

**“ESSE EST DEUS” ET “DEUS EST INTELLIGERE” –
LA DOUBLE MÉTAPHYSIQUE DE MAÎTRE ECKHART**

Daniel Fărcaș

« *Esse est deus* » and « *deus est intelligere* » — The Metaphysical Double of Meister Eckhart (Abstract)

Sistemul teologic eckhartian este polarizat de cele două definiții ale lui Dumnezeu, una formulată în termeni ontologici (*esse est deus*), și alta, în termeni noetici (*deus est intelligere*), deci meontologici (Dumnezeu este neant/dincolo de ființă). Temei al întregii sale ontologii, cea dintâi definiție (*esse est deus*), în care termenul privilegiat este *esse* (nu *deus!*), este înțeleasă de Meister Eckhart ca tautologie și deci ca propoziție coerentă și adevărată în ea însăși. Pentru că cele două concepte – cel de ființă (*esse*) și cel de Dumnezeu (*deus*) – sînt identice în intensiune, propoziția *esse est deus* este un avatar al argumentului ontologic din *Proslogion*-ul lui Anselm din Canterbury. În schimb, propoziția *deus est intelligere* corespunde unei argumentații cosmologice, care pornește dinspre creaturi către Creator. Așadar, cele două teze aparent contradictorii reprezintă două abordări metafizice diferite ale uneia și aceleiași probleme teoretice.

Key words: *deus*, *intelligere*, l'Être, théologie, Eckhart

Les écrits du Thuringien constituent un système philosophique asymétrique à cause d'un double aperçu des problèmes philosophiques (voire théologiques) en question. A la constance thématique de cette œuvre fascinante s'oppose de manière déconcertante une certaine *inconstance* des approches; aussi, cette pluralité méthodologique marque-t-elle fondamentalement l'ensemble de l'œuvre eckhartienne d'un bout à l'autre. Elle est évidente surtout au niveau de la différence terminologique entre les commentaires (*In Genesim*, *In Exodum*, *In Sapientiam*, *In Joannem* etc.) et les questions disputées (*Quaestiones parisienses*, I [*Utrum intelligere angeli ut dicit actionem, sit suum esse*] et II [*Utrum in deo sit idem esse et intelligere*])¹. La définition de Dieu diffère ainsi d'une catégorie de textes à l'autre. Dans les commentaires bibliques, Dieu est défini en tant qu'Être (même plus, l'Être est identifié avec Dieu: *esse est deus*), tandis que dans les *Questions* il est conçu invariablement comme intellect (*deus est intelligere*).

Certains exégètes de l'œuvre du Thuringien ont cru pouvoir expliquer cette ambiguïté par une lecture diachronique (c'est le cas de Raymond Klibansky, Galvano della Volpe, Martin Grabmann²). De nos jours, les lecteurs avisés préfèrent y voir non pas une

¹ Nous nous rapportons ici à l'ordre chronologique des deux premières *Questions parisiennes*, ordre proposé par Zénon Kaluza, contre celui indiqué par Bernhardt Geyer dans l'édition des *Lateinische Werke* (tome V) — Z. KALUZA, "Les questions parisiennes: caractère et datation", in *Maître Eckhart à Paris – une critique médiévale de l'ontothéologie*, Paris, PUF, 1984, p. 158.

² Cf. R. KLIBANSKY, "Commentariolum de Eckardi Magisterio", in *Opera latina*, Leipzig, 3, 1936; G. DELLA VOLPE, *Il misticismo speculativo di Maestro Eckhart nei suoi rapporti storici*, Bologne, 1930; M. GRABMANN, "Neuaufgefundene Pariser Quaestionen Meister Eckharts und ihre Stellung in seinem

inconséquence de Maître Eckhart, ni deux moments chronologiquement différents de l'évolution de la pensée de celui-ci, mais plutôt deux aspects différents du problème (voir surtout les interprétations de Vladimir Lossky, Ruedi Imbach, Emilie Zum Brunn et Alain de Libera)³.

