhart jugée malsonnante dans l'article 5 du *Votum Avenionense* » in R. CALIN, T. DANGEL, R. VINCO (hrsg.), *Die tradition der negativen Theologie in der deutschen und französischen Philosophie*, Universitätsverlag, Heidelberg, 2018, pp.67-88

CHARLES-SAGET, A., « Non-être et néant chez Maître Eckhart » in É. ZUM BRUNN (éd.), *Voici Maître Eckhart*, Grenoble, Jérôme Million, 1998, pp.301-318

CONNOLLY, J., *Living without why: Meister Eckhart's critique of the mediaeval concept of will*, New York, Oxford University Press, 2014

COUNET, J.-M., « La morale d'Eckhart » in J. CASTEIGT (dir.), *Maître Eckhart*, Paris, Cerf, 2012

-----, « Ontologie et itinéraire spirituel chez Maître Eckhart », *Revue philosophique de Louvain*, Tome 96, 1998, pp.254-280

DEVRIENDT, J., « L'apport du couple humilité/Demütigkeit à une éthique de Maître Eckhart » in VANNIER, M.-A. (éd.), *L'humilité chez les mystiques rhénans et Nicolas de Cues*, Paris, Beauchesne, 2016, pp.77-100

-----, « L'autorité des Pères dans le procès d'Eckhart » in *Maître Eckhart, lecteur des Pères Latins*, Paris, Beauchesne, 2020, pp.185-198

-----, « La création dans l'*Opus sermonum* d'Eckhart » in (dir.), *La création chez Eckhart et Nicolas de Cues*, Paris, Cerf, 2011, pp.33-58

-----, « Les questions posées par le lexique latin utilisé par Eckhart dans les thématiques du sujet, de l'intellect et de l'image » in *Intellect, sujet, image chez Maître Eckhart et Nicolas de Cues*, Paris, Cerf, 2016, pp.37-82

DUCLOW, D., « Meister Eckhart's latin biblical exegesis » in *A companion to Meister Eckhart*, Brill

A. DIERKENS & B. BEYER DE RYKE, *Maître Eckhart et Jan van Ruusbroec. Études sur la mystique « rhéno-flamande » (XIII<sup>e</sup>-XIV<sup>e</sup> siècles)*, Éditions de l'Université de Bruxelles, Bruxelles, 2004

DOBIE, R.J., « Reason and Revelation in the thought of Meister Eckhart », *The Thomist: Aspeculative Quarterly Review*, Vol. 67, n°3, Juillet 2003, pp.409-438

ERISMANN C. & SCHNIEWIND A., *Compléments de substance. Études sur les propriétés accidentelles offertes à Alain de Libera*, Paris, Vrin, 2008

FLASCH, K., *D'Averroès à Maître Eckhart. Les sources arabes de la mystique allemande*, Paris, Vrin, 2008

-----, « Le Dieu de Maître Eckhart » in J. CASTEIGT (dir.), *Maître Eckhart*, Paris, Cerf, 2012, pp.11-20

-----, *Introduction à la philosophie médiévale*, Paris, Champs/Flammarion, 1992

-----, *Maître Eckhart. Philosophe du christianisme*, Paris, Vrin, 2012

----- (hrsg.), *Von Meister Dietrich zu Meister Eckhart*, Hamburg, Felix Meiner, 1984

FOUCAULT, M., *L'archéologie du savoir*, Paris, Gallimard, 1969

FOUCAULT, M., *Les mots et les choses*, Paris, Gallimard, 1966

GIRE, P., « L'être, le statut et le dynamisme de l'âme dans la vie mystique chez Maître Eckhart », *Revue des sciences religieuses*, Tome 76, 2002, pp.467-481

-----, *Maître Eckhart et la métaphysique de l'Exode*, Paris, Cerf, 2006

-----, « Mystique et christianisme chez Eckhart », *Revue des sciences religieuses*, Tome 76, 2002, pp.3-13

HAAS A.-M. & TSCHABOLD M., « La mystique comme théologie », *Revue des sciences religieuses*, Tome 72, Fascicule 3, 1998, p.265

HAMESSE J. & MEIRINHOS J. (éd.), *Les Auctoritates Aristotelis, leur utilisation et leur influence chez les auteurs médiévaux. État de la question 40 ans après la publication*, Fédération Internationale des Instituts d'Études Médiévales, Barcelona-Madrid, 2015

HART, R.L., « La négativité dans l'ordre du divin » in É. ZUM BRUNN (éd.), *Voici Maître Eckhart*, Grenoble, Jérôme Million, 1998, pp.187-208

HEIDEGGER, M., *Être et temps*, trad. Martineau

-----, *Phénoménologie de la vie religieuse*, trad. Greisch, Paris, Gallimard, 2012

-----, *Le principe de raison*, Paris, Gallimard, 1962

-----, « La métaphysique en tant qu'histoire de l'être » *Nietzsche II*, Paris, Gallimard, 1970, pp.321-365

-----, *Questions III et IV*, Paris, Gallimard, 1966 & 1976

HUMBRECHT, T.-D., *Théologie négative et noms divins chez Thomas d'Aquin*, Paris, Vrin, 2006

JUNG, C., « L'influence sur Eckhart des théories opposées : l'illumination augustinienne et la théorie aristotélicienne de l'intellect » in (dir.), *Maître Eckhart, lecteur des Pères Latins*, Paris, Beauchesne, 2020, pp.133-144

KIECKHEFER, R., « Meister Eckhart's conception of union with God », *The Harvard theological review*, 71, 1978, pp.203-225

KOBUCH, T., « Mystik als Metaphysik des moralischen Seins. Bemerkungen zur spekulativen Ethik Meister Eckharts » in RUH, K., *Abendländische Mystik im Mittelalter*, Metzlersche, Stuttgart, 1986, pp.49-62 »

KÖNIG-PRALONG, C., *Le bon usage des savoirs. Scolastique, philosophie et politique culturelle*, Paris, Vrin, 2011

-----, *Médiévisme philosophique et raison moderne. De Pierre Bayle à Ernest Renan*, Paris, Vrin, 2016

LABARRIÈRE P.-J. & JARCYK G., *Maître Eckhart ou l'empreinte du désert*, Albin Michel, 1995

LADRIÈRE, J., « Métaphysique et mystique », *Dialectica*, 1993, Tome 47, pp.99-119

LAGARRIGUE, J.-C., « L'humilité du Christ, comme fondement et comme échelle chez Eckhart » in VANNIER, M.-A. (éd.), *L'humilité chez les mystiques rhénans et Nicolas de Cues*, Paris, Beauchesne, 2016, pp.63-76

LARGIER, N., « Penser la finitude. Création, détachement et les limites de la philosophie dans l'œuvre de Maître Eckhart », *Revue des sciences religieuses*, Tome 71, 1997, pp.458-473

LAVAUD, L., « Humilité et pauvreté : deux figures de l'unité entre l'âme et Dieu » in J. CASTEIGT (dir.), *Maître Eckhart*, Paris, Cerf, 2012

LIBERA, A. (de), « À propos de quelques théories logiques de Maître Eckhart : existe-t-il une tradition médiévale de la logique néoplatonicienne », *Revue de théologie et de philosophie*, 31? 1981 pp.1-24

-----, « Albert le Grand et Maître Eckhart : les raisons d'une mystique », *Communio*, XVII, 2/3, Mars-juin 1992, pp.83-98

LIBERA A. (de) & ZUM BRUNN É. (éd.), *Celui qui est : interprétations juives et chrétiennes d'Exode 3,14*, Paris, Cerf, 1986

-----, « Langage négatif et négativité chez Maître Eckhart » in SHIMIZU T. & BURNETT C. (ed.), *The word in medieval logic, theology and psychology*, Turnhout, Brepols, 2009, 403-427

-----, « L'être et le bien : Exode 3,14 dans la théologie rhénane » in LIBERA A. (de) & ZUM BRUNN É. (éd.), *Celui qui est : interprétations juives et chrétiennes d'Exode 3,14*, Paris, Cerf, 1986, pp.127-162

-----, « L'Un ou la Trinité? L'héritage dionysien de Maître Eckhart. Sur un aspect trop connu de la théologie eckhartienne » in J. CASTEIGT (dir.), *Maître Eckhart*, Paris, Cerf, 2012, pp.41-62

-----, « Maître Eckhart et la controverse sur l'unité ou la pluralité des formes » in FLASCH, K. (hrsg.), *Von Meister Dietrich zu Meister Eckhart*, Hamburg, Felix Meiner, 1984, pp.147-162

-----, *Maître Eckhart et la mystique rhénane*, Paris, Cerf, 1999

-----, *Maître Eckhart et ses disciples*, Paris, Bayard, 2020

-----, « Mystique et philosophie : Maître Eckhart » in É. ZUM BRUNN (éd.), *Voici Maître Eckhart*, Grenoble, Jérôme Million, 1998, pp.319-340

-----, *La mystique rhénane*, Paris, Seuil, 1994

-----, *Penser au Moyen Âge*, Paris, Seuil, 1996

-----, *La querelle des universaux. De Platon à la fin du Moyen Âge*, Paris, Seuil, 1996

-----, « Le problème de l'être chez Maître Eckhart », *Cahiers de la revue de théologie et de philosophie* 4, Genève, Lausanne, Neuchâtel, 1980

-----, *Raison et foi. Archéologie d'une crise d'Albert le Grand à Jean-Paul II*, Paris, Seuil, 2003

LOSSKY, V., *Théologie négative et connaissance de Dieu chez Maître Eckhart*, Paris, Vrin, 2002

LÖSER, F., « Maître Eckhart et l'humilité. Du *Sermo Pasqualis* au procès de Cologne » in VANNIER, M.-A. (éd.), *L'humilité chez les mystiques rhénans et Nicolas de Cues*, Paris, Beauchesne, 2016, pp.41-62

MALHERBE, J.-F., *Maître Eckhart : « souffrir Dieu ». La prédication de Maître Eckhart*, Paris, Cerf, 1992

MANGIN, É., « La figure de Marthe dans le sermon 86 d'Eckhart. Modèle du véritable détachement et réponse à certaines dérives spirituelles », *Revue des sciences religieuses*, 74, 2000, pp.304-328

-----, *Maître Eckhart ou la profondeur de l'intime*, Paris, Cerf, 2012

-----, « Maître Eckhart et l'expérience du détachement. Dire l'intime indicible », 2009/7, Tome 411, pp.65-76, 418, pp.339-349

-----, « Maître Eckhart : penser à la limite », *Études*, 2013/3

-----, *La nuit de l'âme : l'intellect et ses actes chez Maître Eckhart*, Paris, Vrin, 2017

MAURIÈGE, M., « En quel sens Dieu est-il « sujet » au Moyen Âge latin » in *Intellect, sujet, image chez Maître Eckhart et Nicolas de Cues*, Paris, Cerf, 2016, pp.123-140

-----, « Législation de l'homme intérieur et extérieur chez Maître Eckhart » in SPEER, A. (hrsg.), *Miscellanea mediaevalia 38: Das Gesetz – The law – La loi*, 2014, pp.609-627

MAXIM, S., « *Predigt 67* : Le fond et l'union avec le Dieu trinitaire chez Maître Eckhart » in BOULNOIS O. (dir.), *Généalogies du sujet. De saint Anselme à Malebranche*, Paris, Vrin, 2007, pp.97-112

MCGINN, B., « Eckhart's condemnation reconsidered », *The thomist : a speculative quarterly review*, 44/3, 1980, pp.390-414

-----, *The mystical thought of Meister Eckhart : the man from whom God hid nothing*, New York, Crossroad, 2001

MEESEN, Y., « *Creatio est collatio esse*. L'interprétation eckhartienne de la création dans le *Prologus generalis* » in (dir.), *La création chez Eckhart et Nicolas de Cues*, Paris, Cerf, 2011, pp.21-32

-----, « Le « je » passé sous silence » in *Intellect, sujet, image chez Maître Eckhart et Nicolas de Cues*, Paris, Cerf, 2016, pp.111-122

-----, « Le « mystique », un moment expérimental structuré par le langage spéculatif », *Le philosophe*, 2018/1, N°49, pp.119-135

MERLE, H., « *Deitas*: quelques aspects de la signification de ce mot d'Augustin à Maître Eckhart » in FLASCH, K. (hrsg.), *Von Meister Dietrich zu Meister Eckhart*, Hamburg, Felix Meiner, 1984, pp.12-21

MICHEL, A., « La rhétorique de Maître Eckhart : une rhétorique de l'être » in *Voici Maître Eckhart*, Grenoble, Jérôme Millon, 1998

MIETH, D., « Die theologische Transposition der Tugendethik bei Meister Eckhart » in RUH, K., *Abendländische Mystik im Mittelalter*, Metzlersche, Stuttgart, 1986, pp.63-79

MIETH, D., « Diligere Deum et proximum. Augustin et Maître Eckhart » in (dir.), *Maître Eckhart, lecteur des Pères Latins*, Paris, Beauchesne, 2020, pp.145-158

MIETH D., VINZENT M., VANNIER M.-A., WOJTULEWICZ C. (éd.), *Meister Eckhart in Paris and Strasbourg*, Leuven, Peeters, 2017

MOJSISCH, B. & Riant, V., « 'Ce moi' : la conception du moi de Maître Eckhart. Une contribution aux « Lumières » du Moyen Âge », *Revue des sciences religieuses*, Tome 70, 1996, pp.18-30

-----, « Causa essentialis bei Dietrich von Freiberg und Meister Eckhart » in FLASCH, K. (hrsg.), *Von Meister Dietrich zu Meister Eckhart*, Hamburg, Felix Meiner, 1984, pp.106-114

-----, « Maître Eckhart. De l'unité à l'unité. Processualité de la raison » in J. CASTEIGT (dir.), *Maître Eckhart*, Paris, Cerf, 2012, pp.62-78

-----, *Meister Eckhart : analogy, univocity and unity*, trad. Sommerell, B.R. Grüner, 2001

MORE, I.A., « The problem of ontotheology in Eckhart's latin writings », *Épochè*, Vol. 22/2, Printemps 2018, pp.315-342

MOREL, P.-M., « Action humaine et action naturelle chez Aristote », *Philosophie*, 2002/2, N°73, pp.36-57

-----, *De la matière à l'action. Aristote et le problème du vivant*, Paris, Vrin, 2016

MUELLER-JORDAN, P., « Physique : un nom aux acceptions multiples. Physique et éthique dans la pensée d'Aristote », *Revue d'éthique et de théologie morale*, 2010/HS N°261, pp.71°98

NATALI, C., « Actions et mouvements chez Aristote », *Philosophie*, 2002/3, pp.12-35

-----, « Temps et action dans la philosophie d'Aristote », *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, 2002/2, Tome 127, pp.177-194

NIETZSCHE, F., *Le Gai Savoir*, Trad. Wotling, Paris, GF-Flammarion, 2007

PALADINI, C., *Sul concetto di relazione negli scritti latini di Meister Eckhart*, Milano, Mimesis, 2014

PALAZZO, A., « Eckhart on signification », *Bulletin de philosophie médiévale* 61, 2019, p.101-124

-----, « 'Plato dicit quod formae dantur secundum meritum materiae': la fortuna di una sentenza platonica nelle opere di Eckhart »

PASQUA, H., « Maître Eckhart, l'oubli de l'être et l'avènement de l'intellect »,

-----, *Maître Eckhart : le procès de l'Un*, Paris, Cerf, 2006



PEKTAS, V., *Mystique et philosophie. Grunt, abgrunt et Ungrund chez Maître Eckhart et Jocab Böhme*, B.R. Grüner, Amsterdam/Philadelphia, 2006

RAVIOLO, I., « L'appel au désert : l'exigence d'un retrait (fécondité métaphysique et mystique de l'expérience intérieure) », *Le Philosophoire*, 2018/1, pp.93-117

-----, « L'incrédulé du Principe chez Eckhart : la générosité infinie du Père » in (dir.), *La création chez Eckhart et Nicolas de Cues*, Paris, Cerf, 2011, pp.59-82

-----, *L'incrédulé. La générosité du Père chez Maître Eckhart*, Paris, Cerf, 2011

-----, « La nature problématique de l'intellect : créé et incrédulé chez Maître Eckhart » in *Intellect, sujet, image chez Maître Eckhart et Nicolas de Cues*, Paris, Cerf, 2016, pp.141-154

ROMANO C. & LAURENT J., *Le néant. Contribution à l'histoire du non être dans la philosophie occidentale*, Paris, PUF, 2010

RUH, K., *Abendländische Mystik im Mittelalter*, Metzlersche, Stuttgart, 1986

-----, *Initiation à Maître Eckhart : théologien, prédicateur, mystique*, Cerf/Éditions Universitaires de Fribourg, 1997

SCHWARZ, Y., « 'Ecce est locus apud me'. Maimonides und Eckharts Raumvorstellung als Begriff des Göttlichen » in AERTSEN J.A. (hrsg.), *Miscellanea mediaevalia 25 : Raum und Raumvorstellung im Mittelalter*, 1998, pp.348-364

SHIMIZU T. & BURNETT C. (ed.), *The word in medieval logic, theology and psychology*, Turnhout, Brepols, 2009

SOLÈRE, J.-L., « La philosophie des théologiens » in J.-L. SOLÈRE & Z. KALUZA (éd.), *La servante et la consolatrice*, Paris, Vrin, 2002, pp.2-44

SOLÈRE J.-L. & KALUZA Z., *La servante et la consolatrice. La philosophie dans ses rapports à la théologie au Moyen Âge*, Paris, Vrin, 2002

SPEER, A., « *Ethica sive theologia*. Wissenschaftseinteilung und Philosophieverständnis bei Meister Eckhart » in AERTSEN J.A. (hrsg.), *Miscellanea mediaevalia 26: Was ist Philosophie im Mittelalter?*, Berlin/New York, De Gruyter, 1998, pp.683-693

----- (hrsg.), *Miscellanea mediaevalia 32: Meister Eckhart in Erfurt*, 2005

----- (hrsg.), *Miscellanea mediaevalia 38: Das Gesetz – The law – La loi*, 2014

STEVENS, A., « De l'analogie entre point et maintenant chez Aristote et Hegel », *Revue de philosophie ancienne*, Vol. 9, N°2, 1991, pp.153-167

STURLESE, L. (éd.), *Studi sulle fonti di Meister Eckhart I*, Academic Press Fribourg, 2008

- , *Studi sulle fonti di Meister Eckhart II*, Academic Press Fribourg, 2012
- VANNIER, M.-A., « L'anthropologie d'Eckhart » in J. CASTEIGT (dir.), *Maître Eckhart*, Paris, Cerf, 2012, pp.145-12
- , *La christologie chez les mystiques rhénans et Nicolas de Cues*, Paris, Cerf, 2013
- , « La création chez Maître Eckhart » in (dir.), *La création chez Eckhart et Nicolas de Cues*, Paris, Cerf, 2011, pp.11-20
- (dir.), *La création chez Eckhart et Nicolas de Cues*, Paris, Cerf, 2011
- , « *Creatio* », « *conversio* », « *formatio* » chez s. Augustin, Éditions Universitaires Fribourg Suisse, 1997
- , « Déconstruction de l'individualité ou assomption de la personne chez Eckhart? » in AERTSEN J.A. & SPEER A., *Miscellanea Mediaevalia 24 : Individuum und Individualität im Mittelalter*, De Gruyter, Berlin/New York, 1996, pp.622-641
- , « Eckhart, un précurseur », *Recherche de Science Religieuse*, 2012/2, Tome 100, pp.209-229
- (éd.), *L'humilité chez les mystiques rhénans et Nicolas de Cues*, Paris, Beauchesne, 2016
- (dir.), *Intellect, sujet, image chez Eckhart et Nicolas de Cues*, Paris, Cerf, 2016
- (dir.), *La naissance de Dieu dans l'âme chez Eckhart et Nicolas de Cues*, Paris, Cerf, 2006
- (dir.), *Maître Eckhart, lecteur des Pères Grecs*, Paris, Beauchesne, 2020
- (dir.), *Maître Eckhart, lecteur des Pères Latins*, Paris, Beauchesne, 2020
- , *Maître Eckhart : Prédicateur*, Paris, Beauchesne, 2018
- (dir.), *La prédication et l'Église chez Eckhart et Nicolas de Cues*, Paris, Cerf, 2008
- , « Sujet, intellect, image chez Eckhart » in *Intellect, sujet, image chez Maître Eckhart et Nicolas de Cues*, Paris, Cerf, 2016, pp.15-36
- VANNINI, M., « La Justice et la génération du Logos dans le Commentaire eckhartien à l'Évangile selon saint Jean » in É. ZUM BRUNN (éd.), *Voici Maître Eckhart*, Grenoble, Jérôme Million, 1998, pp.143-162

WACKERNAGEL, W., « L'être des images » in É. ZUM BRUNN (éd.), *Voici Maître Eckhart*, Grenoble, Jérôme Million, 1998, pp.455-472

-----, *Ymagine denudari. Éthique de l'image et métaphysique de l'abstraction chez Maître Eckhart*, Paris, Vrin, 1991

WEBER, É.-H., « Continuités et ruptures de l'enseignement de Maître Eckhart avec les recherches et discussions dans l'Université de Paris » in FLASCH, K. (hrsg.), *Von Meister Dietrich zu Meister Eckhart*, Hamburg, Felix Meiner, 1984, pp.163-177

-----, « La théologie de la grâce chez Maître Eckhart », *Revue des sciences religieuses*, Tome 70, 1996, pp.48-72

WILLIAMS, C.J.F., « Aristotle and corruptibility : a discussion of Aristotle, *De Caelo* I,12 (part 1) », *Religious studies*, 1965, pp.95-107

-----, « Aristotle and corruptibility : a discussion of Aristotle, *De Caelo* I,12 (part 2) », *Religious studies*, 1966, pp.203-215

ZIMMERMANN, A. (HRSG.), *Miscellanea mediaevalia 20 : Die Kölner Universität im Mittelalter*, 1989

ZUM BRUNN É. & HÉRIQUE A., « Dieu comme non-être d'après Maître Eckhart », *Revue des sciences religieuses*, Tome 67, Fascicule 4, 1993, pp.11-22

ZUM BRUNN, É., « Les premières Questions parisiennes de Maître Eckhart » in FLASCH, K. (hrsg.), *Von Meister Dietrich zu Meister Eckhart*, Hamburg, Felix Meiner, 1984, pp.128-137

-----, « Maître Eckhart et le nom inconnu de l'âme », *Archives de philosophie*, 1980, Vol. 44, N°4, pp.655-666

ZUM BRUNN É. & LIBERA A. (de), *Métaphysique du Verbe et théologie négative*, Paris, Beauchesne, 1984

-----, « Un homme qui pâtit Dieu » in *Voici Maître Eckhart*, Grenoble, Jérôme Millon, 1998, pp.269-284

----- (éd.), *Voici Maître Eckhart*, Grenoble, Jérôme Millon, 1998

## 9. Annexe

## 9.1. Les noces de Cana<sup>1</sup>

### §285

Notandum quod sicut materia est propter formam, corpus propter animam, femina propter virum – « caput enim mulieris vir », Cor. 11 – sic « verbum caro factum est », ut habitaret in nobis. Unde Augustinus IV *De trinitate* c.20 ait : « quia in sapientia dei non poterat mundus cognoscere per sapientiam deum », « placuit deo », « ut verbum caro fieret et habitaret in nobis ». Hinc est quod transcursis his quae dehinc ratione verbi dicenda erant in primo capitulo, statim hic in secundo capitulo incipit Iohannes loqui de nuptiis inter deum et animam, quomodo verbum caro factum habitat in nobis, dicens : *nuptiae factae sunt in Cana Galilea*.

Il faut savoir que, de même que la matière est en raison de la forme, le corps en raison de l'âme<sup>2</sup>, la femme en raison de l'homme – « l'homme est le chef (*caput*) de la femme », selon [1] Corinthiens 11[,3] – de même « le verbe s'est fait chair » pour habiter en nous<sup>3</sup>. D'où ce que dit Augustin en *De trinitate* IV,20 : « puisque le monde ne pouvait connaître Dieu dans la sagesse de Dieu par sa <propre> sagesse », « il plut à Dieu » « que son verbe se fit chair et habitât en nous. » C'est pourquoi, une fois transposé ici au second chapitre, ce qu'il fallait dire de la raison du Verbe au premier chapitre, Jean commence à parler des noces entre Dieu et l'âme, de la manière dont le verbe s'étant fait chair habite

<sup>1</sup> *Expositio sancti Evangelii secundum Iohannem* c. 2, auct. I [v.1] : *Nuptiae factae sunt*. (LW III, pp.238-246)

<sup>2</sup> L'analogie ici établie entre matérialité et féminité relie le commentaire de l'épisode des Noces de Cana au sermon allemand 81 (*Pr.* 2), qui enjoint l'homme à se faire femme (ou, plus précisément, femme-vierge) pour s'unir à Dieu : « [...] ez muoz von nît sîn, daz si ein juncvrouwe was, der mensche, von der Jêsus wart enpfangen. Juncvrouwe ist alsô gesprochen als ein mensche, der von allen vremden bilden ledic ist, alsô ledic, als er was, dô er niht enwas [...] Nû merket und sehet mit vlîze! Daz nû der mensche iemer mê juncvrouwe wære, sô enkæme keine vruht von im. Sol er vruhtbære werden, sô muoz daz von nôt sîn, daz er ein wîp sî. Wîp ist daz edelste wort, daz man der sêle zuo gesprechen mac, und ist vil edeler dan juncvrouwe. Daz der mensche got enpfæhet in im, daz ist guot, und in der enpfenclicheit ist er maget. Daz aer got vruhtbærlich in im werde, daz ist bezzer; wan vruhtbærkeit der gâbe daz ist aleine dankbærkeit der gâbe, und dâ ist der geist ein wîp in der widerbernden dankbærkeit, dâ er gote widergebirt Jêsum in daz veterlîche herze. » (*DW* I, pp.24-27). Il faut voir dans la figure de la femme-vierge plus qu'une simple évocation de l'archétype marial : le principe féminin, comme on le comprend ici, est principe de passivité. La vierge est donc cette réceptivité pure, qui, ayant rejeté toute forme créée, est absolument indéterminée (*Sermo* LIV,2 §534 : « Anima virgo est, quae nihil creatum admittit [...] », LW IV, p.449), tandis que la femme est la réceptivité « féconde », celle en laquelle s'engendre le Fils. L'âme vierge est disposée à recevoir le principe actif qui doit s'engendrer en elle, tandis que l'âme femme est celle qui a reçu l'acte auquel elle s'était disposée.