Chez Eckhart, il y a une cohérence interne des thèses qui définissent Dieu tantôt comme être, tantôt comme intellect. Ce qui pourrait paraître une incohérence du système – à savoir le prétendu glissement de la théologie de l'être vers une théologie de l'au-delà de l'être (à savoir de l'intellection) – ne l'est plus pour un lecteur plus attentif de l'œuvre du Thuringien. En somme, Eckhart se sert en principe de la définition ontologique pour souligner l'ordre descendant, celui de la création du monde à partir de l'être-Dieu, de même que le moment de l'union mystique, qui fait participer l'homme anobli à l'Un divin et à la science de Dieu; il se sert de la définition noétique (des *Questions parisiennes*) pour indiquer l'ordre ascendant (l'intellect divin est la cause finale du retour de la créature en Dieu) et donc la science de l'homme (naturel). Il s'agit de la distinction que son maître direct, Albert le Grand, opère entre la méthode de composition (*modus compositivus* ou *factivus*) et la méthode résolutoire (*modus cognoscitivus* ou *resolutorius*, du retour). Selon le Docteur universel, seulement la dernière méthode est accessible à l'homme et peut définir la science de l'homme⁴. Chez un auteur mystique comme Eckhart, pour qui l'homme s'unit avec Dieu, les deux méthodes correspondent à deux types de métaphysique ou de théologie — l'une de l'ascension vers Dieu, l'autre de l'union effective avec Dieu. Ainsi, l'apparente inconséquence du Thuringien pourrait être expliquée en prêtant attention aux différents aspects de son discours, plus précisément à la double métaphysique (et donc à la double méthode théologique) qu'il met en place dans son œuvre. Pour cette raison, toute division de l'œuvre de Maître Eckhart en deux grands blocs de textes devient caduque, car les deux méthodes resurgissent çà et là ensemble dans les mêmes écrits⁵, comme il sera évident du §13 du *Prologue général à l'Œuvre tripartite* auquel nous faisons référence ci-dessous.

En ce qui concerne la définition ontologique de Dieu (*esse est deus*), elle est donnée et expliquée surtout dans les introductions à l'ensemble de son œuvre, à savoir la *Table des Prologues à l'Œuvre tripartite* (§1, 3), dans le *Prologue général à l'Œuvre tripartite* (§§11, 12, 13, 20) et le *Prologue à l'Œuvre des propositions* (§§1, 5, 14, 15, 25)⁶ (cette identification

geistigen Entwicklungsgänge", *Abhandlungen der Bayerischen Akademie der Wissenschaften, Philosoph.-philolol. und hist. Klasse, Munich*, 32 (7)/1927.

³ Cf. par exemple V. LOSSKY, *Théologie négative et connaissance de Dieu chez Maître Eckhart*, Paris, Vrin, 1960, pp. 210-212; R. IMBACH, "Deus est intelligere. Das Verhältnis von Sein und Denken in seiner Bedeutung für das Gottesverständnis bei Thomas von Aquin in den Pariser Quaestiones Meister Eckharts", in *Studia Friburgensia*, Fribourg, N.F. 53/1976; E. ZUM BRUNN et A. de LIBÉRA, *Métaphysique du Verbe et théologie négative*, Paris, Beauchesne, 1984, pp. 157-212.

⁴ Cf. ALBERT LE GRAND, *Super Dionysium De divinis nominibus*, I, 2, 66-76, p. 2 et 1-15, p. 3, Westphalie, éd. Paul Simon, 1972.

⁵ L'exemple le plus suggestif est peut-être l'*Expositio S. Evangelii secundum Joannem*, §44, pp. 96-99 (in *L'œuvre latine de Maître Eckhart*, Paris, Cerf, vol. 6, 1984, trad. Alain de Libera, Edouard Wéber, Emilie Zum Brunn).

⁶ Voilà les occurrences principales: MAÎTRE ECKHART, *Tabula Prologorum in Opus Tripartitum*, §1, pp. 32-33, §3, pp. 36-37; *Prologus Generalis in Opus Tripartitum*, §11, pp. 54-55, §12, pp. 54-55, §13, pp. 58-59; *Prologus in Opus Propositionum*, §1, pp. 71-72, §5, pp. 74-75, §14, pp. 82-83, §15, pp. 84-85, §25, pp. 94-95 (in *L'œuvre latine de Maître Eckhart*, Paris, Cerf, vol. 1, 1984, trad. Fernand Brunner, Alain de Libera, Edouard Wéber, Emilie Zum Brunn). Voir aussi l'*Expositio libri Exodi*, LW, II, §29, pp. 34-35: "Mais Dieu est être et seul Dieu donne l'être immédiatement à toutes les choses. (...) Etre est donc Dieu 'et Dieu était le Verbe', Jean 1. D'autre part comment le verbe serait-il sans verbe?" ["Deus autem esse est et solus dat esse immediate omnibus. (...) Esse autem ipsum deus est, 'et deus erat verbum', Ioh. 1. Rursus quomodo verbum esset sine verbo?"]. Sur *esse est deus*, cf. S. BRETON, "Le

de l'être avec Dieu est illustrée surtout par les commentaires eckhartiens aux livres bibliques — cf. p. ex. *In Exodum*, §29). C'est avec référence à ce nombre réduit de textes extraits des *Prologues* que nous allons mettre en évidence la double méthode théologique du Thuringien et sa double métaphysique.

§1. *Esse est deus et si deus est*

Bien que la formule d'équivalence *esse est deus* ait en vue un certain monisme ontologique parménidien (*Deus unus est*, cf. *Prol. in Opus prop.*, §§5-6)⁷, dont le pendant théologique serait l'union mystique de la création à Dieu (mais aussi la négation de la négation, cf. §6), la pluralité des étants est loin d'être exclue. Par contre, la distinction entre l'étant et l'étant-eccei-et-cela marque très bien la préoccupation du Thuringien d'assurer la différence entre Dieu et la création. De plus, la distinction entre les prédicats de troisième et de second adjacent marquent la même différence fondamentale: «L'être est Dieu», on trouve deux choses à remarquer spécialement. La première est qu'étant signifie l'être seulement (*ens solum esse significat*) (...). La seconde est qu'il faut parler et juger autrement de l'étant et de l'étant-eccei, de même de l'un et de l'un-eccei, du vrai et du vrai-eccei, du bon et du bon-eccei. (...) les (termes) communs susdits, par exemple l'être, ne sont pas les prédicats ni les seconds adjacents, mais ils sont le lien du prédicat avec le sujet⁸.

Les termes absolus (*ens, unum, verum, bonum*) sont des prédicats de second adjacent dans la mesure où ils portent sur la réalité de la chose à laquelle ils se rapportent. Autrement dit, la chose en question n'est plus regardée en tant que fiction, mais sous l'aspect de sa réalité effective. Ainsi, ces prédicats de second adjacent sont pris formellement et substantivement (*formaliter accipiunt et substantive*, cf. *Prologus in Opus prop.*, §3); par conséquent, il est ici question de la nature réelle et substantielle de ces termes généraux, dans la mesure où ils engagent l'être (les universaux sont réels). Lorsque les termes en question sont considérés sous leur aspect déterminé de "eccei-et-cela" (*hoc et hoc*), dans les essences des choses individuelles, ils n'engagent pas l'être, à savoir l'existence réelle des choses auxquelles ils s'appliquent comme prédicats de troisième adjacent. Il est ici question de deux types de prédications et par conséquent en quelque sorte de deux types de langage (*aliter loquendum est et iudicandum de ente et aliter de ente hoc*, cf. *Tabula prol.*, §3). La prédication de second adjacent est une prédication essentielle, qui se suffit à elle-même; l'être y est engagé chaque fois lorsqu'un prédicat de second adjacent est affirmé de Dieu. Mystique décidé, Eckhart ne se préoccupe pas en principe de donner des preuves de l'existence de Dieu. Pour la théologie négative qu'il pratique, les affirmations logiques des preuves sont peu importantes, de toute façon beaucoup moins importantes que pour le discours cataphatique. Pourtant, le problème de l'existence de Dieu est formulé explicitement dans le *Prologue général* (§§11-13). Cependant, Eckhart ne suit pas fidèlement l'argumentation thomasienne qui s'appuie sur l'ordre de la hiérarchie ontologique et qui passe des degrés inférieurs de l'être aux degrés supérieurs, pour

rapport: être-Dieu chez Maître Eckhart", in *L'être et Dieu*, Paris, Cerf, Travaux du C.E.R.I.T, dirigés par Dominique Bourg, 1986, pp. 43 ssq.

⁷ L'auteur du *Prologue à l'Œuvre des propositions* invoque explicitement Parménide d'Elée et Mélissos de Samos (cf. §5).

⁸ MAÎTRE ECKHART, *Tabula Prologorum in Opus Tripartitum*, §3, pp. 36-37: «*Esse deus est*», habes duo specialiter notanda. Primum est quod ens solum esse significat (...). Secundum est quod aliter loquendum est et iudicandum de ente et aliter de ente hoc, similiter de uno hoc, de vero et de vero hoc, de bono et de bono hoc. (...) et praemissa communia, puta esse, non sunt praedicata nec secundum adiacens, sed sunt copula praedicati cum subiecto».

arriver à l'être absolu qui est Dieu (*S. th.*, I, q. 2, a. 3, *resp.*). Il est vrai que, dans le *Prologue général*, le Thuringien fait appel à un argument cosmologique, formulé comme syllogisme hypothétique ("Si Dieu n'est pas, rien n'est. Le conséquent est faux. Donc...")⁹; notons ici la formulation négative (un argument hypothétique avec la prémisse majeure négative, en ton avec la théologie négative où il est inséré). Cependant, Eckhart continue son argumentation par des références à la vérité de la prédication de second adjacent. De même que *homo est homo* est une proposition vraie intrinsèquement, de même *esse est deus* est une proposition cohérente et vraie (*Prologue général*, §13). L'accent dernier de la position du Thuringien est donné par cette dernière preuve, qui concerne le concept de Dieu et le concept de l'être, identiques en intension. En effet, dans les textes ontologiques de Maître Eckhart, il y a une prédilection évidente pour le concept d'être-Dieu, pris comme point de départ absolu dans toute la démarche métaphysique des commentaires bibliques eckhartiens. Il y a là un évident éloignement par rapport à la position de l'Aquinat, marqué par la préférence évidente et textuelle pour Augustin. Mais, la position du Thuringien se trouve aussi à proximité de la preuve d'Anselme (lui-même augustinien). Selon Eckhart, puisque aucune chose ne peut se quitter elle-même (*nulla res se ipsam deserere potest*), l'être ne peut quitter Dieu (*non potest esse deum deserere*)¹⁰. Comme l'homme ne peut pas être homme sans être en même temps animal (puisque l'espèce *homo* est subsumée au genre *animal*), l'être est Dieu même (*esse est essentia dei sive deus*): autrement dit, l'essence de Dieu inclut son existence; par conséquent, Dieu est une vérité éternelle (*verum aeternum est*), donc il existe effectivement (*Prologue général*, §13). D'ailleurs, pour Eckhart, la proposition *esse est deus* manifeste une certitude plus grande que l'existence des créatures, qu'il considère très souvent comme néant pur. Or, cette certitude supérieure qui regarde l'être divin découle de l'approche du problème à partir de la notion.