<sup>3</sup> Ressort ici la relation existant entre Dieu et l'âme : il s'agit d'une relation de type hylémorphique. Dieu envoie son Fils dans l'âme lorsque celle-ci est en mesure de jouer le rôle de principe matériel. Ce passage doit donc être rapproché du §46 de l'*Expositio libri Sapientiae*, qui voit dans l'action commune au juste et à la Justice un analogue de l'action effectuée en commun par l'âme et le corps : « Quinto dic quod iustus in manu dei est, quia operatur cum deo et deus cum ipso, sicut corpus cum anima adeo unum et idem opus operantur, ut, qui dicit animam per se intelligere, « dicat ipsam texere vel aedificare », ex I *De anima*. Hinc est quod illud Is. 26 : « omnia enim opera nostra operatus es ». Ecce et nostra dicit et dei. » (LW II, p.371) Dieu et le juste, donc, opèrent ensemble une seule et même œuvre, qui est attribuée aux deux. Au même titre qu'il serait absurde, comme nous le dit Aristote (*DA* I,4 408b11-15), de considérer que c'est l'âme qui « est en train de tisser ou de bâtir » (trad. Bodéüs, p.130), puisque c'est le composé qui effectue ces actions – au même titre, il faut considérer que Dieu et l'âme agissent ensemble, formant une unité. *Infra* note 48.

en nous, disant : *des noces eurent lieu à Cana en Galilée.*

## §286

Sciendum ergo quod nuptiae distinguuntur triplices : primo corporales, istae habent patrem et matrem in hoc mundo. De istis hic ad litteram scribitur : *nuptiae factae sunt*. Secundo sunt nuptiae inter deum et nostram naturam, et istae habent parem in caelo, sed matrem in hoc mundo. De quibus scribitur : « verbum caro factum est ». Tertio sunt nuptiae inter deum et animam, de quibus scribitur : « et habitavit in nobis ». Istae nuptiae non habent patrem nec matrem in hoc mundo, secundum illud infra Ioh. 14 : « princeps mundi huius in me non habet quidquam », scilicet nec patrem nec matrem in hoc mundo ; et infra decimo septimo de apostolis ait : « non sunt de mundo, sicut et ego non sum de hoc mundo ». Augustinus *De moribus ecclesiae* dicit : « toto mundo est omnino sublimior mens inhaerens deo ». Et *De trinitate* IV c.20 sic ait Augustinus : « verbum caro factum est » ;

Il faut savoir, donc, que les noces se distinguent triplement : premièrement les noces corporelles – celles-ci ont un père et une mère en ce monde<sup>4</sup>. C'est au sujet de celles-ci qu'il est dit, au sens littéral : *des noces ont été célébrées*. Deuxièmement il y a les noces entre Dieu et notre nature, et celles-là ont un père au Ciel et une mère en ce monde. À leur sujet, il est écrit : « le verbe s'est fait chair ». Troisièmement il y a des noces entre Dieu et l'âme, au sujet desquelles il est écrit : « et il habita en nous ». Ces noces n'ont ni père ni mère en ce monde, selon ce passage, plus bas, du chapitre 14[30] de Jean : « le prince de ce monde en moi n'a aucune <prise> », c'est-à-dire ni père ni mère en ce monde; et plus bas, au chapitre 17[16], il dit au sujet de l'apôtre : « ils ne sont pas de ce monde, de même que je ne suis pas de ce monde ». Augustin, dans *Les mœurs de l'église*, dit : « l'âme inhérente<sup>5</sup> à

<sup>4</sup> Le critère de la « localisation » du « père et de la mère » pour distinguer (hiérarchiser) ici entre eux les différents types de noces permet de discriminer celles-ci en fonction de leur degré de matérialité : « avoir un père et/ou » une mère ici-bas » revient à trouver à la fois son principe formel et son principe matériel dans la création. Le troisième type de noces – le plus élevé – est celui dans lequel la matière (l'âme) et la forme (Dieu lui-même) échappent au temps et transcendent la création.

<sup>5</sup> Si l'emploi du participe présent *inhaerens* est ici le fait de la citation du *De moribus ecclesiae* d'Augustin, et non d'Eckhart lui-même, le Thuringien développe néanmoins ailleurs dans l'œuvre latine un jeu étymologique autour du verbe *haereo* et de sa proximité avec le substantif *heres*. De fait, pour lui, ce qui « adhère » à quelque chose d'autre est ce qui est fils (*heres*) de cette chose : « Parturitio enim semper circa plurima est et in turbatione, partum autem esse et genitum semper unum est et manens et haerens est et heres [...] Gal. 4[19] dicitur : « si filius, et heres ». Heres ab haerendo et manendo dictus est, infra Ioh. 8[35] : « filius manet in domo in aeternum » [...] » (*In Ioh.* §130, *LW* III, pp.112-113). Ce qui adhère ou est inhérent à quelque chose entre en cette chose de sorte que toute frontière, toute démarcation, soit abolie entre ces deux êtres – du moins, c'est le cas dans les réalités « simples » : « Nota : simplicibus et in simplicibus idem est adhaerere et inhaerere. Propter quod in orbibus caelestibus idem est contiguum et continuum, spiritibus ergo adhaerere est mutuo totis se penetrare, quolibet esse in quolibet. » (*In Ioh.* §320 *LW* III, p.269). Pour les simples, donc, le « contact » (*contiguum*) et le continu (*continuum*) sont une seule et même chose, c'est-à-dire que deux réalités prochaines – deux réalités qui sont en contact par leurs extrémités, ce que l'une a de supérieur entrant en contact avec ce que l'autre a d'inférieur – s'assimilent l'une à l'autre. Entrer en contact avec l'être divin, pour l'homme, c'est se replier sur l'essence, le fond de son âme, lequel se confond avec le fond de Dieu et ainsi entrer en Dieu

« cum ex tempore cuiusque perfecta mente percipitur », et « mitti quidem dicitur, sed non in hunc mundum », « quia et nos, secundum quod mente aliquid aeternum, quantum possumus, capimus, non in hoc mundo sumus ; et omnium iustorum spiritus etiam adhuc in hac carne viventium, in quantum divina sapiunt, non sunt in hoc mundo ».

Dieu est en tous points plus sublime que le monde entier ». Et en *De trinitate* IV,20, Augustin dit : « le verbe s'est fait chair » ; « lorsque, hors du temps, il est perçu par l'esprit parfait de quelqu'un », et « il est dit envoyé, certes, mais non en ce monde », « parce que nous aussi, selon que par l'esprit nous saisissons, comme nous le pouvons, quelque chose d'éternel, nous ne sommes pas en ce monde; et les esprits de tous les justes, même vivant toujours en ce corps, dans la mesure où ils goûtent à des choses divines, ne sont pas en ce monde ».

### §287

De primis nuptiis nihil ad praesens nisi quod Beda in *Homilia* dicit : « bona est castitas coniugalis, melior continentia vidualis, optima perfectio virginalis », secundum illud Matth. 13 : « fructum affert aliud centesimum, aliud sexagesimum, aliud tricesimum ».

Au sujet du premier type de noces, rien <ne peut être ajouté> en rapport avec ce qui est dit ici, sinon ce que dit Bède dans ses *Homélies* : « la chasteté conjugale est bonne ; la continence du veuvage est meilleure ; ce qu'il y a de meilleur est la perfection virginale », selon ce passage du chapitre 13[23] de Matthieu : « l'un produit cent fruits, l'autre soixante, l'autre trente ».

### §288

Circa secundas nuptias notantum quod primo deus verbum, filius, assumpsit naturam humanam, ut doceret nos posse fieri filios dei, supra primo : « dedit eis potestatem filios dei fieri » ; et post ibidem : « verbum caro factum est et habitavit in nobis ». Augustinus *De trinitate* XIII c.14 de his nuptiis ait : « in rebus per tempus ortis illa summa gratia est quod homo in unitate personae coniunctus est deo », secundum illud supra primo : « gratia et veritas per Iesum Christum facta est ». 1 Ioh. 3 : « videte qualem caritatem dedit nobis pater, ut filii dei nominemur et simus » ; « simus » ait, non solum « nominemur ». Ioh. 5 : « simus in vero filio eius ».

En rapport avec les secondes noces, il faut savoir que, premièrement, Dieu le verbe, le Fils, a assumé la nature humaine pour nous enseigner que nous pouvons devenir fils de Dieu ; ainsi, plus haut, au premier chapitre [1,12] : « il leur donna le pouvoir de devenir fils de Dieu » ; et, de même, plus loin [1,14] : « le verbe s'est fait chair et a habité en nous ». Augustin, en *De trinitate* XIII,14, dit de ce type de noces : « Dans les choses nées du temps, la plus grande grâce est que l'homme, dans l'unité de la personne, ait été uni à Dieu », suivant ce verset du premier chapitre [1,17] vu plus haut : « La grâce et la vérité ont été atteintes par Jésus Christ ». Et au chapitre trois [3,1] de la première épître de Jean : « Voyez

---

(*adhaerere* et *inhaerere*) et se faire fils (*heres*). L'adhésion, pour la créature, est l'amour (*Sermo* XXI §205, *LW* IV, p.188) : c'est l'amour qui agit comme principe d'union (*Sermo* VI,1 §52, *LW* IV, p.51) entre la créature et Dieu, permettant d'assimiler celle-là à celui-ci (*In Sap.* §34 : « Amor enim amantem transformat in amatum » (*LW* II, p.355)).

quel amour nous a donné le Père, qu'il nous ait nommés et que nous soyons fils de Dieu »; « a fait de nous », dit-il, et pas seulement « nous a nommés ». [1] Jean 5[,20] : « que nous soyons dans son vrai fils ».

## §289

Secundo notandum quod deus verbum assumpsit naturam, non personam hominis. Circa quod notanda sunt quinque :

Primo quidem quod natura est nobis omnibus aequaliter communis cum Christo univoque. Ex quo datur fiducia quod, sicut in ipso, sic et in quolibet nostrum proprie verbum caro factum habitaret in nobis. Beda in *Homilia* « In principio era verbum » sic ait : « non invideo Christo facto deo, quoniam et ego, si volo, possum fieri secundum ipsum ». Quod quidem verbum, si bene intelligatur, utique verum est secundum praemissa, quamvis hoc ibidem reprobet quantum ad intellectum haereticorum.

Secundo notandum quod natura humana est cuilibet homini intimior qua mille sibi. In quo docemur quod in intimis cuiuslibet, non foris, celebrantur istae nuptiae, Luc. 1 : « spiritus sanctus superveniet te ». Augustinus *De vera religione* : « noli foras ire, in te ipsum redi, in interiori homine habitat ». Supra primo capitulo : « verbum caro factum est et habitavit in nobis ».

Deuxièmement <à ce sujet> il faut savoir que Dieu le verbe a assumé la nature, et non la personne de l'homme<sup>6</sup>. En rapport avec cela, cinq choses :

Premièrement que la nature est également pour nous tous commune de manière égale, de manière univoque, avec le Christ. C'est de là qu'est donnée la foi que, comme en lui, de même en tout ce qui nous est propre, le Verbe s'étant fait chair habiterait. Bède, dans son homélie « Dans le principe était le Verbe » s'exprime ainsi : « Je n'envie pas que le Christ soit fait Dieu, puisque moi aussi, si je le veux, je peux le devenir <en vivant> selon lui ». Cette parole, si elle est bien comprise, est entièrement vraie, selon ce qui a été vu précédemment, bien que la compréhension qu'en ont les hérétiques soit à rejeter.

Deuxièmement, il faut savoir que la nature humaine est pour tout homme plus intime que ce qui est sien. Par là on nous enseigne que c'est dans ce qui est intime à chacun, et non au-dehors, que sont célébrées ces noces; Luc 1[,35] : « L'esprit saint survient en toi. » Augustin, dans *La vraie religion* : « Ne cherche pas à aller au-dehors, retourne en toi-même; habite dans l'homme intérieur. » Et plus haut, au premier chapitre [1,14] : « Le verbe s'est fait chair et a habité en nous ».

---

<sup>6</sup> Derrière cette affirmation récurrente des corpus latin et allemand (*Pr.* 46 : « Daz êwige wort ennam niht an sich disen menschen noch den menschen, sunder ez nam an sich eine vrîe ungeteilte menschliche natûre, diu dâ blôz was sunder bilde ; wan diu einvaltige forme der menscheit diu ist sunder bilde. » (*DW* II, pp.379-380)), présente jusque dans la défense colonaise (*Proc. Col.* I §61.139 ; *Proc. Col.* II §65-68), c'est l'universalité de l'Incarnation qui est en jeu. De fait, l'Incarnation doit pouvoir profiter à tous les hommes, comme le suggère la *Pr.* 101 (sermon allemand 9) : « [...] daz disiu geburt iemer geschehe und und aber in mir niht engeschihet, waz hilfet mich daz ? Aber daz si in mir geschehe, dâ liget ez allez ane. » (*DW* IV, p.336). Or, pour devenir une possibilité s'offrant à chacun de nous, il faut que l'Incarnation touche la totalité de l'espèce humaine. Assumant l'essence et non l'individualité de l'homme, le Christ pose donc un geste universel, dont l'incidence doit s'étendre à toute l'humanité de manière égale (*Sermo* XX §199 : « Vere enim christianus, a Christo, habet omnem hominem aequaliter ut se ipsum, quia Christus naturam assumpsit, non personam. » (*LW* IV, p.184)).



## §290

Tertio docemur quod volens filius dei fieri, verbum caro factum in se habiari debet diligere proximum tamquam se ipsum, hoc est tantum quantum se ipsum, abnegare personale, abnegare proprium. Diligit enim habens caritatem in nullo minus proximum quam se ipsum, diligit siquidem unum deum in omnibus et omnia in ipso. In uno autem nulla est distinctio nec Iudaei etiam nec Graeci, in uno neque magis neque minus.

Quarto : natura ipsa cuiuslibet amat deum super super omnia et plus quam se ipsam. Docemur ero diligere deum super omnia et plus quam nos ipsos. Quod non faciunt aliud quam deum finem sibi constituentes.

Troisièmement, on apprend que celui qui veut devenir fils de Dieu, qui veut que le Verbe fait chair habite en lui, doit aimer son prochain comme soi-même, c'est-à-dire autant que soi-même : nier complètement ce qui est personnel, nier complètement ce qui lui est propre<sup>7</sup>. Celui qui a la charité, en effet, d'aucune manière n'aime son prochain moins que lui-même puisqu'il aime un <seul> Dieu en toutes choses, et toutes choses en lui. Or, dans l'un, il n'existe aucune distinction : ni Juifs, ni Grecs puisque dans l'un, il n'y a ni plus ni moins<sup>8</sup>.

Quatrièmement, la nature même de toute chose aime Dieu par-dessus tout et plus que soi-même. Ainsi, on nous enseigne à aimer Dieu par-dessus tout et plus que nous-même – ce que ne font pas ceux qui se donnent pour fin autre chose que Dieu.

## §291

Ubi quinto notandum quam deliciosa et gaudiosa est vita in quibus habitat verbum caro factum. Isti enim amant deum solum in omnibus et omnia in ipso et propter hoc gaudent in omnibus et de omnibus semper et aequaliter. Isti qui amant deum plus quam se ipsos, propter hoc omnia mandata dei et praecepta sunt ipsis levia. Propter hoc signanter dicitur Matth. 11 : « tollite iugum meum super

Cinquièmement, il faut savoir que la vie en ceux en lesquels habite le Verbe s'étant fait chair est voluptueuse et joyeuse. Ceux <en qui habite le Verbe>, en effet, aiment Dieu seul en toutes choses et toutes choses en lui; c'est pour cela qu'ils se réjouissent en toutes choses et de toutes choses toujours et de manière égale. Ceux-là aiment Dieu plus qu'eux-mêmes, et c'est pourquoi les commandements de Dieu,

---

<sup>7</sup> Cette interprétation de la *lex amoris*, qui rejoint le commentaire de Jn 15,12, associe la dés-individuation et l'amour, lesquelles s'assimilent l'un à l'autre dans la mesure où tous deux visent le rejet de toute détermination, visent la totalité. Si la *lex amoris* a pour fin de faire de l'homme le fils de Dieu par adoption – c'est-à-dire de rendre l'homme égal à Dieu comme le Fils est égal au Père – c'est qu'elle est elle-même une loi fondée dans l'égalité, la parité, n'ayant pas part à la distinction et à l'inégalité.

<sup>8</sup> Cette affirmation contribue à clarifier la position eckhartienne en ce qui a trait aux rapports qu'entretiennent la trinité et l'un : partageant la parfaite unité de la substance divine, le Père et le Fils sont tous deux dans l'Un. Le Fils est ainsi parfaitement égal au Père – l'égalité, par ailleurs, appartenant à sa *ratio personalis* (là où celle du Père est à trouver dans l'unité (*In Ioh.* §668)). Dire que le Père est « un » et le Fils « égal » revient à dire que Père et Fils sont une seule et même essence. Il n'y a donc pas priorité de l'un par devers la trinité chez Eckhart. On notera d'ailleurs que le mouvement dans lequel l'homme se niant est également invité à nier Dieu en tant qu'il est trine, trouve son accomplissement dans l'introduction de l'âme dés-individuée dans l'essence divine, qu'elle en vient à partager. Si le Dieu trine doit être nié dans un premier temps, c'est que le Fils est engendré dans le Père en même temps que le Père crée le monde; la trinité entretient donc un rapport intime à la création et le Dieu trine est le Seigneur en vis-à-vis duquel est placée la création. Nier la trinité, c'est parvenir à nier entièrement la création, ce qui a pour effet, en définitive, de permettre l'engendrement du Fils dans l'âme qui s'est niée.

vos », et sequitur : « iugum meum suave est et onus meum leve ». « Tollite », ait « super vos ». Monens enim et agens, praecipiens et influens quanto est superius, tanto quod mandat influendo est levius et dulcius, ut ostensum est supra. Ergo qui tollit iugum dei super se ipsum, levius est illi omne quod deus mandat et iubet quam id ad quod appetitus humanus inclinatur. Adhuc autem qui deum super se tollit et plus quam se ipsum amat – secundum illud Reg. 1 : « amabilis valde super amorem mulierum », id est plus quam mulieres amentur ; et in Psalmo : « firmavit terram super aquas », id est plus quam aquas – tali, inquam, levius est sequi mandatum dei quam ipsum vivere suimet naturale, secundum illud Ecclesiastici : « pro iustitia agonizare pro anima tua et usque ad mortem certa pro iustitia ». Dant enim viri sancti et contemnunt vivere naturale et animas suas, antequam recedant a mandatis. Ait ergo : « tollite iugum meum super vos », et sequitur : « onus meum leve ». 1 Ioh. 5 : « mandata eius gravia non sunt ». Ioh. 7 : « posuisti me contrarium tibi, et factus sum mihi met ipsi gravis », quasi omne quod mei est grave mihi est et odiosum, si sit contrarium tibi et

ses préceptes, leur sont légers<sup>9</sup>. C'est pourquoi il est expressément dit en Matthieu 11[29-30] : « Portez mon joug sur vous », et ce qui suit : « Mon joug est doux et mon fardeau est léger. » Il dit : « Portez sur vous » ; en effet, ce qui instruit et qui agit, ce qui est principe d'autre chose et qui s'écoule en autre chose – plus cela est élevé, plus ce que cela commande par son influence est léger et doux <à celui qui obéit>, comme cela a été montré plus haut. Ainsi, à celui qui prend sur soi le joug de Dieu, tout ce que Dieu commande et ordonne sera plus léger que ce à quoi le pousse l'appétit humain. De plus, selon ce verset du Livre des Rois 1[,26] : « Très aimable, bien au-delà de l'amour des femmes » ; et dans le Psaume [135,6] : « Il fixa la terre sur les eaux », c'est-à-dire plus que les eaux ; pour un tel <homme>, dis-je, il est plus léger de suivre le commandement de Dieu que sa propre vie selon la nature, d'après ce <passage> de l'Écclesiastique [4,33] : « Combattre pour la justice, pour ton âme et jusqu'à une mort certaine pour la justice ». En effet, les saints hommes donnent et méprisent leur propre âme<sup>10</sup> et la vie naturelle plutôt que de

<sup>9</sup> Ce passage, s'il ne cite pas Sg 8,1 (*Attingit a fine usque ad finem fortiter, et disponit omnia suaviter*), a clairement en tête quelque chose qui est établi dans son commentaire, à savoir qu'une action guidée de l'extérieure (et, par conséquent, les causes extrinsèques – efficiente et finale – elles-mêmes) sera « violente » et pénible : « Posset etiam breviter dici et distingui quod *attingit a fine usque ad finem fortiter* in ratione efficientis, *disponit autem omnia suaviter* sub ratione causae formalis. Ubi notandum est quod omnis actio efficientis gravis est et molesta sibi passo, quousque ipsi conferatur vis aliqua et imprimatur, qua vi cooperetur formaliter inhaerente ipsi suo agenti sive efficienti. « Violenti enim est, cuius agens est extra, non conferens vim passo », ut ait Philosophus III *Ethicorum*. Et tanto disponitur passum et movetur suavius, quanto id quod imprimit efficiens fit passo intimius et forma passi. Et haec est ratio, propter quam motus violentus in fine remittitur, naturalis vero in fine intenditur. Natura enim est vis insita rebus. Rursus etiam secunda ratio est : agens enim sive efficiens secundum genus causarum est causa extrinseca, forma vero et causa rei intrinseca. Omne autem alienum sive forinsecum ut sic difficile est et molestum, intrinsecum vero ut sic semper est suave. Et hoc est quod hic dicitur quod sapientia *attingit fortiter*, scilicet sub ratione efficientis, *et disponit omnia suaviter*, sub ratione formalis influentiae intus et ab intus moventis. » (*In Sap.* §169-170, *LW* II, pp.505-506). Le joug devient léger lorsqu'il est intérieur, lorsque ce que commande Dieu commande de l'intérieur, dans l'amour, plutôt que de l'extérieur, dans la crainte.

<sup>10</sup> Jn 12,25 : « Qui odit animam suam in hoc mundo, in vitam aeternam custodit eam. » ; *In Ioh.* §528 : « Nota : qui vult vitam aeternam adipisci, debet odisse animam. Anima enim, ut dicit Avicenna circa principium libre VI suorum *Naturalium*, non est nomen naturae, sed officii, in quantum scilicet animat corpus, puta si quis dicatur artifex esse, aedificator scilicet, pictor et huiusmodi. Haec autem et omnia, quae foris sunt et inferiora respiciunt, oportet contemnere qui vult sursum agere ; Col. 3 : « quae sursum sunt sapite, non quae super terram ». Item secundo oportet odisse omne quod proprium est ; divinum enim ut sic semper commune est et ab alio est, non suum aut proprium alicui creato ; ergo contemnendo, utpote proprium, secundum illud Matth. : « qui vult venire post me, abneget semet ipsum ». Rursus tertio oportet vitam volentem aeternam consequi odisse mundum ; supra primo : « mundum eum non cognovit » ; et infra quinto decimo : « mundus me odio habuit » ; et infra ibidem : « ego elegi vos de mundo » ; 1 Ioh. 2 : « nolite

manditatis tui. Ratio est : homo habet ab anima vivere, a deo vero habet esse. Esse autem dulcius et delectabilius est quam vivere, quin immo hoc solo amatur vivere a viventibus, quia « vivere viventibus est esse ».

s'écarter des commandements. Ainsi, il dit : « Portez mon joug sur vous » et ce qui suit : « Mon fardeau est léger ». La première épître de Jean [5,3] affirme : « Ses commandements ne sont pas lourds ». Job [7,20] : « Je me suis opposé à toi et je suis devenu lourd pour moi-même » : tout ce qui est mien me devient lourd et odieux si cela est opposé à toi et à tes commandements. La raison en est que l'homme tient sa vie de son âme, mais son être de Dieu<sup>11</sup>. Or, l'être est plus doux et agréable que la vie : la vie, en effet, n'est aimée que par les vivants : la vie est l'être du vivant<sup>12</sup>.

---

diligere mundum; et ibidem: « si quis diligit mundum, non est caritas patris in eo ». » (LW III, pp.459-460). Ces considérations sont également développées dans des termes similaires (s'appuyant également sur la référence à Avicenne) dans le sermon latin LV,4 (§548) et dans le sermon allemand 100 (Pr. 17), qui commentent le même passage de Jean.

<sup>11</sup> La triade *esse, vivere, intelligere* s'ordonne inversement, selon que l'on s'intéresse à l'ordre de l'existant « concret » (*concretum*) ou à celui de l'existant « abstrait » (*abstractum*) : « Quarta ratio est : ad cuius evidentiam sciendum primo quod haec tria : vivere, esse et intelligere evacuant sive implent totum ens. Secundo sciendum quod alius est ordo istorum in abstracto, puta cum dicimus esse, vivere et intelligere; alius in concreto, puta cum dicimus ens, vivens, intelligens. In abstracto enim esse est perfectius inter tria. Ipsi enim esse nullus modus sive perfectio essendi deesse potest. Quomodo autem aliquid deesset per esse? Sed potius deest per non-esse vel abesse. Pari ratione vivere nobilius intelligere. In concreto vero opposito modo se habet: ens enim infimum tenet locum, vivum secundum, intelligens tertium sive supremum. Et est ratio: nam in concreto sunt participantia. Omne autem participans ut sic nudum et imperfectum est ex se ipso. Propter quod primo participat ex sui imperfectione in imperfectiori gradu participationis, et plus sapit naturam imperfecti. Hinc est quod res creata primo est ens, perfectius est vivens, postremo et supremo est intelligens. Sic ergo intelligens perfectius est qua mens, eo quod includit ens. Similiter et vivens perfectius est qua mens, eo quod ipsum includat. Est ergo vivens perfectius qua mens, non quia vivens, sed ratione esse quod includit. » (In Ioh. §63, LW III, p.52)). L'arrière-plan de la conception eckhartienne du vivant est sans aucun doute la définition de la vie que donne le *De anima* : « [...] par vie nous voulons dire la propriété de par soi-même se nourrir, croître et dépérir. » (DA II,1 412a14, Trad. Bodéüs, p.152) Si, en ce début de livre II, Aristote nous livre une définition générale du vivant qui s'applique autant aux végétaux et aux animaux qu'aux hommes, l'usage eckhartien de cette définition en élargit le champ d'application au mouvement considéré dans sa généralité, plutôt qu'au seul mouvement quantitatif caractérisant les vivants les plus simples, ce qui a pour effet de faire de la vie quelque chose qui échappe au mouvement extérieur – quelque chose qui trouve sa fin en soi-même (qui n'est mû que par soi), et donc qui convient, au sens le plus propre à Dieu seul : « [...] vivum dicitur sive vivens omne, quod ex se ipso vel a principio intra et in ipso movetur. Quod autem non movetur nisi ab aliquo extra, vivum non est nec dicitur. Ex quo patet quod proprie non vivit omne, quod habet efficiens ante se et supra se, ivo finem extra se vel aliud a se. Tale est autem omne creatum. Solus deus, utpote finis ultimus et movens primum, vivit et vita est. Et hoc ergo est quod hic dicitur : *quod factum est in ipso vita erat*. » (In Ioh. §62, LW III, p.51). On notera que dans l'unité parfaite de Dieu, intellect, vie et être se confondent absolument. Si l'*ens* se meut vers une fin externe, le *vivens* vers une fin trouvée en soi et si l'*intelligens*, pleinement en acte, ne se meut plus, *esse, vivere* et *intelligere* sont tous trois radicalement immobiles en Dieu. C'est là pour nous ce qui explique les apparentes inconsistances de la pensée eckhartienne, qui caractérise Dieu ici comme être, ici comme intellect suessentiel, et qui affirme, comme nous l'avons vu plus haut, que la vie correspond au sens le plus propre à Dieu seul. En ce qui concerne le §291 du commentaire de Jean, la notion de vie qui s'y trouve en jeu nous semble correspondre au *vivens* du §63 ici cité, tandis que la conception de l'être qui y est employée semble, elle, correspondre à l'*esse* du §63 ; l'âme, conférant la vie, est donc ici entendue comme cette fonction permettant le commerce avec la réalité créée, animant le corps et permettant la connaissance des choses créées.

<sup>12</sup> Aristote, *De l'âme* II,4 415b13 : « Or l'être, pour les vivants, c'est la vie. » (trad. Bodéüs, p.173)

## §292

Tertiae nuptiae sunt inter deum et animam, et istae celebrantur *in Cana Galileae*. *Cana* zelus, *Galileae* transmigratio<sup>13</sup> interpretatur. Nuptiae siquidem dei cum anima celebrantur *in Cana*, zelo, fervore dilectionis quo quis se toto deum et hunc solum diligit, super se tollit, plus quam se ipsum diligit : « ego dilecto meo, et dilectus meus mihi », Cantica. Nota : « ego », inquit, « meo » et « meus ». Matthaeus : « abneget semet ipsum et sequatur me ». Habes ergo ubi celebrentur istae nuptiae, scilicet *in Cana*, fervore dilectionis.

Item *in Galilea*, *in* transmigratione, Psalmus : « transmigra in montem sicut passer ». Debet enim homo transire omne mutabile et creatum contemnendo, ut dignus sit istarum nuptiarum. Phil. 3 : « omnia detrimentum feci et arbitratus sum ut stercora, ut Christum lucrifaciam », id est ut Christus, verbum caro factum, in me habitet, Gal. 4 : « donec formetur Christus in nobis ». Nuptiae enim istae non fiunt nisi filio dei, Matth. 22 : « fecit nuptias filio suo ». Filius autem dei ut sic non habet patrem neque matrem in hoc mundo, ut dictum est suprat : oportet ergo

Les troisièmes noces sont entre Dieu et l'âme, et celles-là sont célébrées à *Cana en Galilée* – *Cana* <signifie> le zèle, et *Galilée* le mouvement. Les noces de Dieu avec l'âme sont célébrées à *Cana*, dans le zèle, la ferveur de l'amour dans laquelle quelqu'un aime totalement Dieu et lui seul, le porte sur soi, l'aime davantage que soi-même : « Je suis à mon aimé et il est à moi », <dit> le Cantique. Note : « je », dit-il, « mon », et « mien<sup>14</sup> ». Matthieu : « Qu'il se renonce à lui-même et qu'il me suive ».

Tu as donc <ici indiqué le lieu> où sont célébrées ces noces, c'est-à-dire « à Cana », dans la ferveur de l'amour. De plus, « en Galilée », dans la transmigration, selon le Psaume [10,2] : « Passe dans la montagne comme le moineau ». En effet, l'homme doit surpasser tout ce qui est changeant et mépriser le créé, afin d'être digne de ces noces. Philippiens 3[,8] : « J'ai perdu toutes choses et je les considère comme des ordures pour gagner le Christ », c'est-à-dire pour que le Christ, le Verbe qui s'est fait chair, habite en moi; Galates [4,4] : « Jusqu'à ce que le Christ

<sup>13</sup> Nous rendons ici *transmigratio* par « mouvement » plutôt qu'« exil », ce qui serait autorisé non seulement par le sens même de ce mot, mais également par la conception que se fait Maître Eckhart du judaïsme – conception qui, de manière générale, associe ce dernier à l'errance *in via* et, dans le rapport à Dieu, à la crainte (*timor*). Or, cette errance intrinsèquement liée au judaïsme s'inscrit de manière plus générale dans le fait que l'Ancien Testament, épistémologiquement associé à la physique, présente un discours sur l'être-en-mouvement – discours que vient achever le Nouveau Testament. C'est pour cette raison que nous choisissons ici de rendre *transmigratio* par « mouvement », évoquant ce caractère essentiel du judaïsme, qui en fait un mouvement préparatoire à la vérité du christianisme.

<sup>14</sup> Le jeu ici déployé sur le pronom personnel ne correspond pas aux observations récurrentes chez Eckhart faisant du *pronomen discretivum* la marque de la pure essence, de la pure identité à soi qui convient, au sens le plus plein, à Dieu lui-même, *puritas essendi* que marque la formule *ego sum qui sum* (*In Ex.* §15 : « Primo quod haec tria *ego, sum, qui* propriissime deo conveniunt. Li *ego* pronomen est primae personae. Discretivum pronomen meram substantiam significat; meram, inquam, sine omni accidente, sine omni alieno, substantiam sine qualitate, sine forma hac au tilla, sine hoc aut illo. Haec autem deo et ipsi soli congruunt, qui est super accicens, super speciem, super genus. Ipsi, inquam, soli. Propter quod in Psalmo [140,10] ait : « singulariter sum ego ». » (*LW* II, p.20) ; *QP* I § 9 : « Item : principium nunquam est principiatum, ut punctus nunquam est linea. Et ideo cum deus sit principium vel scilicet ipsius esse vel entis, deus non est ens vel esse creaturae; nihil quod est in creatura, est in deo nisi sicut in causa, et non est ibi formaliter. Et ideo cum esse conveniat creaturis, non est in deo nisi sicut in causa, et ideo in deo non est esse, sed puritas essendi. Sicut quando quaritur de note ab aliquo, qui vult latere et non nominare se : quis es tu? Respondet : « ego sum qui sum », ita dominus volens ostendere puritatem essendi esse in se dixit : « ego sum qui sum ». Non dixit simpliciter « ego sum », sed addit : « qui sum ». Deo ergo non competit esse, nisi talem puritatem voces esse. » (*LW* V, p.45)). Le « je » – et l'on retrouve des signes de cette idée jusque dans la prédication allemande (*Pr.* 52 & 77) – marque la pure simplicité de l'être, son unité. Ici, en revanche, est désignée l'individualité qu'il faut fuir : la « propriété de soi » qui doit être niée pour parvenir à l'unité indistincte.

transmigrare omnia. *Galilea* transmigratio, Matth. 28 : « in Galileeam ; ibi eum videbitis ».

soit formé en nous. » Ces noces, en effet, ne se produisent pas, sinon par le Fils de Dieu; Matthieu 22[,2] : « Il fit des noces pour son Fils. » Or, le Fils de Dieu, en tant que tel, n'a ni père ni mère en ce monde, comme il a été dit plus haut ; il faut donc surpasser toutes choses. *Galilée*, la transmigratio ; Matthieu 28[,7] : « En Galilée; c'est là que vous le verrez ».

### §293

Secundo notandum quando celebrentur istae nuptiae. Gal. 4 dicitur : « ubi », id est quando, « venit plenitudo temporis, misit deus filium suum ». Plenitudo temporis est, ubi nullum tempus est ; sic enim plena dies dicitur, quando finis est diei et iam nihil illius diei est. Adhuc autem tempus plenum est in aeternitate ; nunc enim aeternitatis plenissime complectitur omne tempus.

Adhuc autem et hic in proposito dicitur : *die tertia nuptiae factae sunt*. Psalmus : « Dies diei eructat verbum ». *Die* inquit : dies est praesentia solis. *Die tertia* ; Gen. 40 in figura : pincerna restitutus est post tres dies. Tres autem dies isti sunt incipientium, proficientium et perfectorum vel lumen intellectus naturale, lumen gratiae et lumen gloriae. Prosequere, ut libet.

Deuxièmement, il faut savoir quand sont célébrées ces notes. En Galates 4[,4], il est dit : « là où », c'est-à-dire quand, « vient la plénitude du temps, Dieu envoie son Fils ». La plénitude du temps, c'est-à-dire là où il n'y a aucun temps<sup>15</sup>; ainsi, le jour est dit « plein » lorsque c'est la fin du jour et qu'il n'en reste rien. De plus, le temps plein est dans l'éternité; dans le maintenant de l'éternité, tout temps est inclus.

De plus, il est aussi dit ici : « Au troisième jour, il y eut des noces. » Le Psaume [18,3] : « Le jour fait jaillir au jour le Verbe ». *Au <troisième> jour*, dit-il : le jour est la présence du soleil; <il est dit> en Gen. 40[,21], de manière imagée : « L'échanson fut rétabli dans ses fonctions après trois jours. » Or, ces trois jours sont celui des débutants, celui de ceux qui progressent et celui de ceux qui sont parfaits – ou la lumière naturelle, la lumière de la grâce et la lumière de la gloire.

Développe comme tu le désires.

---

<sup>15</sup> Dieu envoie son Fils dans la plénitude du temps; la notion de *plenitudo* doit être rapprochée de la doctrine eckhartienne de la finalité : la fin d'un mouvement est en-dehors de ce mouvement puisqu'elle n'est pas elle-même en mouvement. Elle se présente comme la version achevée de ce mouvement, comme sa perfection et correspond donc à ce qui, dans le mouvement est immobile. Ainsi, l'être est la fin de l'étant et l'instant est la fin du temps. La *plenitudo temporis* est ce *nunc aeternitatis* immobile qui est la fin du temps. Le verset de Galates 4,4 est également cité (avec 1 Jn 4,18 et Jn 16,21) au §474 du commentaire de Jean – texte portant sur *l'alteratio* et la *generatio*, et que l'on retrouvera plus loin ici.

## 9.2. Le serviteur et le Fils - I<sup>16</sup>

### §460

Notanda sunt hic duo. Primo quidem quod qui amat quidpiam secundum id quod est, semper amat illud; unumquodque enim id quod est et ex se est, semper est. Et hoc est quod Prov. 17 dicitur : « omni tempore diligit qui amicus est ». Qui vero non amat in amato id quod est, sed quod eius est, ipsi superveniens, puta decorem, potentatum, divitias et similia, non manet fixus in amore. Et hoc est quod hic

Deux choses doivent ici être notées. Premièrement, que celui qui aime quelque chose selon son « ce que c'est<sup>17</sup> », l'aime toujours ; en effet, tout « ce que c'est » est aussi par soi, est toujours. Et c'est cela qui est dit en Proverbes 17[,17] : « Celui qui est ami<sup>18</sup> aime de tous temps. » Or, celui qui n'aime pas, dans l'aimé, son « ce que c'est » mais ce qui est sien, qui lui survient – par exemple l'ornement, la

<sup>16</sup> *Expositio sancti Evangelii secundum Iohannem* c.8 Auct. XI v.35 : *Servus non manet in domo in aeternum, filius manet in aeternum* (LW III, pp.394-395)

<sup>17</sup> L'emploi du syntagme *id quod est*, que l'on peut trouver au chapitre 2 du *De trinitate* de Boèce (cf. LW IV, p.230 not.1), semble varier chez Eckhart. De fait, ici, aimer, en une chose *id quod est*, c'est aimer son être – cela même qu'elle est et ce par quoi elle est. Celui qui aime *id quod est* aime l'être, par opposition au devenir de la chose; il l'aime en ce qu'elle est réellement c'est-à-dire qu'il l'aime dans l'être et donc en Dieu plutôt que dans son individualité mobile, changeante. Semblant contredire ce passage, le *Sermo XXV,1* (§251) oppose le *id quod est* au *quo est* : « Omne quod quid est id quod est laudat et praedicat suum quod est. « Ex ipso » efficienter, « per ipsum » formaliter, « in ipso » finaliter est quod est et quod quid est. Propter hoc id quod est semper materiale est, potenziale est et subiectum est; ipsum vero quod est nunquam est materiale, nunquam est subiectum, semper est praedicatum. Propter hoc Boethius dicit, secundum verum intellectum, quod « forma simplex subiectum esse non potest ». Patet ergo quod ipsum quod est de ordine praedicatorum est. » (LW IV, p.230) Or, la contradiction entre ces deux passages n'est qu'apparente : le *sermo XXV,1* traite des essences (*quod quid est*) des choses déterminées, affirmant que toute essence « loue ce qu'elle est et proclame ce par quoi elle est » (*La mesure de l'amour. Sermons parisiens*, trad. Mangin, p.239). Dans le cas des essences déterminées et des choses créées, le *id quod est* est lié à la matérialité puisqu'il est question du « ce que c'est » de la chose individuelle. (Opposant *quo est* et *id quod est*, le *sermo XXV,1* rejoint l'usage qui est fait de ce syntagme *In Gen. II* §34, où le *id quod est* est explicitement défini comme quiddité : « [...] quarto ut per caelum intelligatur id quo est res sive esse rei, per terram vero intelligatur parabolice id quod res est sive essentia et quidditas. ») Le §460 du commentaire de Jean, quant à lui, oppose explicitement le *id quod est* au domaine de l'accidentel (ce qui « survient » à la chose) et associe celui-là à ce que la chose est « par soi » et qu'elle est toujours. Si, d'une part, le *id quod est* peut être opposé au *quo est* et est dans ce contexte considéré comme quelque chose de matériel, et si, d'autre part, il peut être opposé à l'accidentel et est, dans ce contexte, considéré comme *per se* et existant toujours, c'est que, dans le premier cas, l'essence est prise en sa détermination (qui l'éloigne de l'*esse absolute* par lequel elle est), tandis que dans le second cas elle est confondue avec cet être indéterminé qui la fait être, et opposée à la matérialité (sujette au temps), qui l'individue.

<sup>18</sup> Pour Eckhart, *amicus* et *filius* sont des motifs conceptuels synonymes l'un de l'autre puisque *amicus*, tout comme *filius*, dérive du mot « amour » : « Praeterea non iustus hoc ipso, quod filius non est, amicus non est; filius enim a « philos », quod est amor, dictus est, ab amore amicus. » (*In Ioh. §643, LW III, p.559*). Cette synonymie plonge possiblement ses racines d'une part en Jn 15,15 (*Iam non dicam vos servos, quia servus nescit, quid faciat dominus eius. Vos autem dixi amicos meos, quia omnia quae audivi a patre meo, nota feci vobis*) – lequel verset peut être rapproché de Jn 8,35 (*Servus autem non manet in domo in aeternum; filius autem manet in aeternum*) – et, d'autre part, dans une certaine interprétation d'Aristote. De fait pour Eckhart, lecteur d'Aristote, la servitude ne peut engendrer l'amour ou l'amitié : « Etiam perfectus homo citra et sub deo non quiescit. Non est servus, Ioh. 15[,15] : « iam non dicam vos servos, sed amicos ». Amor ordinem nescit, ut ait Bernardus, aut enim pares invenit aut pares facit. Et secundum philosophum non est amor inter servum et dominum. Dominus enim nomen est superpositionis, servus subiectionis. Propter quod deus « pater noster » dicitur, eorum autem quae sub homine sunt « dominus » [...] » (*Proc. Col. II* §101, LW V, p.342). Si l'ami « aime de tous temps », donc, c'est que, comme le Fils, il aime dans l'être, il aime ce qui, intérieur et par conséquent immobile, ne change pas.

dicitur: servus non manet in domo in aeternum, filius manet in aeternum. Servus enim qui mercedem respicit, non personam domini non manet in domo, filius qui amore amati operatur, hic manet in aeternum quacumque mutatione facta in accidentalibus.

puissance, l'honneur et d'autres choses semblables, ne demeure pas fixé dans l'amour. Et c'est cela qui est dit ici: *le serviteur ne demeure pas dans la maison pour l'éternité*. En effet, le serviteur, qui a en vue la récompense et non la personne du seigneur, ne demeure pas dans la maison; le fils, qui opère par l'amour de l'aimé, y demeure pour l'éternité une fois accompli quelque changement dans l'ordre accidentel.

#### §461

Secundo notandum quod actus praecedentes habitum imperfecti sunt, serviles sunt; serviunt enim docenti et discenti ad habitum adquirendum; propter quod non manet in domo virtuosus. Actus autem perfecti non serviunt nec serviles sunt, sed consequuntur habitum genitum ut prolem et filium et propter hoc manent in domo in aeternum, quamdiu filius, id est habitus, fuerit. Similiter autem se habet de qualitibus activis et alteratione, quae serviunt generationi formae substantialis in materia; haec enim non manent in subiecto. Proprietates vero quae simul congenerantur cum forma, manent in aeternum manente forma. Et hoc est iterum quod hic dicitur: *servus non manet in domo in aeternum, filius manet in domo in aeternum*. Per quod ostensum est supra eodem capitulo quod testimonium hoc verum est quod dant duo: filius scilicet et pater.

Deuxièmement, il faut savoir que les actes qui précèdent l'habitus sont imparfaits, sont serviles; en effet, ils servent à celui qui enseigne et à celui qui apprend, à acquérir l'habitus; c'est pourquoi cela ne demeure pas dans la maison de celui qui est vertueux. Or, les actes parfaits ne servent pas et ne sont pas serviles, mais suivent l'habitus généré en tant que progéniture et fils, et pour cette raison demeurent dans la maison pour l'éternité – aussi longtemps que le fils, c'est-à-dire l'habitus, y sera. Il en va semblablement des qualités actives et de l'altération, qui servent à la génération de la forme substantielle dans la matière; en effet, celles-ci ne demeurent pas dans le sujet. En revanche, les propriétés qui sont congénérées en même temps que la forme demeurent pour l'éternité, la forme demeurant. Et cela est aussi ce qui est dit ici: *le serviteur ne demeure pas dans la maison pour l'éternité, le fils demeure dans la maison pour l'éternité*. C'est par cela qu'a été démontré plus haut au même chapitre, qu'est vrai le témoignage que donnent deux personnes à savoir le Fils et le Père<sup>19</sup>.

---

<sup>19</sup> Référence est ici faite au commentaire de Jn. 8,17: « Hoc praemisso notandum circa id quod dicitur: *duorum hominum testimonium verum est*, quod universaliter tam in divinis quam in omnibus consequenter, utpote exemplatis et descendentes a divinis, nullum testimonium verum est nec stabile nisi quod dant duo et nisi dant duo, pater scilicet et filius. Et hoc est quod immediate sequitur a filio: « ego sum qui testimonium perhibeo de me ipso, et testimonium perhibet de me qui misit me pater ». Omne quod extra ista duo dicitur, facit credulitatem, non probat veritatem nec facit certitudinem [...] Verbi gratia, habitum scientiae et virtutis esse in me totus mundus non probat mihi, nisi ipsa scientia et virtutes in me essent et ipsas me haberem. Propter quod et habitus dicti sunt ab habendo; si vero in me sit virtus, puta iustitia, nullius prorsus indgeo testimonio quod sim iustus. » (In Ioh. §435, LW III, p.372) Ce passage établit 1. La nécessité, pour exprimer le vrai, d'être dans le vrai: seul celui qui se fait fils de la vérité, engendré par et dans la vérité, peut réellement exprimer celle-ci; 2. Que la vérité est exprimée par un discours démonstratif – un

### 9.3. Le serviteur et le Fils - II<sup>20</sup>

#### §463

Primum est quod cum omne agens agat sibi simile, deus autem id quod est, est esse – Exodi 3 : « ego sum qui sum » et « qui est misit me » –, omne quod facit ad hoc facit, ut sit et esse accipiat, Sap. 1 : « creavit, ut essent omnia ». Et in *De causis* dicitur : « prima rerum creaturarum est esse. » Omne autem esse ex forma est aut forma est, ut ait Boethius *De trinitate*. Patet ergo quod omnis actio in natura ad hoc est quod forma, quae principium actionis est in agente, inducatur in materiam. Unde Avicbron *De fonte vitae* l. III c.14 sic ait : « de natura formae est, ut uniatur materiae, cum parata fuerit materia recipere eam. » « Unde necesse est, ut forma attribuat se illi et

Le premier point est que, puisque tout agent produit son semblable<sup>21</sup>, <et que> le « ce que c'est » de Dieu est l'être <même> – selon le chapitre 3[14-15] de l'Exode : « je suis qui je suis », et « Celui Qui Est m'a envoyé » –, tout ce qu'il produit, il le produit à cette fin, que cela soit et reçoive l'être, <selon> Sagesse 1[14] : « il créa toutes choses pour qu'elles soient<sup>22</sup> ». Et il est dit dans le *Livre des causes* : « La première des choses créées est l'être. » Or, tout être est de par la forme ou est forme, comme le dit Boèce <dans son traité> *De la trinité*. Il ressort donc que toute action dans la nature <est faite> en vue de cela, que la forme – laquelle est principe de l'action dans l'agent – soit

---

discours possédant deux termes seulement (§442-444, pp.379-381) ; un discours qui posséderait davantage de termes que ces deux termes essentiels serait de nature à produire la *credulitas*. Pour Eckhart, l'adhésion à un discours par la croyance ou la foi est d'un type épistémiquement inférieur à celui qui marque la connaissance : la foi convient à la multiplicité (à laquelle échappent, on l'aura compris, les deux témoignages du Père et du Fils) et donc au devenir. Le discours argumentant à partir de la multiplicité – notamment la physique ou la *lex vetus*, lesquelles s'intéressent aux quatre causes de l'étant plutôt qu'aux deux seules causes intrinsèques (*In Ioh.* §443-444, *LW* III, pp.380-381) – un tel discours, donc, ne peut produire la connaissance à proprement parler : « Sciendum enim quod credere et videre sive perfecte cognoscere se habent quasi opinio et demonstratio, utpote imperfectum et perfectum [...] Ex quibus patet quod credens nondum est proprie filius, cuius est videre et noscere patrem [...] Est ergo credere et fides quasi motus et fieri ad esse filium [...] » (*In Ioh.* §158, *LW* III, pp.130-131)

<sup>20</sup> *Expositio sancti Evangelii secundum Iohannem* c.8 Auct. XIII v.34-36 : *Rursus ad intellectum huius quod dicitur : Omnis quod facit peccatum, servus est peccati, servus autem non manet in domo in aeternum, filius autem manet in domo in aeternum, cum illo quod sequitur : si ergo filius vos liberaverit, vere liberi eritis, notanda sunt tria.* (*LW* III, pp.396-411).

<sup>21</sup> Aristote, *Rhétorique* 1360a5 : « [...] les causes semblables produisent naturellement des effets semblables. » (trad. Chiron, Paris, GF-Flammarion, p.149); *La génération et la corruption* 324a11 : « L'agent et le patient, en effet, sont des contraires, et la génération a pour terme le contraire. Nécessairement donc, le patient se change en l'agent, puisque seulement ainsi il y aura génération vers le contraire. » (trad. Tricot, Paris, Vrin, p.88). Thomas d'Aquin, *ST* I q.4 a.3 : « Cum enim omne agens agat sibi simile in quantum est agens, agit autem unumquodque secundum suam formam, necesse est quod in effectu sit similitudo formae agentis. »

<sup>22</sup> Le commentaire de Sg 1,14 (*In Sap.* §19-40) livre une exposition claire de nombreux couples notionnels fondamentaux de la doctrine eckhartienne de la *generatio* : *alteratio* et *generatio*, causalité intrinsèque et extrinsèque, créé et incréé, devenir et être. Ressort généralement de ce commentaire l'ordonnement de la création (de l'étant) à l'être : si l'étant est créé, ce n'est pas pour sa perte – « Dieu n'a pas fait la mort et ne se réjouit pas de la perte des vivants » (Sg. 1,13) – mais pour qu'il trouve son achèvement, sa perfection dans l'être le plus plein. Si Dieu est l'agent suprême et que tout agent produit son semblable, alors Dieu produit l'étant pour qu'il soit : il est l'*esse absolute* et, créant, il produit du *futurus*, de l'« à-être ». La citation conjointe de *omne agens agit sibi simile*, de Sg. 1,14 et d'Ex. 1,14 permet ici de comprendre que pour Eckhart, l'existence du créé est ordonnée à Dieu comme le mobile à sa fin, comme l'imparfait au parfait – comme le devenir à l'être.



formam suam. » « Et hoc est evidentius signum quod forma » « advenit a factore seu formatore primo, eo quod compellitur in natura sua ad dandum se et conferendum formam suam, cum invenit materiam receptibilem sui. »

induite dans la matière<sup>23</sup>. C'est pourquoi Ibn Gabirol, dans *Fontaine de vie*, livre I chapitre 14, dit ainsi : « Il est de la nature de la forme d'être unie à la matière, lorsque la matière a été préparée à la recevoir. » « C'est pourquoi il est nécessaire que la forme se joigne à elle et <lui joigne> sa forme. » « Et cela est le signe le plus évident de ce que la forme » « advient premièrement de par Celui qui fabrique ou Celui qui forme, en ce qu'elle est enjointe dans sa nature, à se donner et à com-porter sa forme, lorsqu'elle trouve sa propre matière réceptrice. »

#### §464

Ex praemissis ergo manifeste apparet quod actio in natura tamquam medium sive mediatio inter agens et patiens servit et servus est generationis formae in materia; servit enim materiae ipsam praeparando, ut sit receptibilis formae. Actus enim activorum sunt in patiente disposito, II *De anima*, ut ait philosophus. Servit etiam fortassis ipsi ad hoc, ut agat; nam cum forma in quantum recepta est in materia, in ipso agente videatur quasi sopita et obumbrata ex contagio materiae, necesse habet roborari et quasi evigilare et perfici ad actionem.

De ce qui a été dit, il ressort donc clairement que l'action, dans la nature, en tant <qu'elle est> un milieu ou une médiation entre l'agent et le patient, sert et est au service de la génération de la forme dans la matière; en effet, elle sert à préparer la matière même, afin qu'elle puisse recevoir la forme. En effet, les actes des <principes> actifs sont dans le <principe> patient <qui y a été> disposé, comme le dit le Philosophe en *De anima* II<sup>24</sup>. Elle lui sert peut-être aussi à cela qu'elle agisse; en effet, la forme, en tant qu'elle est accueillie dans la matière, apparaît dans l'agent lui-même comme endormie et obombrée<sup>25</sup> par la contagion de la matière; pour cela, il est

---

<sup>23</sup> *Infra* §474. L'action naturelle a vocation à préparer la matière en vue de la réception de la forme, elle est l'intermédiaire permettant à la forme de « fluer » (*In Ioh.* §144 : « [...] motus est ipsa forma fluens. » (*LW* III, p.121)). De même, et puisque les règles guidant l'acte dans la nature sont celles qui guident l'action morale (*In Ioh.* §150 : « Quod autem dictum est de alteratione et generatione quantum ad formas substantiales in naturalibus, eodem modo se habet circa generationem habituum sive virtutum in moralibus. » (*LW* III, p.124)), les actions de l'homme sont de nature à le préparer à l'émergence, en lui, des habitus de vertu et, ultimement, à la Naissance du Fils en lui.

<sup>24</sup> *De l'âme* II,2 414a11 : « Il semble, en effet, que chez le sujet passif qui reçoit la disposition se trouve l'acte de ceux qui sont capables de le produire. » (trad. Bodéüs, Paris, GF-Flammarion, p.163)

<sup>25</sup> Eckhart semble employer le terme « obombré » pour décrire l'effet de la matière sur un principe actif qui se trouve, à son contact, diminué ou partiellement dépouillé de sa puissance d'agir. Tout particulièrement, ce terme est employé dans le cadre de la discussion de la syndérèse, étincelle de l'âme qui s'identifie chez Eckhart à son essence intellectuelle incréée et à une reprise de l'*abditum mentis* augustinien qui, si elle peut se trouver obscurcie par le contact de l'âme avec la réalité créée (temporelle et matérielle), ne peut jamais être détruite : « Notandum quod deus, imago dei nobis impressa, « lumen vultus dei super nos signatum », nobis ostendens bona et dirigens in agendis, ut in Psalmo dicitur, semper in nobis est, sed non apparet. Propter hoc labitur homo in peccatum et defectum, nesciens quo vadat, in tenebris ambulans [...] Obducitur autem, obumbratur et occultatur, vel per imagines rerum creaturarum superinductas [...] Revelatur autem haec imago, ut appareat, per eiectionem imaginum superinductarum [...] » (*In Gen.* I §301, *LW* I, pp.437-439)

nécessaire qu'elle soit renforcée et comme réveillée et perfectionnée en vue de l'action.

#### §465

Exemplum est secundum Avicennam de colore in pariete qui concaptus non potest se multiplicare in medio nisi adiutus ex lumine exteriori; est enim color lux imperfecta. Averroes II *De anima* vult quod lux tantum requiritur propter medium quod non est capax speciei coloris nisi propter actum luminis. Sed quocumque modo dicatur, hoc semper verum est quod omnis actio servit illi formae quae est agendi principium actionis.

Ex quo mox patet quod hic in prima clausula dicitur: « omnis qui facit peccatum, servus est peccati. » Peccatori enim, in quantum peccator, principium formale suo modo est peccatum et nihil aliud: « arbor enim bona non potest malos fructus facere », Matth. 7.

Il y a <de cela> un exemple, selon Avicenne: la couleur contenue dans le mur, qui ne peut se multiplier dans le milieu sans l'aide de la lumière extérieure; en effet, la couleur est de la lumière imparfaite. Averroès, au livre II de son traité *De l'âme*, défend que la lumière n'est requise qu'en raison du milieu, qui n'est pas capable de l'espèce de la couleur, sinon de par l'acte de la lumière. Or, de quelque manière qu'on le dise, cela est toujours vrai, que toute action sert à cette forme qui est, pour ce qui doit être fait, principe de l'action.

À partir de quoi il ressort immédiatement ce qui est dit ici dans le premier extrait: « quiconque commet un péché est serviteur du péché. » En effet, pour le pécheur, en tant que pécheur, le principe formel, à sa manière<sup>26</sup>, est le péché et rien d'autre: « en effet, un bon arbre ne peut faire de mauvais fruits », <selon> Matthieu 7[,18].

#### §466

Ex quo sequitur secundo quod actio nulli alteri prorsus servit nisi illi soli formae quae est principium actionis, Matth. 4: « illi soli servies »; servus enim lucratur suo domino; « nec potest quisquam duobus domini servire », Matth. 6, sicut nec unus motus potest habere duos terminos nec unus homo duos patres. Exempli gratia actus illuminationis servit soli sensui visus et visibili, ut unum sunt in actu, ex II *De anima*. Iterum etiam actus caloris, cum eius principium sit forma ignis, illi soli servit et

À partir de quoi il suit deuxièmement que l'action ne sert à absolument aucun autre sinon la seule forme qui est principe de son action, <selon> Matthieu 4[,10]: « tu ne serviras que lui seul »; « le serviteur en effet profite à son seigneur »; « et personne ne peut servir deux maîtres », Matthieu 6[,24]. De même, un mouvement ne peut avoir deux termes<sup>27</sup> et un homme non plus deux pères. Par exemple: l'action d'illumination sert au seul sens de la vue et au visible, en tant qu'ils sont un en acte,

<sup>26</sup> « À sa manière » parce que le péché, résidant dans l'ordre de la privation, ne peut à proprement parler être principe formel. De même que le mal n'est pas un *effectus* mais un *defectus* (*In Sap.* §15), de même, le péché n'est pas un principe formel mais un principe « anti-formel ».

<sup>27</sup> *Sermo XXXIV*,2 §342: « *Dominis*, quia cum motus a termino speciem sortiatur et nomen, sicut non est unus terminus duorum motuum, sic nec unus servus duorum dominorum. » (*LW IV*, p.298). On notera que le principe ici cité est directement extrait de *Phys.* V,1 224b7-8: « C'est en effet plutôt d'après ce vers quoi que d'après ce à partir de quoi la chose est mue qu'on nomme le changement. » (trad. Pellegrin, p.274); *Auctoritates aristotelis...* §147: « Omnis motus recipit denominationem a termino ad quem. » (p.152) Une fois de plus, le lien entre mouvement et servitude va de soi pour Maître Eckhart; c'est ce lien qu'exprime, certes de manière plus évasive, le §466 du commentaire de Jean.

ad illam disponit materiam; si vero principium fuerit anima, puta in corpore animato, servit animae et ad ipsius generationem alterando disponit. Ignitum etiam in quantum ignitum soli igni servit et eius opera facit; Ioh. 4 : « meus cibus », natura scilicet mea, « est ut perficiam opus eius qui misit me. » Forma siquidem agentis ipsa est quae mittit agens ad actionem et iubet ipsi agere; quod enim non est ignis, non facit opus vel actum ignis, secundum illud : « qui non est mecum, contra me est », Matth. 12.

d'après *De l'âme* II<sup>28</sup>. De plus, aussi, l'acte de la chaleur, puisque son principe est la forme du feu, ne sert que celle-ci et dispose la matière à celle-ci<sup>29</sup>; or, si le principe était l'âme, par exemple dans le corps animé, elle sert l'âme et dispose à sa génération en l'altérant. Aussi, ce qui brûle, en tant que cela brûle, sert au seul feu et fait son œuvre; Jean 4[,34] : « ma nourriture », c'est-à-dire ma nature, « est de parfaire l'œuvre de celui qui m'a envoyé. » Or, c'est la forme même de l'agent qui envoie l'agent vers l'action et qui lui commande d'agir; en effet, ce qui n'est pas du feu ne fait pas l'œuvre ou l'acte du feu, selon ce verset de Matthieu 12[,20] : « Celui qui n'est pas avec moi est contre moi. »

#### §467

Adhuc autem tertio : actio ipsa uniuscuiusque rei servit formae illius et disponit materiam ad recipiendum omnia quae formae illius sunt quae principium est et pater illius actionis, secundum illud : « omnia quaecumque habet pater mea sunt », Ioh. 16. Nam, sicut dicit ubi supra Avicbron : « forma compellitur in ipsa natura ad dandum se et conferendum formam suam. » Quod si se ipsam, igitur et omnia quae illius sunt, Sap. 7 : « venerunt mihi omnia pariter cum illa »; Rom. 8 : « quomodo nobis donavit? » Hinc est quod scito quod quid est res, sciuntur omnia quae illius sunt, ut ait Commentator VII *Metaphysicae*. Sic enim et e converso qui se abnegat, omnia abnegat. Propter quod salvator ait : « qui vult venire post me, abneget se ipsum », Matth. 16. Habemus ergo tria : primo quod omnis actio operatur et servit illi quod pater et principium eius est; secundo quod illi soli suo domino;

De plus, troisièmement : l'action même de quelque chose que ce soit sert sa forme et dispose sa matière à recevoir tout ce qui est propre à sa forme, qui est principe et père de son action, selon ce verset de Jean 16[,15] : « Tout ce que possède mon père est mien. » En effet, comme le dit Ibn Gabirol au lieu mentionné plus haut : « La forme est enjointe dans sa nature même à se donner et à comporter sa forme. » Que si elle se <donne> elle-même, <elle donne> ainsi aussi tout ce qui est sien; Sagesse 7[,11] : « toutes choses me vinrent pareillement avec elle »; Romains 8[,32] : « de quelle manière nous donna-t-il ? » C'est pourquoi une fois sur le « ce-que-c'est » d'une chose, sont sues toutes les choses qui lui appartiennent, comme le dit le Commentateur au livre VII de la *Métaphysique*. En effet, de même, inversement, celui qui renonce à soi, renonce à

<sup>28</sup> *De l'âme* III,2 425b26: « Du reste, l'activité du sensible et du sens constitue une seule et même activité, bien que leur essence ne soit pas identique. » (trad. Bodéüs, pp.238-239)

<sup>29</sup> Est ici exprimée, l'adhésion de Maître Eckhart à la doctrine de l'unité des formes substantielles : toute forme est une et elle communique la totalité de ce qu'elle est à ce dont elle est forme, lui conférant tout son être : « Ex his patet quarto veritas et necessitatis ratio, quare in omni composito necesse est esse unam formam substantialem dantem esse. » (*In Ex.* §52, *LW* II, p.56) ; « Hinc est quarto quod entis cuiuslibet in natura necessario est forma unica substantialis, sicut et esse unum est. Accidentia vero plura sunt, quae ad ipsum fieri et generationem requiruntur, et sunt principia quidem actionis et passionis, non autem sunt principia ipsius esse. Forma vero non est per se principium actionis aut passionis sed se tota per essentiam ad intra respicit et ad intima, silicet nudam materiae substantiam. » (*LW* III, pp.285-276)

tertio quod servit et disponit ad omnia quae illius sunt; Sap. 8[,1] : « attingit fine usque ad finem fortiter et disponit suaviter omnia » ; Psalmus : « a summo caelo egressio eius, et occursum eius usque ad summum eius. » Ad tantum enim recurrunt aquaeductus, a quanto primo origantur et descendunt; Eccl.1 : « ad locum, unde exeunt flumina, revertuntur. »

toutes choses. C'est pourquoi le Sauveur dit, en Matthieu 16[,24] : « Celui qui veut me suivre, qu'il renonce à soi. »

On a donc ici trois choses : premièrement, que toute action est opérée et sert ce qu'est son père et son principe ; deuxièmement, qu'elle <sert> à cela seulement qui est <propre> à son père; troisièmement, qu'elle sert et dispose à tout ce qui lui appartient ; Sagesse 8[,1] : « il s'étend de la fin jusqu'à la fin avec force et dispose avec douceur toutes choses »; et le Psaume [18,7] <dit> : « Du plus haut des cieux il surgit, et il s'étend jusqu'au plus haut des cieux. » En effet, les aqueducs retournent seulement à ce dont ils descendent et tiennent premièrement origine ; Eccl. 1[,7] dit : « les rivières retournent au lieu dont elles sont sorties. »

#### §468

Praeterea quarto : ipsa actio quae non serviet agenti secundum id quod in se ipso est, extra formam illam servit, sed secundum illud : « posuisti me contrarium tibi, et factus sum mihi met ipsis gravis », Ioh. 7, ut hic supra : « mea doctrina non est mea », Ioh. 7, et infra quinto decimo : « sine me nihil potestis facere. » Illud pulchre significatur Matth. 25 et Luc. 19, ubi dicitur quod decem lucratus est, qui decem acceperat; qui vero quinque, lucratus est quinque; qui duo, duo. Nec plus nec minus lucratus est quilibet quam acceperat. Patet ergo unde sermo venit prius quod *omnis qui peccatum facit, servus est peccati*, quin immo omne quod facit et omnis actio, cuius principium peccatum, est peccatum, Rom. 14 : « omne quod non est ex fide, peccatum est »; et hic infra eodem capitulo : « ex patre diabolo estis, et desideria patris vestri vultis facere »; « quod enim natum est ex carne, caro est, et quod natum est ex spiritu, spiritus est. » Universaliter enim quale est principium formale et caput generationis, tale est in omnibus condicionibus et proprietatibus id quod ab ipso genitum est et procedens, tam in

De là, quatrièmement : l'action qui ne servirait pas l'agent selon son « ce-que-c'est » en soi-même, sert en dehors de sa forme, selon ce verset de Job 7[,20] : « Je me suis posé contre toi et me suis rendu lourd à moi-même<sup>30</sup> », comme ici, plus haut, en Jean 7[,16] : « mon enseignement n'est pas mien », et plus bas, au chapitre quinze [15,5] : « sans moi, vous ne pouvez rien faire. » Cela est signifié de belle manière en Matthieu 25[,14-23] et Luc 19[,12-19], où il est dit qu'il s'est enrichi de dix, celui qui a reçu dix; et celui qui <a reçu> cinq s'est enrichi de cinq; celui <qui a reçu> deux, de deux. Il ne s'est enrichi ni de plus ni de moins que de ce qu'il a reçu. Il ressort donc pourquoi la parole vient avant, qui <dit> « quiconque fait un péché est serviteur du péché », puisque quiconque et quelque action, dont le principe est péché, est péché, selon l'Épître aux Romains 14[,23] : « tout ce qui n'est pas <fait> par foi est un péché »; et ici, plus bas, dans le même chapitre : « vous êtes de votre père le diable, et voulez accomplir les désirs de votre père » ; « en effet, ce qui est né de la chair est chair, et ce qui est né de l'esprit est esprit. »

<sup>30</sup> Cette autorité, déjà rencontrée dans le commentaire des Noces de Cana (§291), a été liée plus haut à la notion de joug, que nous avons, en retour associé au commentaire de Sg. 8,1.

deo quam in creaturis. Unde si principium formale radicale est increatum, immensum, aeternum, omnipotens, deus, dominus, et sic de aliis, tale semper est et id quod ab inde gignitur et procedit.

En effet, universellement, tel est le principe formel et le chef de la génération, tel est en toutes conditions et propriétés ce qui est généré par lui et en procède – autant en Dieu que dans les créatures. C'est pourquoi si le principe formel est radicalement créé, immense, éternel, omnipotent, Dieu, Seigneur et ainsi de suite, il en sera toujours ainsi de ce qui est généré par lui et en procède.

#### §469

Hinc est primo quod, sicut doctores dicunt, in divinis actus procedunt ab essentia secundum proprietatem attributorum; semper enim simile naturaliter procedit a simili. Hinc est secundo quod in divinis radicale principium generationis et spirationis est essentia divina. Propter quod pater non generat nec spirat patrem, sed deum.

Hinc est tertio quod Augustinus *De moribus ecclesiae* dicit: « toto mundo est omnino sublimior mens inhaerens deo. » Et *De trinitate* l.IV c.20 sic ait: « nos secundum quod mente aliquid aeternum quantum possumus capimus, non in hoc mundo sumus; et omnium iustorum spiritus adhuc in carne viventium in quantum divina sapiunt, non sunt de hoc mundo. » Et in libro *De immortalitate animae* dicit animam sortiri immortalitatem ex cohaesione sui cum regulis aeternis. Sic enim videmus universaliter in potentiis animae quod id quod sunt, in quantum potentiae, totum suum esse accipiunt ab obiecto et tale esse quale esse obiectum. Propter quod distinguuntur in esse potentiae secundum diversitatem obiectorum; visus enim non esset visus, sed nec esset, quia frustra esset, si nihil esset visibile. Et secundum hoc optime dicit Augustinus quod anima verius est ubi amat quam ubi animat. Et iterum dicit quod bonum, utpote obiectum amoris, non habetur nisi amando, et pari modo intelligibile.

C'est pourquoi, premièrement, comme le disent les docteurs, dans les choses divines, les actes procèdent de l'essence selon la propriété de <leurs> attributs; en effet, le semblable procède toujours naturellement de son semblable<sup>31</sup>. C'est pourquoi, deuxièmement, dans les choses divines, le principe radical de la génération et de l'insufflement est l'essence divine. C'est pourquoi le Père ne génère ni n'insuffle le Père, mais <engendre> plutôt Dieu.

C'est pourquoi, troisièmement, Augustin, dans *Les mœurs de l'Église*, dit: « l'esprit qui inhère à Dieu est en tous points plus sublime que tout le monde. » Et dans le traité *De la trinité*, livre IV, chapitre 20, il dit ainsi: « dans la mesure où nous saisissons comme nous le pouvons par notre esprit quelque chose d'éternel, nous ne sommes pas de ce monde; et les esprits de tous les justes vivant toujours dans un corps, en tant qu'ils goûtent les réalités divines, ne sont pas de ce monde. » Et dans le livre *De l'immortalité de l'âme*, il dit que l'âme tient l'immortalité de sa cohésion avec les règles éternelles. Nous voyons ainsi en effet que, universellement, dans les puissances de l'âme, elles reçoivent ce qu'elles sont, en tant que puissances, de leur objet, et qu'elles sont telles qu'est leur objet. C'est pourquoi on distingue dans l'être les puissances selon la diversité des objets <qui leur sont associés>; en effet, la vue ne serait pas la vue et ne serait pas non plus, parce qu'elle serait inutile, si rien n'était visible. Et suivant cela, Augustin dit

<sup>31</sup> Ce principe apparaît comme la formulation inverse de *omne agens agit sibi simile* (supra §463).

excellamment que l'âme est plus véritablement là où elle aime que là où elle anime<sup>32</sup>. Et, de plus, il dit que le bien, en tant qu'il est objet de l'amour, ne peut être acquis sinon en aimant; et il en va de même de l'intelligible <qui ne peut être acquis qu'en intelligeant>.

#### §470

Ratio praemissorium est, tum quia simile semper producit sibi simile, ut dictum est, tum quia filius, in quantum filius, totum id quod est et omne esse suum totaliter a solo patre accipit et in patre. Unde si gignitur ab aeterno, aeternus est; si ab increato, increatus est, si ab immenso, immensus est, et sic de aliis, sicut optime ait Athanasius : « qualis pater, talis filius, talis spiritus sanctus; increatus pater » etc., « immensus pater » etc., « aeternus pater » etc., « omnipotens pater », « increatus filius » etc., « deus pater » etc., « dominus pater » etc. Quod quidem verum est sicut in deo exemplari, sic et in omni patre et filio in creaturis exemplatis a deo, plus tamen et minus perfectius et imperfectius, prout in ipsis verius et minus proprie paternitas et filiation invenitur, secundum illud Eph. 3 : « ex quo omnis paternitas in caelis et in terra nominatur. »

La raison de ce qui précède est, d'une part, que le semblable produit toujours son semblable, comme il a été dit; et, d'autre part, que le Fils, en tant que Fils, reçoit tout ce qu'il est et tout son être totalement du seul Père et dans le Père. C'est pourquoi, s'il est généré à partir de l'éternel, il est éternel; s'il <est généré> à partir de l'incrée, il est incréé; s'il <est généré> à partir de l'immense, il est immense; et il en va ainsi des autres <propriétés>. C'est pourquoi Athanase dit excellamment : « tel Père, tel Fils, tel Esprit Saint; Père incréé » etc., « Père immense » etc., « Père éternel » etc., « Père omnipotent », « Fils incréé » etc., « Dieu Père » etc., « Père Seigneur » etc. De même que cela est certainement vrai dans le modèle qu'est Dieu, de même, <cela est> aussi <vrai> dans tout père et fils dans les créatures modelées d'après Dieu, mais <avec> du plus et du moins, <ici> plus parfait et <là> plus imparfait dans la mesure où dans ces réalités, on trouve <ici> de la paternité et de la filiation plus vraie <et là de la paternité et de la filiation> moins adéquate<sup>33</sup>, selon ce verset d'Éphésiens 3[15] : « d'après qui toute paternité dans les cieux et sur la terre est nommée. »

<sup>32</sup> On se rappellera que, s'autorisant d'Avicenne, Eckhart affirme en plus d'un lieu que *anima* n'est pas le nom d'une entité positive mais celle d'une fonction. *Supra* note 11.

<sup>33</sup> L'archétype suprême de la paternité est bien entendu la relation unissant Père et Fils dans la vie trinitaire. Comme le laissent entendre les développements subséquents de l'argumentaire eckhartien, la paternité terrestre, dans la mesure où elle suppose une distinction matérielle entre père et fils, n'exprime pas entièrement cette parfaite communauté d'essence qu'est la paternité divine, dans laquelle le Père communique absolument tout ce qu'il est à un fils qui n'est rien d'autre que ce qu'est son père : « Notandum ad praesens quod imago tria habet. Primum est, si sit perfecta, quod nihil sibi prorsus desit eius cuius est imago. Secundum est quod nihil sibi assit penitus alienum eius cuius est imago. Tertium est quod sit formalis expressio illius, non tamen effectus. » (*In Sap.* §143, *LW* II, pp.480-481)

#### §471

Est autem et tertia ratio, cur « qualis pater, talis filius »; « generatio enim », ut ait Damascenus, « est opus naturae ». Cum ergo apud nos pater iniustus generat filium iustum aut e converso, non obstat praemissis; generat enim homo hominem, eiusdem naturae pater et filius, non autem generat ut iustus aut iniustus. Pater enim iusti, ut iusti, non est homo sed sola iustitia, et propter hoc qualis pater, puta iustitia, talis et filius, eiusdem naturae utique. « Generatio enim opus naturae est », ut dictum est. Secundum hoc bene exponitur illud : « patrem nolite vobis vocare super terram », Matth. 23. Et propter hoc signanter dictum est supra quod actio non servit ipsimet agenti vel generanti, sed servit principio formali generationis. Et secundum hoc bene et proprie exponitur illud Eccli 3 : « gloria hominis ex honore patris »; et e converso Mal. 1 : « filius honorat patrem. » Est enim sensus quod gloriosum est hominem esse genitum ab honore, patre scilicet, quod honor sit pater suus; et e converso honor patris relucet in hoc quod genitus ab ipso sit honorabilis et honor. Vir non enim utique genuisset filium talem, puta honorabilem, nisi ipse qui genuit esset et fuisset honorabilis sive honor. Et hoc est quod Tob. 1 dicitur : « genuit filium, nomen suum imponens illi »; semper enim filio vere nomen imponit pater et solus pater. Exempli gratia : pater iusti, in quantum iustus, iustitia est, nec quisquam vere iustus est nisi genitus et filius iustitiae.

Or, il y aussi une troisième raison pour laquelle « tel Père, tel Fils »; « en effet, la génération », comme le dit Damascène, « est l'œuvre de la nature ». Or, puisque chez nous le Père injuste génère un fils juste, ou inversement, cela ne s'oppose pas à ce qui précède; en effet, un homme génère un homme, <et donc> le père et le fils <sont> d'une même nature <en tant qu'ils sont tous deux humains> mais <le père> ne génère pas en tant que juste ou injuste. En effet, le Père du juste, en tant que <père> du juste, n'est pas homme mais <est> la justice seule, et c'est pourquoi tel père – par exemple la Justice – tel Fils, en tous points de même nature. « La génération est œuvre de la nature », comme il a été dit. Suivant cela, on expose bien ce <verset de> Matthieu 23[9] : « N'appellez personne sur terre votre père ». Et c'est pourquoi cela est dit de manière claire plus haut, que l'action ne sert pas à l'agent ou au générant lui-même, mais sert au principe formel de la génération. Et selon cela, on expose bien et adéquatement ce <passage> de l'Écclésiastique 3[13] : « la gloire d'un homme <provient> de l'honneur de son père »; et inversement, Malachie 1[6] : « le fils honore son père. » En effet, le sens <de ces affirmations> est qu'il est glorieux que l'homme soit généré par l'honneur, à savoir par le père, que l'honneur soit son père; et inversement l'honneur du père reluit en cela que ce qui est généré par lui est honorable et honneur. Et c'est cela qui est dit en Tobit 1[9] : « Il engendra un fils, lui imposant son nom »; en effet, le père – et le père seul – impose toujours son nom à son fils. Par exemple : le père du juste, en tant que Juste, est la Justice et personne n'est véritablement juste s'il n'est généré <par la Justice> et fils de la Justice.

#### §472

Et hoc quidem potissime apparet in analogicis, quomodo creatura se habet ad deum; sanitas enim urinae non dicitur nisi a sola sanitate animalis. 1 Ioh. 5: « videte, qualem caritatem dedit nobis pater, ut filii dei nominemur et simus. » Praemissis fidem facit quod ex

Et cela apparaît certainement de la manière la plus forte dans les réalités analogues, la manière dont la créature se rapporte à Dieu ; en effet, la santé n'est dite de l'urine qu'à partir de la santé de l'animal. La première épître de Jean [3,1] : « voyez quel amour nous donna le Père,

opposito dicitur Prov. 10[5] : « qui stertit aestate, filius confusionis »; et Sap. 4[6] : « ex iniquis omnes filii qui nascuntur, testes sunt nequitiae adversus parentes. » Et hoc est quod hic infra de malis dicitur : « vos ex patre diabolo estis et desideria patris vestri vultis facere. » Est autem topicum : « sicut oppositum in opposito, et propositum in proposito ».

pour nous appeler ses fils et que nous le soyons. » Ce qui précède fait foi de ce qui est dit, de manière inverse, en Proverbes 10[5] : « celui qui ronfle en été est le fils de la confusion » ; et en Sagesse 4[6] : « tous les fils qui naissent des iniquités témoignent contre leurs parents, de leur mauvais caractère. » Et c'est cela qui est dit au sujet du mal ici, plus bas : « vous êtes de votre père le diable, et vous voulez accomplir les désirs de votre père. » Or, cela est une topique : « de même <que> l'opposé <est> dans l'opposé, et le terme dans le terme<sup>34</sup>. »

### §473

Ex praemissis patet quod vera et perfecta paternitas non est propria nisi in simplicibus, puta iustitia, sapientia, bonitate et huiusmodi. Illic enim solum totum est ex toto. Iustus enim solam iustitiam significat. Hoc est ergo quod volumus, scilicet quod omnis actio generaliter tam in bono quam in malo talis est, qualis est eius principium formale et caput. Et propter hoc salvator salubriter hortatur et docet hominem quod curet de bono principio et capite suae actionis per intentionem finis qui deus est. Matth. 6 dicitur : « tu autem, cum ieiunas, unge caput tuum et faciem tuam lava. » Et docens nos orare, prius ibidem, patrem qui in caelis est, principium caput et faciem, exordium ponit dicens : « pater noster qui est in caelis », etc., ut optime ait Athanasius. Filius enim id quod est, totale esse suum et totaliter in eo quod filius a patre accipit. Propter quod honor filii ex honore patris est, Eccli. 3 : « gloria hominis ex honore patris »; et e converso honor filii honor est patris; Mal. 1 : « filius

De ce qui précède ressort que la vraie et la parfaite paternité n'est pas, à proprement parler, sinon dans les réalités simples – par exemple la justice, la sagesse, la bonté et d'autres de ce type. Cela, en effet, est seulement le tout et du tout. « Juste » ne désigne que la Justice. C'est donc ce que nous voulons <montrer>, à savoir que toute action, généralement, autant dans le bien que dans le mal, est telle qu'est son principe formel et son chef. Et pour cette raison, le Sauveur nous exhorte sainement et enseigne à l'homme à se soucier du bon principe et du chef de son action en ayant en vue la fin qu'est Dieu. Il est dit en Matthieu 6[17] : « Mais toi, lorsque tu jeunes, oins ton chef et lave ton visage. » Et, nous enseignant à prier avant cela au même chapitre, il pose au commencement le père qui est aux cieux, le principe, le chef et la face, disant : « notre Père, qui es aux cieux », etc., comme l'a très bien dit Athanase. En effet, le fils reçoit de son père ce qu'il est, son être total

<sup>34</sup> *Topiques* II,8 114a1-6 : « Ceci posé, s'il n'existe aucune consécution, parallèle ou croisée, entre le contraire de l'un des termes du problème et celui de l'autre, il est clair qu'il n'en existe pas non plus de l'un à l'autre de ces termes eux-mêmes. En revanche, s'il existe une consécution au niveau des contraires, il en existe nécessairement une aussi au niveau des termes primitifs. » (trad. Brunschweig & Hecquet, Paris, GF-Flammarion, p.113) Cette autorité a ici pour fonction de mettre en lumière le fait que des groupes d'opposés se comportent de la même manière : ici, si le juste peut être entièrement engendré par la Justice elle-même, alors l'injuste, pareillement, sera entièrement engendré par l'injustice, sera son fils. De manière générale, cette approche de la transitivité est employée par Eckhart pour créer des réseaux conceptuels, de sorte que, par exemple, la *lex nova*, loi éternelle et métaphysique associée à l'amour et au repos, soit conçue comme l'opposé non seulement de la *lex vetus*, mais également de la temporalité, de la physique, ainsi que de la crainte et du trouble qui la marquent.



honorat patrem. »; et infra Ioh. 17 : « pater clarifica filium tuum, ut filium tuum clarificet te ». Cum enim filius sit in patre et pater in filio, infra quarto decimo, et unum sint, infra decimo, qualis utique est pater, talis est et filius in omnibus. Propter quod salvator optime consulit et hortatur, ut sollicitus sit homo, ut principium, pater et caput suae actionis unctum sit gratia et virtute dicens : « unge caput tuum », Matth. 6.

et totalement, en cela qu'il est fils. C'est pourquoi l'honneur du fils provient de l'honneur du Père, selon Ecclésiastique 3[13] : « la gloire d'un homme <provient> de l'honneur de son père »; et inversement : Malachie 1[6] : « le fils honore son père »; et plus bas, en Jean 17[1] : « Père, glorifie ton fils pour que ton fils te glorifie. » En effet, lorsque le fils est dans le père et le père dans le fils (plus bas, au chapitre quatorze), et qu'ils sont un (plus bas, au chapitre dix), tel est, de quelque manière qu'il soit, le père, tel est le fils en tous points. C'est pourquoi le Sauveur conseille et exhorte très bien à ce que l'homme soit mû<sup>35</sup>, de telle sorte que le principe, le père et le chef de son action soit oint par la grâce et la vertu, disant : « oins ton chef » en Matthieu 6[9].

#### §474

Secundo notandum quod actio uniuscuiusque in natura, cum sit fluxus et medium inter formam gignentis et geniti, pater non est nec filius adhuc est, sed ex sui natura servit filio, ut sit : alteratio est cum motu et tempore et labore, captivatur et detinetur contrariis passivi repugnantis, nondum agit libere, sed agendo repatitur; passiones autem non manent in subiecto fixae, sed transeunt, quousque tollatur quod servile est, quod imperfectum est, temporis est, et generetur filius, Gal. 4 : « ubi venit plenitudo temporis, misit deus filium suum »; et Luc. 2 : « impletum est tempus pariendi et peperit filium ». Tunc cedit passio quae non manet in subiecto, succedit passibilis qualitas quae manet in subiecto, haeret, haeres est et filius, Gal. 4. Manet enim gravitas in subiecto, puta lapide, et inclinatio deorsum in

Deuxièmement, il faut noter que toute action dans la nature, puisqu'elle est un flux et un milieu entre la forme de ce qui génère et <celle> de ce qui est généré, n'est pas père et n'est pas encore Fils, mais de par sa nature sert au Fils, à ce qu'il soit : l'altération se fait dans le mouvement et le temps et le travail, captive et détenue par les contraires du passif résistant; elle n'agit pas encore librement, mais en agissant, elle pâtit. Or, les passions ne demeurent pas fixées dans le sujet, mais elles passent jusqu'à ce que ne soit retiré ce qui est servile, ce qui est imparfait, ce qui relève du temps, et que ne soit généré le Fils; Galates 4[4] : « Là où vient la plénitude du temps, Dieu envoie son Fils<sup>36</sup> »; et Luc. 2[6-7] : « Le temps de ce qui doit être engendré a été rempli et le fils avait été généré. » Alors la passion, qui

<sup>35</sup> Il nous semble ici devoir voir dans *sollicitus* le participe passé de *cilleo* – mouvoir – dont il est question en Gen. 16 : « Ancilla enim a cilleo, quod est movere, dicitur. » (*LWI*, p.374)

<sup>36</sup> Ce verset – Épître aux Galates 4,4 – est également cité dans le commentaire de l'épisode des noces de Cana (*In Ioh. §293*); le concept de *plenitudo temporis* que notre auteur dérive de ce verset est pour nous évidemment lié à la compréhension eckhartienne de l'atemporalité de l'instant. De fait, la « plénitude » est le propre de ce qui est « pur » au sens de la *puritas essendi* : ce qui transcende par saturation essentielle. Le temps accompli est celui qui n'est plus en cours, celui qui a atteint sa fin et échappe à la continuité; c'est du moins ce que nous apprend le sermon allemand 76 (*Pr. 11*), qui commente Lc 1 (*Impletum est tempus Elizabeth*) : « Wenne ist vüellede der zît? Sô der zît niemê enist. Swer in der zît sîn herze gesast hât in êwcheit und in dem alliu zîtfichiu dinc tôt sint, daz ist vüellede der zît. » (*DWI*, p.)

*aeternum*, quamdiu lapis est. Agar ancilla eicitur, timor servilis qui « poenam habet », passio est, « tristitiam habet » ; succedit amor qui finis est et principium omnis passionis, secundum philosophum. Et hoc est quod Iohannes ait : « perfecta caritas foras mittit timorem », 1 Ioh. Et hic dicitur : *servum autem non manet in domo in aeternum*.

ne demeure pas dans le sujet, cède le pas, <et lui> succède la qualité passible qui demeure dans le sujet, inhère, qui est héritière et fils, selon l'Épître aux Galates 4[4]. En effet, la lourdeur, de même que l'inclination vers le bas, demeure dans le sujet – par exemple la pierre – « pour l'éternité », aussi tant qu'elle est une pierre. Agar, la servante, est éjectée – la peur servile qui « implique la souffrance<sup>37</sup>», qui est passion et « implique la tristesse » <est éjectée>; <lui> succède l'amour, qui est fin et principe de toutes les passions, selon le Philosophe<sup>38</sup>. Et c'est cela que dit Jean : « La parfaite charité expulse la crainte », 1 Jean [4,18]. Et ici, il est dit : *le serviteur ne demeure pas dans la maison pour l'éternité*.

#### §475

Adepta enim forma generantis in passo, quia agens, forma et finis coincidunt, secundum philosophum – pater et filius unum sunt, Ioh. 17, quamvis non unus –, silet et quiescit motus, tempus et omnis passio, iam operatur non ex tristitia aut ex necessitate, sed cum hilaritate cordis. Iam mulier « non meminit pressurae, quia natus est filius », Ioh. 16; « absterget deus

En effet, une fois acquise dans le passif la forme de ce qui génère (<et ce> parce que selon le Philosophe, l'agent, la forme et la fin coïncident<sup>39</sup> ; le Père et le Fils sont un, selon Jean 17[21], bien qu'ils ne soient pas une <seule personne<sup>40</sup>>) se tait et s'apaise le mouvement, le temps et toute passion, puisqu'il opère désormais non par tristesse ou

<sup>37</sup> 1 Ioh. 4,18 : « Timor non est in caritate: sed perfecta caritas foras mittit timorem, quoniam timor poenam habet: qui autem timet, non est perfectus in caritate. » La traduction française de la Bible de Jérusalem rend *timor poenam habet* par « la crainte implique un châtement »; il nous semble ici approprié – au vu du lien que fait la suite du texte entre *poena* et *passio*, de nous éloigner d'une traduction littérale du texte et de rendre *poena* par « souffrance ».

<sup>38</sup> *ÉN VIII,15 1154b13* : « Or, le plaisir chasse la peine [...] » (Trad. Bodéüs, p.404). La proximité conceptuelle entre 1 Ioh. 4,18 et l'axiome aristotélicien ici cité est longuement développée dans le sermon latin VI : « Primo, quia amor est finis passionum. Secundo, quia *timor poenam habet*. Qui autem amat, non laborat aut laborem amat. Tertio, quia timor est mali; unde creaturi convenit timere deum amittere. Quarto, quia perfecte amans habet omne quod vult nec timet amittere. Nihil aliud amat nec cogitat aut reputat. Quinto, quia in fine nunquam est labor nec poena, sed quies ex sui natura, scilicet finis. Ipse enim finis quies est et quietat, amor autem finis est non solum passionum, sed est etiam respectu finis et circa finem ipsum, et in fine ipso habet esse et actum suum. Sexto, quia amor et timor sunt passionis contra se divisae. Septimo, quia timor in amore est amor, sicut esse in vivere via est et e contrario. » (*Sermo VI,4 §66 LW IV*, pp.64-65)

<sup>39</sup> *Phys. II,7 198a24-27* : « Mais puisque les causes sont quatre, il appartient au physicien de les connaître toutes, et il rendra compte du pourquoi en physicien en le ramenant à toutes, la matière, la forme, le moteur, le en vue de quoi. Or les trois dernières convergent souvent en une seule. » (trad. Pellegrin, p.146) On rapprochera cette citation du §326 du commentaire de Jean : « Hinc est tertio quod deus se habet ad res omnes et singulas secundum triplex genus causae efficientis, formalis et finalis, non autem secundum genus materiae. » (*LW III*, p.274)

<sup>40</sup> On rappellera que la distinction eckhartienne entre *unus* et *unum* se rapprochant de celle entre *alius* et *aliud* (retrouvée in *Ioh.* et in *Gen.* II), correspond à la distinction entre Dieu envisagé selon son être personnel et Dieu envisagé selon son être essentiel : la formule « unum nec unus » permet de comprendre que Père et Fils sont un (*unum*) selon cette essence divine unique qu'ils partagent, mais ne sont pas un (*unus*) selon cette essence personnelle qui les distingue l'un de l'autre au sein de la trinité.

omnem lacrimam», iam non est amplius « neque luctus » « neque dolor » « quia prima abierunt », Apoc. 21. Surgit aquilo fugato austro, Cant. 4. « Imber abiit et recessit, flores apparuerunt » etc., Cant.2. Et hoc est quod hic sequitur : *si ergo vos filius liberavis, vere liberi eritis*. Filius enim a philos dicitur quod est amor; amor autem, ut dictum est, finis est et terminus omnis passionis quae non manet et ‘poenam habet’. Propter quod amor proprie passio non est, cum sit finis omnis passionis, sicut nec punctus est quantitas nec instans est tempus.

par nécessité, mais dans la joie du cœur. Alors, la femme « ne se souvient pas de la douleur puisque le fils est né », selon Jean 16[21] ; « Dieu essuiera toute larme », et alors il n’y en aura plus, « ni de peine » « ni de douleur » « puisque les premières seront parties », selon Apocalypse 21[4]. L’aquilon surgit, le vent du sud ayant fui, selon le Cantique des Cantiques 4[16]. « La tempête s’en fut et se retira, les fleurs apparurent » etc., selon Cantique des Cantiques 2[11-13]. Et c’est ce qui suit : *si le Fils vous a libérés, vous serez véritablement libres*. « Fils » en effet dérive de *philos*, c’est-à-dire « amour »; or l’amour, comme il a été dit, est la fin et le terme de toutes les passions qui ne demeurent pas et « impliquent la souffrance ». C’est pour cela que l’amour n’est pas à proprement parler une passion, puisqu’elle est la fin de toutes les passions, de même que le point n’est pas une quantité<sup>41</sup> et que l’instant n’est pas du temps.

#### §476

Vel dic breviter ad hanc quartam clausulam *si filius vos liberavit, vere liberi eritis* quod – ex I *Metaphysicae* – liberum est quod sui gratia est, et – ex Tullio – honestum est quod sua vi nos trahit. Quotiens igitur quis operatur bonum propter operari bonum, scilicet quia operari illud est bonum, nullo alio respectu, sed propter se ipsum prorsus, propter nihil utile nec propter delectari – delectatio enim est consequens operationem –, tunc operari bonum sui gratia est et sua vi nos trahit. Et hoc est quod in

Ou dis brièvement quant à ce quatrième extrait *si le fils vous a libérés, vous serez véritablement libres* que – selon le livre I de la *Métaphysique*<sup>42</sup> – est libre ce qui est par soi, et – selon Tullius – l’honnête est ce qui nous porte par sa force. Ainsi, chaque fois que quelqu’un fait le bien pour faire le bien (c’est-à-dire parce que faire cela est bien, n’ayant rien d’autre en vue mais entièrement pour soi, pour rien d’utile ni pour le plaisir – le plaisir en effet est conséquent de l’action), alors cela est faire le

<sup>41</sup> *In Eccli.* §63 : « Punctus non est quantus nec unum numerus. » (*LW* II, p.292) On rapprochera ici cette observation de la conception eckhartienne de la fin, laquelle, niant le mouvement dont elle est fin, échappe à ce dernier. Il en va de même du point et de l’instant, qui échappent respectivement à la quantité et à la temporalité continues. Cette doctrine s’autorise selon nous d’une certaine lecture de la *Physique* : « Mais cela suit aussi d’une certaine manière du point. En effet, le point à la fois rend continue et délimite la grandeur, car il en est le principe et le terme. » (IV, 11 220a10-13, Trad. Pellegrin, p.255)

<sup>42</sup> *Métaphysique* A,2 982b26 : « Mais, de même que nous appelons libre celui qui est à lui-même sa fin et n’existe pas pour un autre, ainsi cette science est aussi la seule de toutes les sciences qui soit une discipline libérale, puisque seule elle est à elle-même sa propre fin. » (trad. Tricot, p.18) Si *Métaphysique* A,2 ne compte pas parmi les passages fondateurs de l’aristotélisme eckhartien, la définition de la liberté comme autarcie ou plutôt comme autotélicité s’inscrit parfaitement dans le cadre de la doctrine du détachement ; l’homme libre ne trouve plus qu’au plus intime de lui-même le principe et la fin de son action ; ce principe n’est même plus Dieu en tant que créateur : il s’agit de Dieu en tant qu’il se confond avec l’homme dés-individué. L’action libre est celle qui n’est pas déterminée, c’est-à-dire celle qui ne trouve pas de cause en dehors du principe agissant lui-même.

Psalmus dicitur : « voluntarie sacrificabo tibi et confitebor nomini tuo, quoniam bonum est ». Quidquid enim fit pro aliquo extra operari, non fit voluntarie; si enim illud non esset, operari non vellet is, qui operatur. Qui vero propter operari operatur, voluntarie operatur, quia bonum honestum. Honestum enim vere et absolute bonum est, distinctum contra bonum utile et delectabile, et sua vi trahit, non vi utilis vel delectabilis boni. Dicitur ergo filius liberare, quia filius est qui amore boni absolute, quod est honestum, operatur. Exemplum evidens est in iusto, filio iustitiae, qui ut sic nihil prorsus amat nisi solam iustitiam, quam sui ipsius gratia amat et illa ipsum sua vi trahit.

bien par soi et cela nous porte par sa force. Et c'est cela qui est dit dans le Psaume [53,8] : « volontairement <c'est> à toi que je sacrifierai et je confesserai ton nom parce que cela est bien ». En effet, tout ce qui est fait pour quelque chose d'extérieur n'est pas fait volontairement<sup>43</sup> ; si cela n'était pas <le cas>, l'opérer ne voudrait pas ce qu'il opère. Or, celui qui opère en raison de son opérer, opère volontairement parce que <cela est> bien et honnête. En effet, l'honnête est véritablement et absolument bien, distinct du bien utile et source de plaisir, et nous porte par sa force, non par la force du bien utile ou source de plaisir. Donc, on dit que le fils libère, parce qu'est fils celui qui opère d'un amour absolu du bien, ce qui est honnête. Un exemple évident se trouve dans le cas du juste, fils de la Justice, qui, en tant que tel, n'aime rien du tout, sinon la seule Justice, qu'il aime par elle-même, et qui le porte par sa force.

#### §477

Tertio notandum quod, sicut dictum est de actione in naturalibus, sic per omnia se habet de actione in moralibus et doctrinalibus. Unde <ab> antiqui pari modo trifariam diversificati sunt circa productionem formarum naturalium et acquisitionem virtutum et scientiarum. In moralibus siquidem actus praecedentes habitum serviles sunt cum passione sive tristitia et difficultate, quosque generetur virtus, puta iustitia quae filium facit, iustum scilicet. Iustus enim filius est iustitiae; fit enim alius quod sonat li filius, non aliud. Iustus enim solam iustitiam significat sicut albus solam

Troisièmement, il faut savoir que, comme il a été dit au sujet de l'action dans les choses naturelles, il va en tous points de l'action dans les choses morales et de la science. C'est pourquoi, <par> les Anciens, de la même manière triple, <ces catégories> sont distinguées selon la production des formes naturelles et l'acquisition des vertus et des sciences.

Dans les choses morales, il est certain que les actes précédant la disposition acquise sont serviles et <se font> avec passion ou tristesse et difficulté<sup>44</sup>, jusqu'à ce que ne soit générée la

<sup>43</sup> *ÉN* III,3 1111a24 : « [...] l'acte volontaire semblerait être ce dont le principe réside dans l'agent lui-même [...] » (trad. Tricot, p.135) ; *In Sap.* §169 : « « Violentum enim est, cuius agens est extra, non conferens vim passo », ut ait Philosophus III *Ethicorum* [1110b15]. » (*LW* II, p.505) La discussion du volontaire en *ÉN* est encadrée par celle de l'involontaire, lequel caractérise les actions menées sous la contrainte et celles accomplies par ignorance (III,1 1110a1). Pour Eckhart, la causalité extrinsèque agit de manière violente, s'imposant de l'extérieur à ce sur quoi elle agit. À l'opposé du *violentum*, le *voluntarium* est ce qui trouve sa source dans l'agent.

<sup>44</sup> L'usage de ce principe inscrit pour nous la pensée eckhartienne au sein de la doctrine aristotélicienne du plaisir : le plaisir est la récompense de l'acte réussi. Une fois acquis l'habitus d'une vertu particulière, l'action que commande cette vertu procure un plaisir à celui qui l'effectue. C'est sur ce modèle qu'est pensée par notre auteur l'acquisition du Fils : les actes qui précèdent sa venue dans l'âme sont pénibles pour l'individu, qui résiste à la transformation de son âme-matière ; une fois la forme acquise, cependant, ne demeure que la joie d'agir avec le Père – joie qui, pour l'homme, est marqué par l'amour du Père (au double sens objectif et subjectif du génitif). Derrière la formulation aristotélicienne

qualitatem; Ioh. 1 : « quot quot autem receperunt eum, dedit eis potestatem filios dei fieri », etc. Quo facto succedunt actus sequentes habitum, qui cum delectatione sunt faciles, secundum philosophum.

vertu, c'est-à-dire la justice qui fait le fils, c'est-à-dire le juste. Le juste en effet est le fils de la Justice; en effet, « fils » exprime l'autre mais pas « autre chose » <que le Père>. « Juste », en effet, désigne la seule Justice, comme le blanc la seule qualité <de la blancheur>; Jean 1[,12] : « or, à tous ceux qui le reçurent, il donna la capacité de devenir fils de Dieu », etc. Une fois cela fait, succèdent les actes qui suivent l'habitus, lesquels sont faciles et accompagnés de plaisir, selon le Philosophe<sup>45</sup>.

### §478

Sic iterum in doctrialibus discitur quidem cum labore, cum dolore; scitur autem cum gaudio et dulcore. Et secundum hoc exponi potest illud Eccl. 2 : « qui addit scientiam, addit dolorem »; addere enim acquirere est, discere est. Unde poetae fingunt quod lecticam philologiae portant labor et amor, iuvenes duo a parte anteriori, cura et vigilia, puellae duae a parte posteriori. « In labore est, ut agas; in amore, ut proficias; in cura, ut provideas; in vigilia, ut attendas ». Haec Hugo in *Didascalio* l. IV. Cum est ergo labor in acquirendo, dulcor in habendo, Eccli. 24 ait sapientia: « spiritus meus super mel dulcis » etc.

Ainsi, de plus, dans les choses scientifiques, on apprend avec travail et peine; or, on sait avec joie et douceur. Et suivant cela peut être expliqué Ecclésiaste [1,18] : « qui ajoute de la science, ajoute de la douleur »; ajouter, en effet, c'est acquérir, c'est apprendre. C'est pourquoi les poètes affirment que <quatre personnes> portent le palanquin de la philologie : le travail et l'amour, deux jeunes hommes, à l'avant, et le soin et la veille, deux jeunes filles, à l'arrière. « Dans le travail pour que tu agisses; dans l'amour pour que tu progresses; dans le soin pour que tu sois prévoyant; dans la veille pour que tu portes attention ». Hugues de Saint-Victor, dans son *Didascalion*, livre IV. Puisque, donc, le travail est dans l'acquisition et la douceur dans la possession, la Sagesse dit en Ecclésiastique

---

se cache sans doute pour notre auteur le thème biblique déjà rencontré de la légèreté du joug. Légèreté, plaisir et repos caractérisent l'action de celui qui a acquis le Fils : « [...] pater non ostenditur, in quantum pater, nisi generando; non autem sufficit nec placet nec sapit homini aliqua perfectio, nec deus ipse sapit perfecte homini, nisi fuerit homo filius dei, sicut notavi super illo : « propter Sion non tacebo », Is. 61. Videmus enim in naturalibus sensibilibus quod passivum nunquam sufficit nec quiescit, quousque pater generans, activum scilicet, formam suam, principium scilicet generationis, conferat et ostendat conferendo ipsi passivo. Hinc est quod alteratio, disponens passivum ad formam activi, est inquieta cum motu et murmure rebellionis, quousque adepta forma, quae est principium et pater generationis, accipiat; qua accepta sufficit illi et quiescit. Hinc iterum est quod actus praecedentes habitum virtutis onerosi sunt, adepto vero habitu, utpote patre actus virtuosus, iam sufficit et fiunt actus delectabiles; signum enim generati habitus est delectatio in opere, ut ait Philosophus. Hoc est ergo quod hic petitur : *domine, ostendit nobis patrem, et sufficit nobis.* » (*In Ioh.* §574, *LW* III, pp.502-503)

<sup>45</sup> *ÉN* II,2 1104b3-5 : « Par ailleurs, on doit tenir pour indices des états vertueux, le plaisir ou le chagrin qui s'ajoutent aux œuvres entreprises. » (Trad. Bodéüs, p.105)

24[,27] : « mon esprit est plus doux que le miel<sup>46</sup> » etc.

## 9.4. Le maître et le Seigneur<sup>47</sup>

### §539

Praemissa verba videntur esse arrogantia, quam ubique detestatur ipse Christus. Ad hoc respondet Augustinus in Glossa Thomae dicens: qui super omnia est, si se excelsum dicat, non arrogantia deputandum. Dicamus sub exemplo: puta, si rex dicat se militem esse, non erit arrogantiae. Origenes ibidem dicit quod verba ista commendatio sunt discipulorum. Notandum ergo quod dicens illum esse magistrum, cuius doctrinae credit et assentit, vere dicit et bene; similiter qui illum dicit dominum, cuius mandata servat, bene dicit et verum. Qui vero illum vocat magistrum, cuius doctrinae non assentit, aut illum dominum, cuius mandata contemnit, non bene dicit, sed male, quia mentitur, secundum illud Mal. 1 : « Si ego dominus, ubi timor meus ? » Commandantur ergo hic discipuli eo quod doctrinae Christi crediderunt et mandata eius servaverunt, et sic vocando ipsum *magister et domine et bene* dixerunt, fuit etenim eorum magister et dominus ipsum sequendo et oboediendo. Et in hoc commendatur illi. Gregorius sic respondet, dicens in *Moralibus* : « Incaute sunt humiles qui se mendacio illaqueant, dum arrogantiam vitant », « quia contra veritatem se erigunt quam reliquunt. Qui enim necessitate cogente vera de se bona loquitur, tanto magis humilitati iungitur, quanto veritati sociatur. » Unde Glossa interlinearis hic habet: *bene dictis*, Glossa: « quia verum est ».

Les paroles susmentionnées semblent être de l'arrogance – ce qu'en tous lieux déteste le Christ. À cela, Augustin répond dans la Glose de Thomas, disant : celui qui est au-dessus de toutes choses, s'il se disait parfait, il ne faudrait pas y voir de l'arrogance. Disons par exemple : imagine, si un roi disait être soldat, ce ne serait pas de l'arrogance. Origène, sur le même passage, dit que ces paroles sont une félicitation adressée aux disciples. Ainsi, il faut savoir que celui qui dit que le Christ est son maître, dont il croit la doctrine, lui donnant son assentiment, il dit vrai et bien; semblablement celui qui dit que le Christ est son Seigneur, dont il sert les commandements, il dit vrai et bien. Celui, en revanche, qui l'appelle « Maître » et ne donne pas son assentiment à sa doctrine, ou qui l'appelle « Seigneur », et qui méprise ses commandements, ne parle pas bien mais mal, puisqu'il ment, selon ce <verset> de Malachie 1[,6] : « Si je suis le Seigneur, où est la crainte que l'on me doit ? ». Ainsi, les disciples sont félicités ici du fait qu'ils crurent l'enseignement du Christ et servirent ses commandements, et ainsi, l'appelant *Maître et Seigneur*, ils parlèrent *bien*, puisqu'il était en effet leur Maître et leur Seigneur, qu'ils suivaient et auquel ils obéissaient. Et en cela ils sont félicités. Grégoire répond au sujet de ce passage, disant dans ses *Morales* : « Imprudents sont les humbles qui se laissent prendre au piège par le mensonge pour éviter

<sup>46</sup> *Eccli.* 24,27 : « Spiritus enim meus super mel dulcis, et haereditas mea super mel et favum »; *In Eccli.* §41 : « Nota : hereditas solius heredis est. Heres autem filius, Gal. 4[,19] : « si filius, et heres ». Filius enim haeret, et hereditas ipsi adhaeret, Ioh. 8 : « filius manet » in domo « in aeternum ». Oportet ergo ad hoc quod, ut simus heredes regni caelorum, quod simus filii dei. Et hoc est maius donum dei, inter omnia praecipuum, quod nobis « dedit potestatem filios dei fieri » spiritualiter. » (*LW* II, p.269).

<sup>47</sup> *Expositio sancti Evangelii secundum Iohannem* c.13 Auct. I v.13 : *Vos vocatis me magister et domine, et bene dictis : sunt etenim* (*LW* III, pp.470-472)

l'arrogance », « parce qu'ils s'élèvent contre la vérité, qu'ils abandonnent ». En effet, celui qui, par nécessité, dit des choses vraies à son propre sujet, qui sont bonnes, est d'autant plus lié à l'humilité qu'il est associé à la vérité. » C'est pourquoi la Glose interlinéaire dit ici : *vous parlez bien* ; la Glose : « parce que cela est vrai ».

#### §540

Adhuc autem possumus verba ista aliter exponere. Notandum erro quod, sicut iam prius supra dictum est, tota plenitudo entis dividitur in ens reale extra animam, quod pertinet ad factionem et creationem, item in ens in anima sive ab anima, quod pertinet ad doctrinam et cognitionem. Causa autem prima et principium omnium esse ipsum: ab ipso utique descendit et procedit tam esse reale extra animam, quod respicit creationem et creaturam, quam ens cognitivum in anima, quod respicit creatorem et dominum. Nam sicut dicunt doctores, deus dicitur creator et dominus ex tempore quod « creavit caelum et terram ». Quod etiam esse in anima respicit doctrinam et magistrum. Ait ergo : *vos vocatis me magister et domine*, quantum ad utrumque modum entis, *et bene sive vere dictis*, quia ego sum. Ego sum qui est, ego sum ipsum esse, a quo utique est omne esse, omnis modus entis sive intus in anima, et sic *magister*, sive extra in rebus, et sic *dominus*. Et hoc est quod Matth. 23 : « Unus est magister vester », « unus est pater vester, qui in caelis est », ubi « pater » dicitur quod hic « dominus » dicitur.

De plus, nous pouvons expliquer ces mots autrement. Il faut ainsi savoir que, comme il a été dit plus haut, toute la plénitude de l'être est divisée en étant réel au-dehors de l'âme, qui appartient à la fabrication et à la création; et étant dans l'âme ou par l'âme, qui appartient à l'enseignement et à la cognition. Or, la cause première et le principe de toutes choses est l'être même : c'est de lui que descend et procède de toutes les façons autant l'être réel au-dehors de l'âme, qui a égard à la création et la créature, que l'étant cognitif dans l'âme, lequel a égard au Créateur et au Seigneur. En effet, comme le disent les docteurs, Dieu est dit Créateur et Seigneur à partir du temps, où « il a créé le ciel et la terre<sup>48</sup> » [et] que, aussi, l'être dans l'âme concerne l'enseignement et le maître. Ainsi, il dit : *vous m'avez appelé maître et seigneur*, en rapport avec les deux modalités de l'étant, et vous avez bien parlé, c'est-à-dire avec vérité, puisque je le suis. Je suis celui qui est<sup>49</sup>, je suis l'être même, à partir duquel est absolument tout être, toute modalité de l'étant, ou bien à l'intérieur, dans l'âme (et ainsi <je suis> maître), ou bien au dehors, dans les choses (et ainsi <je suis> seigneur). Et c'est ce qui est dit en Matthieu 23[9] : « l'un est votre maître », « l'un est votre père, qui est aux

<sup>48</sup> Une autre traduction du texte pourrait rendre : « Dieu a été appelé « créateur » à partir du moment où il « a créé le ciel et la terre » » ; or, il nous semble cependant plus juste de lire : « à partir du temps, où il a créé... » puisque c'est bel et bien dans une perspective temporelle, une perspective ancrée dans la *creatio* que Dieu doit être appelé Seigneur ; au regard de l'être intellectuel, il est plutôt *magister*, celui qui enseigne. Cette idée est appuyée par le §152 du commentaire de Jean : « Unde deus creator est et dominus ex tempore. » (*LW* III, p.126)

<sup>49</sup> Bien que le texte modifie la formule bien connue d'Exode 3,14 – *ego sum qui sum* –, il est difficile de ne pas voir ici une référence à ce passage fondateur de la métaphysique eckhartienne, auquel nous lions la notion de *puritas essendi*, c'est-à-dire l'idée selon laquelle en Dieu se trouvent sous une forme plus parfaite les choses créées.

cieux » ; là est appelé « Père » ce qui ici est appelé « Seigneur<sup>50</sup> »

## 9.5. Lex amoris – I<sup>51</sup>

### §94

De praeceptorum decalogi sufficientia, ordinatione, distinctione satis hic habetur in Glossis et a Thoma I II q.100. Ad praesens tamen notanda sunt quinque.

Primo, quid est quod inter ista praecepta non fit mentio de praecepto caritatis? De quo Ioh. 15 dicitur : « hoc est praeceptum meum, ut diligatis » et Matth. 22 : « hoc est primum et maximum mandatum ».

Au sujet de la suffisance, de l'ordonnement et de la distinction des commandements du décalogue, on trouve assez en ce lieu dans la Glose et par Thomas, I<sup>a</sup> II<sup>ae</sup> q.100. Dans l'immédiat, cependant, il faut noter cinq choses.

Premièrement, qu'est-ce, que, parmi ces commandements, il n'est pas fait mention du précepte de charité ? À ce sujet, il est dit en Jean 15[12] : « c'est mon commandement, que vous vous aimiez » et Matthieu 22[38] : « cela est le premier et le plus grand commandement. »

### §95

Ad hoc notandum primo quod in nulla arte dantur praecepta de fine sed de hic per quae finis acquiritur. Medicus enim sanitatem procurat sine modo et absque mensura quanto perfectionem potest, sed potiones et huiusmodi dat cum modo et mensura. Unde circa huiusmodi modificanda et commensuranda praecepta dat ars medicinae. « Finis autem praecepti est caritas », Tim. 1.

En rapport avec quoi il faut savoir premièrement que dans aucun art ne sont données les préceptes de la fin<sup>52</sup> ; plutôt, < sont donnés > les règles par lesquelles la fin est acquise. En effet, le médecin s'occupe de < produire > la santé sans mode et sans aucune mesure aussi parfaitement qu'il le peut, mais donne des remèdes et autres choses de ce type de manière limitée et mesurée. C'est pourquoi en rapport avec de telles choses, qu'il faut quantifier et mesurer, l'art de la médecine donne des règles. « Or, la fin du

---

<sup>50</sup> La dernière phrase du §540 apparaît comme l'établissement, du moins pour les fins de ces versets, d'un rapport de synonymie entre *dominus* et *pater*. Or, cette synonymie paraît surprenante, contredisant au moins en apparence ce qui a été observé en d'autres lieux textuels. Il nous semble qu'il ne faille pas uniquement lire la dernière phrase du §540 comme une simple indication textuelle sur la synonymie des deux termes. Plutôt, l'adverbe *ubi* nous semble pouvoir également renvoyer à *in caelis*, qui précède. Eckhart affirmerait donc à la fois 1. Que Matth. 23,8-9 peut être lu comme continuant la pensée de Jn. 13,13, pour peu que l'on remplace l'usage de *pater* qui y est fait par *dominus* (tel que défini dans le §540) ; plutôt que l'affirmation d'une synonymie, le passage proposerait donc une correction contextuelle du verset ; et 2. Que ce que nous appelons *ici* (au cours de notre existence temporelle) « Seigneur », nous l'appelons *in caelis* (lorsque nous atteignons un être atemporel) *pater*.

<sup>51</sup> *Expositio libri Exodi* c.20 auct. I v.1 : *Locutus est dominus* (LW II, pp.97-102)

<sup>52</sup> *ÉN* III,5 1112b11-20



commandement est la charité », selon [1] Timothée 1[,5].

## §96

Rursus etiam finis universaliter est extra id, cuius est finis. Finis enim motus non est motus, finis linea non est linea, finis temporis non est tempus, et sic de singulis. Hinc est quod caritas, cum sit « finis praecepti », ut dictum est Tim. 1, non debet inter praecepta numerari. Thomas autem I II q.100 a.3 aliam rationem assignat dicens quod dilectio dei et proximi, actus scilicet caritatis, « continentur in praeceptis decem sicut principium in conclusionibus ». Creditur conclusionibus propter credentiam principiorum, non e converso. Finis autem in agibilibus se habet sicut principium in cognoscibilibus. « Caritas » igitur cum sit « finis praecepti », non oportebat de ipsa dari praeceptum nec ipsam connumerari praeceptis, sed est inclusa in omnibus praeceptis aliis sicut principium in conclusione.

Sciendum igitur quod ad praeceptum legis dupliciter aliqua pertinent: quaedam quantum ad substantiam praecepti, alia vero non quantum ad praecepti substantiam, sed tamquam quaedam praeambula, sine quibus praeceptum locum non haberet. Cum enim omnia praecepta legis divinae ordinentur ad hoc quod mens hominis uniatur deo, quod est proprium caritatis, apparet quod sine caritate, nullum praeceptum legis divinae locum habet nec prodesset sine caritate. Propter quod etiam fides et spes non sunt de substantia legis nec connumeratur inter decem praecepta legis, sed sunt praeambula necessaria ad praecepta legis. Nisi enim homo crediderit esse deum et nisi speret se aliquid consecuturum per

De plus, universellement, la fin est en-dehors de ce dont elle est la fin<sup>53</sup>. En effet, la fin du mouvement n'est pas un mouvement, la fin de la ligne n'est pas une ligne, la fin du temps n'est pas un temps, et il en va ainsi pour chaque chose prise individuellement. C'est pourquoi la charité, puisqu'elle est « la fin de la loi », comme il a été dit [1] Tim. 1[,5], ne doit pas être comptée parmi les lois.

Or Thomas, dans la question 100, article 3 de la I<sup>a</sup> II<sup>ae</sup>, présente une autre raison, disant que l'amour de Dieu et du prochain – c'est-à-dire l'acte de la charité – « est contenu dans les dix préceptes comme le principe dans les conclusions. » On croit aux conclusions en raison de la croyance aux principes, et non l'inverse. Or, la fin, dans les choses que l'on peut faire, se comporte comme le principe dans les choses connaissables. Ainsi, « la charité », puisqu'elle est « la fin des préceptes », il ne faut pas l'ordonner ni la compter parmi les commandements; plutôt, elle est incluse dans tous les autres commandements comme le principe dans la conclusion.

Ainsi, il faut savoir qu'une chose quelconque se rapporte au commandement de la loi doublement : d'une certaine manière quant à la substance du commandement; d'une autre, cependant, non pas quant à la substance du commandement, mais comme un certain préambule, sans lequel le commandement n'aurait pas lieu <d'être>. En effet, puisque tous les commandements de la loi divine sont ordonnés à ce que l'esprit de l'homme soit uni à Dieu – ce qui est le propre de la charité –, il

---

<sup>53</sup> La fin, au même titre que l'efficient, est, selon Eckhart, une *causa extrinseca* de ce qu'elle cause. Le rapport entre la *lex timoris* et la *lex amoris* qui en est la fin est pensé par Eckhart sur le modèle du rapport entre le point et la ligne, entre l'instant et le temps : la fin en tant que fin (et cela se vérifie des trois termes susmentionnés) échappe au mouvement dont elle est fin, le niant comme son vis-à-vis. La perfection d'une chose (dans le cas de l'homme : la *generatio*) est donc toujours autre chose qu'elle, niant d'une certaine manière sa multiplicité. À même titre, ainsi, que l'instant, la *lex amoris* échappe au temps : la loi de l'égalité est, de ce fait même, loi de l'éternité puisque l'inégalité n'existe que dans la multiplicité.

observantiam praeceptorum legis, non inclinaretur nec esset pronus suscipere sive subire iugum et onus praeceptorum. Unde Chrysotomus super Matth. 5 ait quod « molesta est iustitia in carne viventibus. Labor operis non suscipitur, nisi merces exspectetur ». Et hoc est quod Hebr. 11 scribitur: « credere oportet accedentem ad deum quia est » – quantum ad primum – « et inquirentibus se remunerator sit » – quantum ad secundum. Hinc est quod notabiliter fides ut praeambula proponitur « per modum denuntiationis », spes autem « per modum promissionis », ut patet prius sexto et undevicesimo, ubi dicitur : « haec dices et annuntiabis filiis Israel », quantum ad fidem; et infra : « si audieritis vocem meam, eritis mihi in peculium » etc., quantum ad spem. Ipsa vero decem praecepta,

apparaît que sans la charité, aucun commandement de la loi divine n'a lieu <d'être>, ni ne serait utile sans la charité. C'est pourquoi, aussi, la foi<sup>54</sup> et l'espoir ne relèvent pas de la substance de la loi et ne sont pas comptés parmi les dix commandements de la loi, mais sont des préambules nécessaires aux commandements de la loi. En effet, à moins que l'homme ne croie que Dieu est et à moins qu'il n'espère que quelque chose ne découle pour lui de l'observance des commandements de la loi, il ne tendrait pas et n'inclinerait pas à supporter ou subir le joug et le poids des commandements. C'est pourquoi Chrysotome, au sujet de Matthieu 5, dit que : « La justice est pénible dans la chair des vivants. La peine de l'œuvre n'est pas supportée si une récompense n'est pas attendue<sup>55</sup>. » Et c'est cela qui est écrit

<sup>54</sup> Pour Eckhart, la foi est à placer du côté du mouvement et du devenir puisqu'elle est la marque d'une imperfection qui ne peut exister que chez celui qui n'est pas encore dans l'être et la vérité. À cet égard, la foi est à la connaissance ce que le mouvement – *actus imperfecti* – est à l'être puisqu'elle a vocation à être niée par un état final achevé, la connaissance : « Secundum enim quod credere et videre sive perfecte cognoscere se habent quasi opinio et demonstratio, utpote imperfectum et perfectum [...] Ex quibus patet quod credens nondum est proprie filius, cuius est videre et noscere patrem, Matth. 11, nec tamen est expers omnino filiationis, sed se habet ad illam ut dispositio et imperfectum, Hebr. 11 : « est autem fides argumentum non apparentium ». « Argumentum » non esset fides « non apparentium », si nihil haberet visionis illorum. Rursus si perfecta esset visio, non esset « non apparentium ». « Nam quod videt quis, quid sperat ? » Rom. 8. « Est autem fides sperandum substantia rerum », Hebr. 11. Est ergo credere et fides quasi motus et fieri ad esse filium; omne autem quod movetur, movebatur et movebitur, utrumque terminum sapit. Et hoc est manifeste quod hic dicitur : *dedit eis potestatem filios dei fieri, his qui credunt in nomine eius. Fieri, ait, filios dei; fieri imperfectum est, moveri est; filios perfectum est. In nomine ergo filii credit qui fidem habet, qui iam fit, sed nondum est filius [...]* » (*In Ioh.* §158-159, *LW III*, pp.130-131) Il est intéressant de souligner que, s'il faut en croire le §184 du commentaire de Jean, la philosophie se trouve non du côté de la démonstration et de la vérité, mais plutôt de celui de la foi, revêtant un statut épistémique similaire : « Idem ergo est quod docet Moyses, Christus et philosophus, solum quantum ad modum differens, scilicet ut credibile, probabile sive verisimile et veritas » (*In Ioh.* §185, p.155) On soulignera une certaine ambiguïté dans ce passage. De fait, l'association intuitive que l'on serait tentés de faire – celle de la vérité et du Christ, de la vraisemblance et d'Aristote, et de la foi et de Moïse – cette équivalence se trouve renversée par la construction de la phrase, qui paraît placer Aristote du côté de la vérité et le Christ du côté de la vraisemblance. S'il nous semble légitime d'inverser Aristote et le Christ dans l'ordre de la phrase, un autre problème émerge de la confrontation des §185 et §443 du commentaire de Jean, le §443 employant le vocabulaire de la vraisemblance pour parler de l'Ancien Testament. Il nous semble par conséquent que, bien que la phrase du §185 ne suggère pas d'emblée cette idée, il ne faille pas voir dans Moïse, Aristote et le Christ trois figures associées à trois « valeurs » épistémiques, mais bien trois figures associées à deux « valeurs » épistémiques : de fait, ce qui est digne de foi est ce qui est vraisemblable; cela est la même chose que ce qui est crédible, à savoir ce qui ne fait pas l'objet d'une démonstration exprimant l'être essentiel de l'objet à connaître.

<sup>55</sup> L'association de la foi et de la récompense n'est pas anodine : Eckhart critique en plusieurs lieux textuels (cette idée sera d'ailleurs présente dans deux de ses thèses condamnées, les thèses 7 et 8 (*Traité et sermons*, trad. de Libera, p.409)) l'attitude consistant à marchander avec Dieu, à chercher la récompense. Le sermon allemand 18, commentant l'expulsion des marchands du temple, affirme d'ailleurs sans équivoque que le commerce, l'échange, n'a pas sa place dans le « temple » qu'est pour Dieu la partie la plus élevée de l'âme. Cette affirmation revêt un nouveau sens lorsque confrontée au §96 du commentaire de l'Exode : l'échange ne symbolise pas seulement l'attitude cupide de celui qui désire plier Dieu à sa volonté ou qui attend des garanties en échange de son obéissance – il symbolise également la foi

quantum ad substantiam, consequenter hoc vicesimo capitulo proponuntur per modum praecipendi et imperandi.

dans l'épître aux Hébreux 11[6] : « Celui qui s'approche de Dieu doit croire qu'il est » – en rapport avec le premier point – « et ceux qui cherchent à le connaître <doivent croire> qu'il est <celui qui> récompense » – en rapport avec le second point. C'est pourquoi, de manière notoire, la foi est désignée en tant que préambule « selon le mode de l'injonction », tandis que l'espoir l'est « selon le mode de la promesse », comme il est montré précédemment <aux chapitres> six et dix-neuf, où il est dit : « tu diras et annonceras cela aux fils d'Israël », quant à la foi; et plus bas : « si vous entendez ma voix, vous serez miens, dans <mon> bien » etc., en rapport avec l'espoir. Or, ces dix commandements, quant à leur substance, conséquemment, en ce vingtième chapitre, sont proposés selon le mode du commandement et de l'impératif.

### §97

Adhuc autem tertio modo notandum quod Rabbi Moyses l. II c.34 de legislatione, quae hoc capitulo vicesimo describitur, tractans vult dicere quod secundum verba legis et sententiam sapientium populus audivit vocem quidem verborum, sed verba ipsa non audivit communiter nisi solus Moyses, sicut etiam fortassis factum est in conversione et prostratione Pauli, Act. 9[7], ubi dicitur quod « viri, qui comitabantur cum eo, stabant stupefacti audientes quidem vocem, neminem autem videntes ». Frequenter enim videmus quod aliquis longe stans vel loco vel debilitate auditus audit quidem vocem sive sonum confuse et indistincte, verba autem distincte et ipsorum significationes non capit. Dicit tamen Rabbi Moyses quod hoc verbum « ego dominus deus tuus et non sit tibi deus alienus » – sunt « duae principalitates, scilicet quod creator est et quod unus est » – « audivit totus populus israeliticus » « paratus » cum Moyse « de ore domini », eo quod ista possunt comprehendere demonstrative ab intellectu

De plus, d'une troisième manière, il faut savoir que Maïmonide, au livre II, chapitre 34, de *La législation*, qui décrit ce chapitre vingt <de l'Exode>, en le traitant, veut dire que selon les mots <mêmes> de la loi et l'opinion des sages, le peuple entendit certainement le son (*vox*) des mots, mais n'entendit pas, collectivement, les mots (*verba*) eux-mêmes, à l'exception du seul Moïse ; de même, c'est probablement aussi <cela qui> s'est produit dans la conversion et la prostration de Paul, en Actes 9[7] : « les hommes qui l'accompagnaient se tenaient stupéfaits, entendant une certaine voix mais ne voyant personne ». En effet, nous voyons fréquemment que quelqu'un se tenant loin – ou bien en raison du lieu <où il se trouve>, ou bien par l'insuffisance de son ouïe – entend quelque son (*vox*) ou bruit (*sonum*) de manière confuse et indistincte et ne saisit pas distinctement les mots (*verba*) et leurs significations. Or, Maïmonide dit que cette parole : « je suis le seigneur ton Dieu et qu'il n'y ait pas pour toi d'autre Dieu » – il y a « deux éléments

---

de manière générale, attitude extérieure qui doit être récompensée, par opposition à la connaissance, qui est sa propre récompense.

humano, nec oportet ipsa expectare mediante prophetia sive propheta. Et « hanc rationem sapientes traxerunt ad illud quod dixit David : « semel locutus est deus, duo haec audivi », quia potestas dei est ». « Tu reddes unicuique iuxta opera sua ».

principaux, à savoir qu'il est créateur et qu'il est un » – « tout le peuple israélien l'entendit », « paré » comme Moïse « de la bouche du Seigneur », en cela que ces <deux éléments> peuvent être compris de manière démonstrative par l'intellect humain et qu'il n'est pas nécessaire de les attendre de la médiation de la prophétie ou des prophètes. Et cette raison, les sages l'étendent à ce qu'a dit David [Psaume 62,12-13] : « une fois que Dieu eut parlé, j'ai entendu ces deux <choses> », puisque <cela> est la puissance de Dieu. « Tu rétribues chacun selon ses œuvres ».

### §98

Rursus quarto videtur dicendum quod praeceptum caritatis convenienter valde non est positum inter decem praecepta, de quibus hic est mentio. Ratio est, quia lex vetus est lex timoris, lex autem nova est lex amoris sive caritatis. « Brevis », ait Augustinus, « differentia legis » veteris et novae « timor et amor ». Ioh. 13 : « mandatum novum do vobis, ut diligatis »; et ibidem 15 : « hoc est praeceptum meum, ut diligatis ». « Meum » inquit filius, verbum in carne. Rom. 8 : « non accepistis spiritum servitutis in timore, sed accepistis spiritum adoptionis filiorum », id est amoris. Filius enim a *philos*, quod est amor, dictus est.

Quatrièmement, il semble qu'il faille dire que c'est de manière tout à fait appropriée que le précepte de charité n'est pas posé parmi les dix règles qui sont ici mentionnées. La raison en est que la Loi Ancienne est une loi de crainte, tandis que la Loi Nouvelle est une loi d'amour ou de charité. Augustin dit : « la légère différence » entre la Loi Ancienne et la Loi Nouvelle <est celle entre> « la peur et l'amour ». Jean 13[,24] : « Je vous donne un nouveau commandement : que vous aimiez » ; et de même au chapitre 15 [,12] : « cela est ma règle, que vous aimiez ». « Ma » <règle>, dit le Fils, verbe incarné. Rom. 8[,15] : « vous n'avez pas reçu l'esprit du serviteur dans la peur, mais vous avez reçu l'esprit de l'adoption des fils », c'est-à-dire l'amour. En effet, *filius* provient de *philos*, qui signifie « amour ».

### §99

Argumentum autem et signum dictorum est quod in tota lege Moysi non memini quod alicubi dilectio dei ponatur sub imperativo modo sive praeceptivo, ut dicatur « dilige », sed Deut. 6 : « diliges », quod magis est exhortatorium sive promissorium. Unde hic c.20 scribitur : « misericordiam his, qui diligunt me ». Hinc est quod Matth. 5 filius dei, « filius dilectionis », ipse ait : « dictum est : diliges ». « Ego autem dico vobis : diligite », imperative scilicet.

Or, la preuve et le signe de ce qui a été dit est que dans toute la loi mosaïque, je ne me souviens pas que l'amour de Dieu soit posé en quelque lieu de manière impérative ou prescriptive, qu'il soit dit « aime »; mais <il est dit> en Deutéronome 6[,5] : « tu aimeras », ce qui est plutôt une exhortation ou une promesse. C'est pourquoi il est écrit ici, au chapitre 20[,6] : « miséricorde à ceux qui m'aiment ». C'est pourquoi en Matthieu 5[,43-44], le fils de Dieu, « fils de l'amour », lui-même dit : « il a

Adhuc autem notandum quod li « diliges » Deut. 6 non solum non est positum imperative aut sicut praeceptum, sed promissive aut etiam sicut praemium, fructus et « finis praecepti ». Ratio est, quia qui diligit proximum sicut se ipsum, Matth. 22, et tamquam se ipsum, Marci 12, id est tantum quantum se ipsum – hoc enim sonat tamquam: tantum quantum – omnia quae sunt proximi, sive in merito sive in praemio, tantum sunt sua, quantum si ipse in se ipso esset operatus merito aut possideret in praemio. Notavi de hoc diffuse et luculenter super illo Matt. 22 : « diliges proximum tuum » etc. et super illo : « omnia vestra sunt », 1 Cor. 3.

été dit : tu aimeras ». « Or, je vous dis : « aimez », c'est-à-dire à l'impératif. Or, non seulement Deutéronome 6[5] n'est pas posé de manière impérative ou comme un commandement, mais à la manière d'une promesse ou aussi comme une récompense, le fruit et « la fin du commandement ». La raison en est que celui qui aime son prochain comme soi-même (Matthieu 22[39]), <l'aime> aussi en tant que soi-même (Marc 12[31]), c'est-à-dire autant que soi-même – c'est cela en effet qu'on entend <dans> « en tant que » : autant ; tout ce qui est à son prochain, ou bien dans le mérite ou bien dans la récompense, est autant à lui que si c'était lui-même qui agissait en lui de manière méritante ou le possédait dans la récompense. J'ai traité de cela longuement et assez bien au sujet de ce <verset>, Matthieu 22[30] : « tu aimeras ton prochain » etc. et au sujet de celui-ci : « toutes les choses qui sont vôtres », de la première épître aux Corinthiens [3,22].

## 9.6. Lex amoris – II<sup>56</sup>

### §541

Augustinus in Glossa : « Mandatum novum dicit, non quod hoc non sit in antiqua lege: « diliges proximum tuum sicut te ipsum » et non ut antiqui sancti non sic dilexerunt, sed quia dilectio de veteri facit novum hominem quocumque tempore, quod tamen non facit dilectio quod est naturali necessitudine, ut inter coniuges, patres et filios et huiusmodi. » et infra : « ideo determinat *sicut dilexi vos* : ea dilectione diligite, ut sitis filii dei, fratres unico filio, quae dilectio facit mori saeculo. » Hucusque Augustinus.

Ex quibus verbis Augustini patet primo praeceptum caritatis esse novum, quia facit de veteri novum hominem, fuisse tamen in veteri lege scriptum et in sanctis illius temporis observatum. Posset tamen dici in veteri lege non fuisse imperatum, sed potius consultum, promissum et optatum; non enim dictum est « dilige », sed « diliges ». Ratio est, quia dilectio sive amor est novae legis, timos veteris.

Augustin, dans la Glose : « Il dit : « je vous donne un nouveau commandement » – non que cela ne soit <déjà contenu> dans la loi antique : « tu aimeras ton prochain comme toi-même » – et non comme si les saints antiques ne s'étaient pas aimés de cette manière ; plutôt il <faut l'entendre comme affirmant> que l'amour, du vieil homme, fait un homme nouveau en quelque temps que ce soit, ce que, en revanche, ne fait pas l'amour qui procède de la nécessité naturelle, comme <celui existant> entre époux, entre les pères et les fils, et autres de ce type. » Et plus bas : « En effet, il précise « comme je vous ai aimés » : aimez de cet amour, de telle sorte que vous soyez fils de Dieu, frères du fils unique – lequel amour fait mourir au siècle. » Jusqu'ici, c'est Augustin.

De ces paroles d'Augustin, il ressort premièrement que le précepte de charité est nouveau<sup>57</sup>, puisqu'il fait du vieil homme un nouvel homme; il avait cependant été observé dans l'Écriture de l'ancienne loi et par les saints de cette époque. Or, on peut dire que <ce précepte>, dans l'ancienne loi, n'était pas un commandement mais plutôt un conseil, une promesse et un choix; en effet, il n'a pas été dit : « aime », mais « tu aimeras ». La raison en est que la dilection ou l'amour est le propre de la nouvelle loi, tandis que la crainte est celui de l'ancienne.

<sup>56</sup> *Expositio sancti Evangelii secundum Iohannem* c.13 Auct. II v.34 : *Mandatum novum do vobis, ut diligatis invicem, sicut dilexi vos* (LW III, pp.472-475)

<sup>57</sup> Pour Eckhart, « nouveau » doit être entendu comme synonyme d'atemporel. De fait, l'arrière-plan conceptuel ici est, nous semble-t-il, celui de la physique aristotélicienne et celui de l'Écclésiaste : « Ista duo in nobis, scilicet sensitivum et rationale, sunt homo vetus, exterior et terrenus, qui corrumpitur, temporalis enim est ; « tempus autem vetus facit », ut ait Philosophus, et « nihil sub sole novum », Eccl. 10. Propter quod et vetus testamentum promittit temporalia et corruptibilia. Et ipsi succedit lex nova, quae non corrumpitur, nec ipsi succedet alia. Promittit non quae videntur et temporalia sunt, sed aeterna et invisibilia [...] Rationale vero sive ratio est homo novus, interior, caelestis, qui non corrumpitur, sed « renovatur de die in diem », Cor. 4; et ideo necessario iste homo aeternus est et supra solem est, divinus est [...] » (*In Ex.* §224, LW II, pp.186-187) Ce qui n'est pas nouveau est ce qui vieillit, ce qui est soumis au temps ; ce qui ne connaît pas cette soumission à la temporalité et au mouvement demeure toujours nouveau, toujours renouvelé.

## §542

Praeterea secundo : quia lex vetus erat de temporalibus, promittebat temporalia quae sub sole sunt. Dicitur autem Eccl. 1: « Nihil sub sole novum », et secundum philosophum tempus vetus facit. Notavi de hoc prius capitulo primo super illo : « Lex per Moysen data est », etc.

Tertio videtur innui quod dilectione naturali non diligit quis plus deum quam se ipsum, quod usque hodie multi tenent; alii vero tenent oppositum in conclusione quidem, sed mediis inconvenientibus, probantes creaturam plus deum diligere naturaliter quam se ipsam, pro tanto quia suum esse dependet a deo ut a principio et ut a fine. Sed si hoc doctum bene inspicitur, probat oppositum positi. Nam etsi creatura propter hoc deum diligit plus quam se ipsam, quia suum esse dependet ab illo, iam diligit deum propter se ipsam, non deum propter deum.

De plus, deuxièmement, parce que l'ancienne loi était celle des choses temporelles, elle promettait des <récompenses> temporelles, qui sont sous le soleil. Or, il est dit en Ecclésiaste 1[,10] : « Rien, sous le soleil, <n'est> nouveau », et selon le philosophe, le temps rend vieux. J'ai parlé de cela précédemment, au premier chapitre, au sujet de ce <verset> : « La loi a été donnée par Moïse<sup>58</sup> », etc.

Troisièmement, il semble indiquer que par l'amour naturel, on n'aime pas Dieu plus que soi-même – ce que, jusqu'à aujourd'hui, plusieurs défendent. D'autres, cependant, défendent l'opposé, dans leur conclusion, du moins, mais par le biais <de prémisses> qui ne conviennent pas <à cette conclusion>, démontrant que la créature aime Dieu plus qu'elle-même par nature dans la mesure où son être dépend de Dieu comme de son principe et de sa fin. Mais si l'on examine bien cette affirmation, cela démontre l'opposé de <la conclusion> posée. En effet, même si la créature aime Dieu plus qu'elle-même, pour cette raison que son être dépend de lui, alors elle aime Dieu en raison d'elle-même et <n'aime> pas Dieu en raison de Dieu<sup>59</sup>.

## §543

Dicendum ergo breviter quod creatura omnis naturaliter plus diligit deum quam se ipsam, quin immo nec se nec quicquam diligit nisi propter deum. Ratio est, quia esse est, et ipsum solum, quod ab omnibus appetitur, ut ait

Il faut donc dire brièvement que toute créature, naturellement, aime Dieu plus qu'elle-même : en effet, elle ne s'aime ni n'aime quoi que ce soit, sinon en raison de Dieu. La raison en est qu'il est l'être, et lui seul <est l'être>, qui est

<sup>58</sup> *In Ioh.* §184-186, *LW* III, pp.153-156; notamment §186: « Ex his patet quod etiam in natura omnia, quae imperfectionis sunt, fieri puta, alterari, mutari, tempus, corporale, divisio, corruptio, numerus, multum sive multitudo et huiusmodi, ad Moysen pertinent et ad vetus testamentum – « tempus enim vetus facit », ut ait Philosophus – nondum ad Christum, ad filium, ad veritatem pertinent [...] puta esse, generatio, immutabilitas, aeternitas, spiritus, simplicitas, incorruptio, infinitas, unum sive unitas. Idem autem iudicium est de actibus praecedentibus formam substantialem in materia et actibus formam ipsam sequentibus in rebus naturalibus; iterum et de actibus virtutem praecedentibus et actibus habitum virtutis subsequentibus in moralibus; illi enim sunt graves tristes, poenosi, onerosi, laboriosi, isti autem, utpote perfecti, ad Christum, filium, gratiam et veritatem pertinentes sunt leves, hilares, gaudiosi, faciles, quieti, suaves et deliciosi. Sic ergo dei sapientia carnem assumendo se nostrum redemptorem exhibere voluit, ut se meminere nostrum instructorem in rebus divinis, naturalibus et moralibus. » (pp.155-156)

<sup>59</sup> Cet argument s'inscrit dans la conception eckhartienne plus générale qui fait du Dieu créateur le Seigneur plutôt que le Père de la création; la figure du Seigneur, en tant qu'elle fait de Dieu la cause efficiente et finale de la création, doit être dépassée dans un mouvement abstraitif qui doit mener la créature jusqu'au cœur même de la divinité.

Avicenna VIII *Metaphysicae* suae c.6. Odit autem non esse in omni quod odit. Esse autem deus est et ab ipso solo est. Amando ergo se ipsam amat deum et se ipsam odit; esse enim est a deo, a se ipsa non esse sive nihil, secundum illud : « Abneget se ipsum et sequatur me », Matth. 16.

désiré par toutes choses<sup>60</sup>, comme le dit Avicenne au livre VIII,6 de sa *Métaphysique*. Or, <la créature> déteste le non être. Mais l'être est Dieu et de Dieu lui-même seulement. Ainsi, en s'aimant elle-même, <la créature> aime Dieu et se déteste; en effet, l'être est de Dieu et d'elle-même <la créature> est non être ou néant<sup>61</sup>, selon ce passage : « Qu'il renonce à lui-même et qu'il me suive », Matthieu 16[24].

#### §544

Luxta quod notandum ad praesens breviter quod gratia naturam non mutat, sed perficit, eo quod, sicut dictum est, natura omnis creaturae est non se amare, sed odisse se ipsam in se ipsa, amare autem in se ipsa deum et se ipsam in deo; et sic est utrobique amatum unum et amor unus. Hinc est quod sicut ait Augustinus : radix omnis mali est amor sui, radix autem omnis boni est amor dei. Nec obstat quod Eph. 5 dicitur : « Nemo unquam carnem suam odio habuit, sed nutrit et fovet eam ». Et Philosophus IX *Ethicorum* dicit quod : « Amicabilia ad alterum venit ex amicabilis ad se ipsum. » Eccli. 22 dicitur : « Omne animal diligit simile sibi. » Quod « simile sibi » magis et prius se. Sed qui diligit, qui se diligit, nisi se esse et se conservare in esse? Diligendo se diligit suum esse. Ex supra dictis patet quod

En lien avec quoi il faut à présent noter brièvement que la grâce ne change pas la nature mais l'achève, en raison de ce que, comme il a été dit, la nature de toute créature est non pas de s'aimer <elle-même>, mais de se haïr soi-même et en soi-même; d'aimer Dieu en soi-même et soi-même en Dieu. Et ainsi de part et d'autre l'aimé est un et l'amour est un. C'est pourquoi, comme le dit Augustin, la racine de tout mal est l'amour de soi, tandis que la racine de tout bien est l'amour de Dieu. <À cela> ne s'oppose pas ce qui est dit dans l'Épître aux Éphésiens 5[29] : « Personne jamais n'a tenu en dégoût sa <propre> chair; <chacun> la nourrit et l'entretient ». Et le Philosophe, au livre IX des *Éthiques*, dit que : « <Les rapports> amicaux à l'autre proviennent des <rapports> amicaux à soi-même<sup>62</sup> ». En

<sup>60</sup> In *Eccli.* §42-44: « Notandum quod esuries et sitis proprie est desiderium, appetitus et potentia naturalis ad actum. Unde omne desiderium, appetitus et potentia, quae sunt ad aliquod finitum, non semper esuriunt nec semper sitiunt; sed adepto termino edunt et bibunt et nequaquam amodo sitiunt et esuriunt. Sic enim adepta perfecte forma ignis finem habet calor formam consequens. Luxta quod Ioh. 16 dicitur: « petite, ut gaudium vestrum plenum sit ». In his autem, quorum terminus est infinitus, e converso se habet. Talis, enim, semper edunt et semper esuriunt, et ardentius et avidius quo plus edunt [...] Deus autem cum sit veritas et bonitas infinita et esse infinitum, omnia, quae sunt, quae vera sunt, quae bona sunt, ipsum edunt et ipsum esuriunt: edunt, quia sunt, quia vera sunt, quia bona sunt; esuriunt, quia ipse infinitus est [...] Secundo notandum quod illud quod sititur, esuritur, quaeritur et appetitur ab omnibus est esse, tam in natura quam in arte. Ad hoc enim et propter hoc laborat ars et natura quod effectus sit et esse habeat. Sine esse enim non plus valet totum universum quam musca, nec plus sol quam carbo, nec sapientia plus quam ignorantia. Et hoc est quod dicit Avicenna VIII *Metaphysicae* c.6 : « id quod desiderat omnis res est esse et perfectio esse, in quantum est esse. » » (*LW* II, pp.270-273)

<sup>61</sup> La créature est en elle-même un non-être puisqu'elle n'est rien sans Dieu, sans son acte créateur et sans son être qui la maintient dans l'existence à chaque instant. Pour Eckhart, il est même blasphématoire d'insinuer que la créature puisse être quoi que ce soit par elle-même, indépendamment de Dieu, *esse absolute* qui seul peut la faire être : « Decimus tertius sic dicit : « omnes creaturae sunt nihil in se ipsis. » Hoc negare est ignorare deum et blasphemare ; si quominus, deus non esset creator nec creatura esset creata. Creatio enim est ex nihilo, non sic factio. Ioh. 1 dicitur : « omnia per ipsum facta sunt, et sine ipso factum est nihil. » » (*Proc. Col.* II §27-28, *LW* V, p.324)

<sup>62</sup> *ÉN* IX,4 1166a1



dicitur : *mandatum novum do vobis*. Quod autem sequitur: *ut diligatis invicem* exponitur infra quinto decimo capitulo super illo: « Hoc est praeceptum meum, ut diligatis invicem, sicut dilexi vos. »

Ecclésiastique [13,19] : « Tout animal aime son semblable [et de même tout homme aime son prochain] ». Si cela « lui est semblable », <alors il l'aime> davantage et avant soi-même. Mais qui aime, qui s'aime, sans être et se conserver dans l'être? Celui qui s'aime lui-même aime son être. De ce qui a été dit plus haut, apparaît clairement ce qui est dit : *Je vous donne un nouveau commandement*. Or, ce qui suit : « Que vous vous aimiez les uns les autres » sera exposé plus bas, au chapitre quinze, au sujet de ce verset : « Cela est mon commandement, que vous vous aimiez les uns les autres comme je vous ai aimés ».

## 9.7. Lex amoris – III<sup>63</sup>

### §624

Quaerit hic Gregorius in Glossa Thomae : quid est quod Christus de praecepto dilectionis dicit hoc esse suum praeceptum, tamquam alia praecepta ad fidem, spem et ad mores pertinentia non sint sua? Et respondet quod ratio huius est, quia in hoc praecepto omnia alia includuntur. In hoc enim praecepto « universa lex pendet et prophetae », et « plenitudo<sup>64</sup> legis est dilectio », Rom. 13. Et Augustinus hic respondet quod ratio est, quia « ubi caritas est, nihil est quod deesse possit, et ubi caritas non est, nihil est quod prodesse possit. »

Grégoire s'interroge ici, dans la Glose de Thomas : qu'est-ce donc, que le Christ dise que le précepte d'amour est son précepte, comme si les autres préceptes, relatifs à la foi, à l'espoir et aux mœurs, n'étaient pas siens? Et il répond que la raison en est que dans ce précepte, tous les autres sont inclus. En effet, dans ce précepte « est suspendue toute la loi et les prophètes », et « la plénitude de la loi est l'amour », selon Romains 13[,10]. Et Augustin répond ici que la raison en est que « là où est la charité, il n'y a rien qui puisse faire défaut, et là où la charité n'est pas, il n'y a rien qui puisse être utile. »

### §625

Hoc praemisso notandum quod, licet hoc quod de praecepto dilectionis hic dicitur potest exponi ex dictis supra, tamen quantum ad hoc additur : *sicut dilexi vos* ex Augustino dupliciter exponitur : primo sic, ut sicut ego pro vobis animam meam pono, sic et vos pro fratribus ponatis animas vestras, secundum hoc quod Ioh. 3 habetur. Secundo sic : dilexit Christus, ut deum habere possimus cum Christo. « Ad hoc ergo et nos invicem diligamus, ut discernamus dilectionem nostram a ceteris, qui non ad hoc se invicem diligunt, qui nec diligunt. Qui autem se diligunt propter habendum deum, ipsi se diligunt ». « Non est haec dilectio in omnibus hominibus; pauci se propterea diligunt, « ut sit deus » « omnia in omnibus » ». Verba sunt Augustini.

Cela ayant été posé, il faut savoir que, bien que ce qui a été dit ici du précepte d'amour peut être exposé à partir de ce qui a été dit plus haut, quant à cela, cependant, qui est ajouté : *comme je vous ai aimé*, on explique doublement à partir d'Augustin. Premièrement ainsi, de telle sorte que, comme je pose mon âme pour vous, de même, vous aussi, devez tenir vos âmes pour frères les uns des autres, selon ce verset de Jean 3[,16]. Deuxièmement ainsi : le Christ nous a aimés, de sorte que nous puissions avoir Dieu avec le Christ. « C'est donc aussi pour cela que nous nous aimons les uns les autres, de telle sorte que nous distinguions notre amour des autres, qui ne s'aiment pas pour cela les uns les autres, et qui n'aiment pas. Or, ceux qui s'aiment pour acquérir Dieu s'aiment eux-mêmes. » « Cet amour n'est pas en tous les hommes; peu s'aiment pour cela, « qu'ils soient Dieu » « toutes choses en toutes choses ». » Ces paroles sont celles d'Augustin.

<sup>63</sup> *Expositio sancti Evangelii secundum Iohannem* c.15 Auct. I v.12 *Hoc est praeceptum meum, ut diligatis invicem* (LW III, pp.543-549)

<sup>64</sup> L'emploi, ici, de *plenitudo* doit nous rappeler son utilisation dans la citation de l'Épître aux Galates 4,4, dans les commentaires de Jn 2,1 et 8,35. À même titre que le Fils vient dans la plénitude du temps, l'amour est la plénitude de la loi, sa saturation : ce qui, constituant sa fin et sa perfection, lui échappe.

### §626

Potest etiam *li sicut dilexi vos* et aliter exponi multis modis : primo sic, quia deus amat nos sine passione afficiente sive immutante, sicut etiam in nobis irascitur sine passione irae. Secundo, quia nos deus diligit propter nostram utilitatem, non ad suum.

*Le comme je vous ai aimés* peut aussi être exposé de plusieurs autres manières. Premièrement ainsi : que Dieu nous aime sans passion l'affectant ou le mouvant, de même, aussi qu'il s'irrite de nous sans <être affecté> par la passion de l'ire. Deuxièmement, que Dieu nous aime pour notre utilité, non pour la sienne.

### §627

Tertio, quia solum in bonis et ad bonum, in licitis, non in illicitis. Ostendit Tullius quia amicorum est idem velle et nolle, nec oportet « in rebus licitis » addere. Nam in illicitis non est amicitia nec in malos; nam, ut ipse narrat, quidem petebat ab alio quem amicam reputabat rem illicitam, quo negante ait: « quid mihi tua amicitia, si rem qua peto non facis? » Et ille: « quid », inquit, « mihi tua, si propter te illicitum me facere oportet? »

Quarto, quia nos diligit sicut se ipsum, eodem amore quo se ipsum et in se ipso. Sic ergo et nos diligamus proximum in deum et deum in proximum. Nam ubi unum propter alterum, utrobique unum et duo in uno, iam non duo, sed unum; et sic iam non solum proximum diligimus « sicut » nos ipsos, sicut habent Matthaeus et Lucas, sed « tamquam » nos ipsos, ut habet Marcus, et illa littera Augustinus frequenter utitur; est autem « tamquam » dictum quasi « tantum quantum ».

Troisièmement, que c'est seulement dans les bonnes choses et pour le bien, dans les choses autorisées et non dans celles qui ne le sont pas. Tullius montre que la volonté et le rejet des amis est identique et qu'il n'est pas nécessaire d'ajouter « dans les choses licites ». En effet, dans les choses illicites, il n'y a pas d'amitié – ni dans les choses mauvaises; en effet, comme il le raconte, quelqu'un demandait à un autre qu'il disait être son ami une chose illicite; celui-ci la lui refusant, il dit : « qu'est pour moi ton amitié, si tu ne fais pas la chose que je te demande? » Et l'autre : « qu'est », dit-il, « pour moi la tienne, si à cause de toi il me faut faire des choses illicites? »

Quatrièmement parce qu'il nous aime comme il s'aime lui-même, du même amour par lequel il s'aime lui-même et en soi-même. Ainsi, nous aussi aimons notre prochain en Dieu et Dieu dans notre prochain. En effet, là où l'un <est> en raison de l'autre, l'un et l'autre sont un et deux en un – là <il y a> non pas deux mais un; et ainsi, là, nous n'aimons pas seulement le prochain « comme » nous-même – comme le disent Matthieu et Luc – mais « aussi bien » que nous-même, comme le dit Marc, et Augustin emploie fréquemment ces mots; or, « aussi bien » signifie « autant ».

### §628

Quinto, ut diligamus invicem propter deum; sic enim deus diligit et operatur omnia propter semet ipsum, Is. 43 : « ego sum » « qui deleo iniquitates tuas propter me »; Dan. 10 : « propter temet ipsum inclina, deus meus, aurem

Cinquièmement, pour que nous nous aimions les uns les autres en raison de Dieu; en effet, Dieu aime et opère ainsi toutes choses en raison de lui-même selon Ésaïe 43[,25] : « je suis » « celui qui détruit tes iniquités pour moi-même » ; Daniel [9,17-18] : « incline pour toi-même,

tuam et exaudi »; Prov. 16 : « universa propter semet ipsum operatus est deus. »

Sexto : deus diligit omnes et omnia « pari affectu, dispari effectu », aliter providet parvulo infirmo et parvulo sano, aliter infanti et aliter adulto.

mon Dieu, ton oreille, et écoute » ; Proverbes 16[,4] : « Dieu a opéré toutes choses pour lui-même. »

Sixièmement : Dieu aime chacun et toutes choses « d'une affection égale, mais <en vue> d'un effet inégal »; <en effet>, il pourvoit autrement au petit malade et au petit en santé, autrement à l'enfant et autrement à l'adulte.

### §629

Septimo : deus nos diligit amore qui est spiritus sanctus, ergo et diligamus nos invicem amore spirituali, non carnali, sancto, non terreno. Sanctum enim sine terra est : sanctus « *agynos* », « *gyos* », terra, « geometria », mensuratio terrae.

Octavo : « deus prius dilexit nos », Ioh. 4 : « dilexit », « cum adhuc inimici essemus », Rom. 5. Signanter ait *invicem*, ut scilicet quilibet quemlibet diligit, ac si ille esset ipse et ipse esset ille. Et notandum quod qui sic diligit alium quemlibet, solus vere et se diligit et illum et nemo alius; amat enim se in deo et illum in deo et deum in se et in illo, unum in utroque et in omnibus. Qui secus, nec deum vere diligit nec se vere nec aliquem vere diligit.

Septièmement : Dieu nous aime d'un amour qui est l'Esprit Saint, donc nous aussi, nous nous aimons les uns les autres d'un amour spirituel et non charnel, saint et non terrestre. « Saint » en effet signifie « sans terre » : *agynos* <se compose de> *gyos*, la terre (« géométrie », la mesure de la terre).

Huitièmement : « Dieu nous a aimés en premier », selon [1] Jean 4[,19] : « a aimé » « lorsque nous étions encore ennemis », Romains 5[,10]. Il dit clairement *les uns les autres*, c'est-à-dire de sorte que quiconque aime quiconque, comme si celui-là était lui et qu'il était celui-là. Et il faut savoir que celui qui aime ainsi quelque autre – lui seul et personne d'autre, s'aime réellement ainsi que l'autre; en effet, il s'aime en Dieu et l'autre en Dieu et Dieu en lui et l'autre, un dans l'un et l'autre, et en toutes choses. Celui qui fait autrement n'aime véritablement ni Dieu ni ne s'aime véritablement soi[-même] ni n'aime véritablement qui que ce soit<sup>65</sup>.

### §630

Nono sic : Augustinus *De domo disciplinae* : « proximi dicuntur pater et filius, socer et gener. Nihil tam proximum quam homo et homo. » Et *De vera religione* docens, quomodo quis amare deberet invicem et sicut se ipsum alios, dicit : qui matrem, patrem, fratrem, sororem et huiusmodi coniunctos sibi amat, non ipsos diligit sicut se ipsum; nemo enim sibi ipsi pater est; sic de matre, fratre, sorore et aliis

Neuvièmement ainsi : Augustin, dans *La discipline chrétienne* : « sont appelés « prochains » le père et le fils, le beau-père et le beau-fils. En effet rien n'est plus prochain qu'un homme et <un autre> homme. » Et *La vraie religion*, nous enseignant de quelle manière on doit s'aimer les uns les autres et les autres comme soi-même, dit : « qui aime sa mère, son père, son frère, sa sœur et les autres

<sup>65</sup> L'amour paraît ici incontestablement lié à l'égalité, c'est-à-dire l'indistinction. Le vrai amour place toutes choses sur un pied d'égalité, les trouvant et les aimant toutes en Dieu, par-delà les distinctions qui n'existent que dans la négation de la totalité qu'est l'être divin, *negatio negationis*.

coniunctis sibi. Qui ergo aliquid in alio diligit praeter id quod homo est, quod ad imaginem dei est, non diligit illum, ut diligendus est, nec implet quod hic dicitur : *diligatis invicem*. Ex praemissis concludit Augustinus *De vera religione* quod talis qui sic « diligit proximum tamquam se ipsum, non invidet ei, quia nec sibi ipsis »; item : « praestat ei quod potest, quia et sibi ipsi », item : « non eo indiget, quia nec se ipso, tantum deo diliget, cui adhaerendo beatus est. » Verba Augustini.

de ce type qui lui sont liés, n'aime pas ceux-ci comme lui-même; en effet, personne n'est à soi-même son <propre> père; <et il en va> ainsi de la mère, du frère, de la sœur et des autres qui lui sont liés. Celui, donc, qui aime en l'autre quelque chose d'autre que le fait qu'il est homme, qu'il est d'après l'image de Dieu, ne l'aime pas comme il doit être aimé et ne remplit pas ce qui est dit ici :  *aimez-vous les uns les autres*. De ce qui a été dit, Augustin conclut dans *La vraie religion*, qu'un tel homme, qui « aime son prochain autant que soi-même ne l'envie pas, puisqu'il ne s'envie pas lui-même non plus »; de plus : « il pourvoit à ce à quoi il peut pourvoir, parce qu'il <se pourvoit> aussi à soi-même »; « il n'a pas besoin de lui, parce qu'il n'a pas non plus <besoin> de soi-même; il aime seulement Dieu, auquel, adhérant, il est béat. » Paroles d'Augustin.

### §631

Sed certe posset dici quod nec deo indiget sicut nec se ipso; nihil enim eo eget quod habet in se. Eo enim indigemus proprie quod caremus nec habemus; patet etiam quod talis ditissimus est, quia omnes diligit tamquam se ipsum; omnia enim tam in merito quam in praemio habet qui omnes amat et habet, tamquam se ipsum habet et amat, praesertim quia bonum ut bonum habetur amando, nec habetur aliter nisi amando ; sic enim visibile ut visibile habetur nec aliter nisi videndo.

Mais il peut certainement être dit qu'il n'a pas non plus besoin de Dieu, comme il n'a pas non plus besoin de soi-même; en effet, rien n'a besoin de ce qu'il a en soi. En effet, nous avons besoin, à proprement parler, de ce qui nous manque et que nous n'avons pas<sup>66</sup> ; il ressort aussi qu'un tel <homme> est le plus riche <des hommes>, parce qu'il aime toutes choses autant que soi-même; en effet, il possède toutes choses autant dans le mérite que dans la récompense, celui qui aime et possède toutes choses autant qu'il s'aime et se possède lui-même, principalement parce qu'on acquiert le bien en tant que bien en aimant, et on ne l'acquiert pas autrement qu'en aimant; ainsi, en effet, le visible, en tant que visible n'est pas acquis autrement que dans <l'acte> de voir.

<sup>66</sup> Le besoin de Dieu suppose une extériorité de celui-ci eu égard à l'homme qui a besoin de lui. Pour Eckhart, trouver Dieu en soi, c'est trouver en soi sa *sufficiencia*, c'est une forme d'autarcie. À cet égard, la *lex amoris* annihile tout désir de Dieu en ce sens qu'elle nous introduit en Dieu lui-même et abolit entre lui et nous quelque distinction essentielle que ce soit, anéantissant de ce fait quelque besoin que nous pourrions ressentir de Dieu conçu comme Seigneur. À même titre que je ne peux « avoir besoin de moi-même » plus que d'un autre si j'aime l'autre comme moi-même, je ne peux non plus avoir besoin de Dieu comme de quelque chose que je ne possèderais – ne serais – pas déjà.

## §632

Adhuc autem notandum quod Christus ait hoc suum esse praeceptum, ut diligamus invicem; nam ut dictum est supra in illo : « mandatum novum do vobis » c.13, veteris legis praeceptum est timor, novae autem legis praeceptus est amor. Adhuc autem timor praeceptum est domini ad servum, amor vero patris ad filium, supra tertio et quinto. Pater amat filium, unde et filius, ut saepe dictum est, a *philos* quod idem est quod amor dicitur. Et hoc est quod hic filius dicit : hoc esse praeceptum suum, ut diligamus invicem; ait enim : *hoc est praeceptum meum, ut diligatis invicem*, et hoc quod infra decimo sexto dicitur : « mulier cum parit, tristitiam habet », « cum autem peperit », « non meminit pressurae », « quia natus est homo ». Nativitas est filii de quo nascituro lex vetus loquitur; de ipso autem iam nato gaudet lex nova. Sic enim in natura videmus : cum forma parturitur et in esse producitur, fit hoc cum murmure et rebellione passivi, sed et virtus cum labore et tristitia discitur; cum autem forma inducta fuerit et virtus acquisita, nata vel genita, iam « non meminit pressurae » nec tristitiae, sed gaudet de bono cuius est amor. Et hoc est manifeste quod Sap. 7 dicitur : « venerunt » « mihi omnia bona pariter cum illa » et post ibidem : « omnium bonorum mater est ». Sensus est quod omnia, etiam quae tristitia fuerunt, bona fiunt et dulcia adepta forma et virtute. Et hoc est quod hic infra decimo sexto dicitur : « tristitia vestra vertetur in gaudium » et Sap. 8 : « non habet amaritudinem conversatio illius. »

De plus, il faut savoir que le Christ dit que cela est son précepte, que nous nous aimions les uns les autres; en effet, comme il a été dit plus haut au sujet de ce verset du chapitre 13 : « je vous donne un nouveau commandement », le commandement de l’Ancienne Loi est la crainte, tandis que le commandement de la Nouvelle Loi est l’amour. Or, la crainte est le commandement du seigneur à l’endroit du serviteur, tandis que l’amour est celui du père à l’endroit du fils, <comme nous l’avons dit> plus haut au troisième et au cinquième chapitre. Le père aime le fils comme il a souvent été dit, et c’est pourquoi, aussi, « fils », comme il a souvent été dit, dérive de *philos*, qui est la même chose que *amor*. Et c’est pour cela que le Fils dit ici que cela est son précepte, que nous nous aimions les uns les autres; en effet, il dit : *cela est mon précepte, que vous vous aimiez les uns les autres*; et ce qui est dit plus bas, au chapitre 16[21] : « la femme, lorsqu’elle accouche, ressent de la tristesse, mais lorsqu’elle a accouché, elle ne se souvient plus de la douleur parce que l’homme est né ». La nativité est celle du fils, duquel, <en tant qu’il est> encore à naître, parle l’Ancienne Loi; or, c’est de lui <en tant qu’il est> déjà né, que se réjouit la Nouvelle Loi. En effet, c’est ainsi que l’on voit dans la nature : lorsque la forme est engendrée et produite dans l’être, cela se fait avec murmure et rébellion <de la part> du passif, et la vertu est apprise avec peine et tristesse. Or, lorsque la forme a été induite et la vertu acquise, née ou générée, alors « <on> ne se souvient pas de la douleur » ni de la tristesse, mais <on> se réjouit du bien dont il y a amour. Et c’est ce qui est dit de manière manifeste en Sagesse 7[11] : « toutes les bonnes choses vinrent à moi pareillement avec elle » et après au même chapitre [7,12] : « elle est la mère de tous les biens ». Le sens est que toutes choses, même celles qui sont tristes, deviennent bonnes et douces une fois acquise la forme et la vertu. Et c’est cela qui est dit ici, plus bas, au chapitre 16[20] : « votre tristesse sera transformée en

joie » et en Sagesse 8[16] : « sa société n'a pas d'amertume ».

## 9.8. Être et devenir<sup>67</sup>

### §409

Nota, non ait: vis sanus esse? Esse enim generaliter omnes volunt, omnes appetunt, quin immo ipsum est quod in omnibus et ab omnibus appetitur, propter quod solum appetuntur omnia. Et hoc est quod Avicenna dicit VIII *Metaphysicae* c.6 quasi in principio: « id quod desiderat omnis res, est esse et perfectio esse in quantum est esse; privatio vero, in quantum est privatio, non desideratur nisi in quantum eam sequitur esse et perfectio. Id igitur quod vere desideratur est esse. » Hucusque verba Avicennae. Fieri autem, utpote condivisum contra esse, molestum est ex sui natura, et universaliter privatio sive negatio cuiuscumque esse. In omni enim negatione aliquod esse negatur. Hinc est quod generatio, cuius terminus est esse, non est motus, sed est in instanti sine tempore; alteratio vero, utpote generatione et esse praecedens, est in tempore cum murmure et quadam rebellione passivi et activi, secundum illud infra sexto decimo: « mulier cum parit, tristitiam habet »; « cum autem peperit, iam non meminit pressurae ». De hoc satis dictum est super illo: « quomodo homo potest nasci <cum sit senex?> », etc.

Note qu'il ne dit pas: « Tu veux être sain? » En effet, tous, de manière générale, veulent l'être, tous le désirent; en effet, il est ce qui, en toutes choses et par toutes choses, est désiré, c'est pourquoi <c'est> lui seul <que> désirent toutes choses. Et c'est cela que dit Avicenne au livre VIII, chapitre 6 de sa *Métaphysique*, comme au commencement: « ce que désire toute chose, c'est l'être et la perfection de l'être en tant qu'elle est l'être; la privation, en revanche, en tant qu'elle est privation, n'est pas désirée sinon en tant qu'elle est la conséquence de l'être et de la perfection. Ainsi, ce qui est véritablement désiré est l'être. » Jusqu'ici ce sont les paroles d'Avicenne. Or, le devenir, en tant qu'il est opposé à l'être, est pénible de par sa nature même et <est> universellement la privation ou la négation de quelque être. En effet, dans toute négation quelque être est nié. C'est pourquoi la génération, dont le terme est l'être, n'est pas un mouvement<sup>68</sup> mais se fait dans un instant sans temps, tandis que l'altération, en tant qu'elle précède la génération et l'être, se fait dans le temps, avec murmure et une certaine rébellion du passif [vis-à-vis<sup>69</sup>] de l'actif, selon ce verset plus bas, au seizième chapitre: « la femme, lorsqu'elle accouche, ressent de la tristesse »; « tandis que

<sup>67</sup> *Expositio sancti Evangelii secundum Iohannem* c.5 Auct. I v.6 *Vis sanus fieri?* (LW III, pp.347-348)

<sup>68</sup> S'il n'est pas explicitement cité, le principe aristotélicien *motus est actum imperfecti* semble ici certainement présumé. De fait, l'arrière-plan de la doctrine eckhaertienne de la *generatio*, en tant qu'elle ne définit pas celle-ci comme un mouvement, semble constitué au moins en partie 1. de ce principe définissant le mouvement par l'imperfection et la privation qui le rendent possible (ne se meut que ce qui se meut vers quelque chose; c'est pourquoi c'est de son *terminus ad quem* que tout mouvement tient son nom, selon *Phys.* V,1) et 2. des considérations de *Phys.* VII,3 pour lesquelles les relatifs (parmi lesquels il faut compter les « états de l'âme », habitus de vertu morale ou intellectuelle) ne peuvent être considérés comme des mouvements; la *generatio* intellectuelle eckhartienne, dans la mesure où elle se pense sur le double modèle du rapport Père-Fils et du rapport actif-passif, est certainement un relatif, marqué par la simultanéité et l'identité et ne pouvant de ce fait constituer un mouvement.

<sup>69</sup> Si l'édition critique du commentaire de Jean dit ici « passivi et activi », il nous semble plus naturel de lire ici, comme dans les autres passages où se trouvent la formulation « murmur et rebellio », l'idée d'une résistance du passif à l'actif (voir notamment plus haut *In Ioh.* §474-475). Qui plus est, le verset de Jn 16,21 ici cité pour soutenir l'argumentaire d'Eckhart appuie cette idée dans la mesure où il y est question de la souffrance ressentie par la *mulier* – principe passif – lorsqu'émerge le fils – nouvelle forme et donc principe actif, apparaissant au prix d'une certaine peine.



lorsqu'elle a accouché, alors elle ne se souvient pas de la douleur ». Il a été dit suffisamment à ce sujet au sujet de ce verset : « comment un comme peut-il être né <alors qu'il est vieux?> », etc.

## 9.9. Génération et souffrance<sup>70</sup>

### §668

Sub his verbis innuitur natura et proprietates alterationis et generationis rerum naturalium et similiter natura habituum virtualium et differentia actuum praecedentium et actuum subsequentium ipsos habitus. Sed de hoc satis dictum est in praecedentibus, specialiter in primo capitulo, ubi agitur de Iohanne praecursore et ipso Christo.

Hic tamen nunc advertendum quod operari ex tristitia signum est habitus virtutis nondum generati et quod nondum est homo natus filius dei. Aequalitas enim in divinis appropriatur filio, sicut patri unitas; Matth. 6: « Nolite fieri sicut hypocritae tristes », et Cor. 9: « Non ex tristitia aut ex necessitate, hilarem enim datorem diligit deus. » Et hoc est quod hic dicitur: « Non meminit pressurae propter gaudium, quia natus est homo. Maximus in Homelia super illo: « cum ieiunatis », etc., Matth. 6, sic ait: « si tristis et maestus es, quia ieiunas, nullam tibi apud deum gratiam

Dans ces paroles est suggérée la nature ainsi que les propriétés de l'altération et de la génération des choses naturelles; et, semblablement, la nature des habitus des vertus<sup>71</sup>, de même que la différence des actes précédant ces habitus et <de ceux> suivant <leur acquisition>. Mais de cela, on a suffisamment parlé dans ce qui a précédé, particulièrement au premier chapitre, où il est question de Jean <Baptiste> le précurseur et du Christ lui-même.

Ici, cependant, il faut savoir qu'agir par tristesse est le signe de ce que l'habitus n'a pas encore été engendré, que l'homme n'est pas encore né fils de Dieu. En effet, l'égalité, dans les réalités divines, est propre au Fils, comme l'unité l'est au Père; Matthieu 6[,16]: « Ne soyez pas tristes comme les hypocrites », et [2] Corinthiens 9[,7]: « Ce n'est pas celui qui donne par tristesse ou nécessité qu'aime Dieu, mais <celui qui donne de manière> joyeuse. »

<sup>70</sup> *Expositio sancti Evangelii secundum Iohannem* c.16 Auct. VI v.21 *Mulier cum parit tristitiam habet, cum autem peperit, iam non meminit pressurae propter gaudium, quia natus est homo* (LW III, pp.580-581). Ce passage est pour nous synonyme de Gen. 16, qui relate l'épisode de l'expulsion d'Agar et Ismaël par Sarah, épouse d'Abraham: ici, la servante est ce dont l'être, temporaire, est subordonné à la naissance du fils et ce qui est expulsé une fois le fils né. « Primum est quod alteratio et omnis motus generaliter sevit generationi – Agar enim ancilla est Sarae – et omnis motus et mutabilitas immobili et immutabili. « Ancilla enim a cilleo, quod est movere, dicitur » [...] Octavo sciendum quod dispositio, quae est necessitas, ad idem genus pertinet cum forma generanda [...] Sic dispositio ultima ad habitum virtutis non pertinet ad genus actuum praecedentium habitum, ut sunt dispositiones, sed pertinet ad ipsum genus habitus virtutis, quo iam non difficulter et ex tristitia, sed delectabiliter et hilariter, iam non servitute timoris, sed amore virtutis ut filii operamur. « Mulier » enim « cum parit, tristitiam habet. » « Cum autem peperit », « non meminit pressurae », Ioh. 16. Et hoc est quod hic dicitur: *peperitque* Agar, ancilla scilicet, *Abrae filium*, id est amorem. « Filius enim a philos, quod est amor, dicitur ». Sensitivum enim cum in nobis perfecte subiectum fuerit rationi, timor conversus in amorem, alteratio perduxerit ad generationem, perfectus est homo, quiescit tumultus omnis passio in anima, ut iam, etiam liceat peccare, non libeat et peccare nesciat. » (*In Gen.* §233, LW I, pp.374-378)

<sup>71</sup> L'épithète *virtualis* ici employé pour désigner les *habitus* de vertu doit être rapproché de l'adverbe *virtualiter* souvent utilisé par Eckhart pour désigner le mode d'être plus parfait qui est celui des étants en Dieu. *Virtualiter*, en effet, est souvent opposé par le Thuringien à *formaliter*, ce qui désigne le mode d'existence des essences et formes des choses créées. On se rappellera ici l'observation déjà faite (*supra* note 17) au sujet du syntagme *id quod est*, désignant à la fois l'être mondain d'une chose par opposition au *quo est* qui la fait être, et l'essence même de la chose, qui s'oppose à ses accidents et son être temporel. De même que le *id quod est* est selon une certaine acception déterminé et selon une certaine acception indéterminé, la forme est d'une part cet être déterminé qui confère l'être naturel à la créature (dans le cas de l'homme: l'âme en tant qu'elle exerce ses puissances et tourne leur opération vers la considération de la création); et d'autre part, parce qu'il existe, en Dieu, des versions pures des formes déterminées, elle est aussi cette pureté formelle (dans le cas de l'homme: l'essence de son âme, par laquelle il se confond avec l'être divin).

reserves, quia quamvis *opus* facias bonum,  
pravitate tamen degeneris animi  
operaris. » Praemissis concordat quod  
secundum Philosophum dicitur : signum  
generati habitus est delectatio operis.

Et c'est ce qui est dit ici : « Elle ne se souvient pas de la douleur en raison de sa joie, puisque l'homme est né. » Maxime le Confesseur, dans son Homélie, sur ce passage : « lorsque vous jeûnez », etc. (Matth. 6[,16]) dit ainsi : « Si tu es triste et affligé parce que tu jeûnes, tu n'accumules aucune grâce pour toi-même auprès de Dieu puisque, bien que tu fasses une bonne action, tu agis cependant dans la dépravation d'un esprit dégénéré. » Avec ce qui vient d'être dit s'accorde ce qui est dit selon le Philosophe : le signe de ce que l'habitus a été engendré est le plaisir pris dans l'action<sup>72</sup> <vertueuse>.

---

<sup>72</sup> *Supra* note 47.