§2. L'approche ontologique et l'approche cosmologique

Les arguments donnés dans le §13 du *Prologue général* peuvent être systématisés selon les deux preuves en question — cosmologique et ontologique. Normalement, dans la manière dont elle est présentée par les scolastiques contemporains ou les prédécesseurs du Thuringien, la preuve cosmologique fonctionne dans le cadre d'une ontologie scalaire, qui comporte des différenciations selon les degrés d'être. Or, la preuve cosmologique n'est comprise ici pleinement que par son accomplissement dans la preuve ontologique, qui efface effectivement toute différenciation par son monisme parménidien, puisque l'existence de la créature n'y est plus mentionnée (ce fait est attendu puisqu'il s'agit d'une preuve ontologique, mais la conversion de la définition thomasienne de Dieu comme être en *esse est Deus* est ici symptomatique pour la nature *monolithique* de l'être). D'ailleurs, cette seconde preuve apparaît comme un énoncé axiomatique, à partir duquel tout le système de la métaphysique se développe de manière déductive; *esse est deus* serait donc la majeure de la métaphysique du Thuringien. Par cela, la métaphysique de Maître Eckhart reçoit une direction *descendante*, comme si elle voulait suivre le mode de composition (*modus compositivus*) propre à la science de Dieu même, selon l'expression d'Albert le Grand. Il est donc clair que l'argument ontologique renforce ici le style mystique de la théologie eckhartienne. Il s'agit sans doute d'un style de théologie. A cet égard, en présentant une typologie des *théologies* (à savoir des discours théologiques), Paul Tillich distingue entre les approches ontologiques (Augustin, par

⁹ *Idem*, *Prologus generalis in Opus tripartitum*, §13, pp. 56-57: "(...) si deus non est, nihil est. Consequens est falsum. Ergo (...)".

¹⁰ *Ibidem*, §13, pp. 58-59.

exemple) et les approches cosmologiques (Thomas d'Aquin). Selon les approches ontologiques en religion, Dieu est le fondement même de la question sur Dieu, à savoir la présupposition d'où on part dans toute démarche subséquente, non pas l'objet de celle-ci¹¹. Or, Eckhart s'inscrit très bien dans l'esprit desdites approches ontologiques. Il est à remarquer que, même si la méthode résolutoire est présente dans l'œuvre du Thuringien – en dépit des rares occurrences textuelles explicites du terme *resolutio* –, l'occurrence la plus intéressante occurrence est la II^e *Question parisienne*, où elle s'insère dans le contexte de la noétique eckhartienne¹². Mais, les textes noétiques du Thuringien marquent une perspective hiérarchique du monde, puisque l'intellection occupe le premier degré (*primum gradum*!)¹³ parmi les perfections, suivie par l'être et l'étant. Sans doute, des fois, la hiérarchie du monde est présente en quelque sorte dans les écrits "ontologiques" du Thuringien, mais là elle est équilibrée, voire abolie ou au moins confisquée par le monisme de *l'esse est deus*. Par conséquent, le monisme des textes eckhartiens construits autour de la proposition *esse est deus* ne peut pas ressurgir dans les *Questions parisiennes*, qui marquent plutôt une perspective hiérarchique du monde, où l'ontologie débouche sur la méontologie noétique.

En ce qui concerne l'influence d'Anselme de Cantorbéry, elle est évidente dans la référence explicite de l'*In Exodum* (§§79-80), où Eckhart se rapporte à l'argumentation du *Proslogion* ("Dieu ne peut pas être pensé comme non-être, ni en dehors de l'être"¹⁴). Eckhart ne se propose pas de donner une preuve de l'existence de Dieu dans les paragraphes en question de l'*In Exodum*. Le but du Thuringien est plutôt celui d'expliquer l'éternité de Dieu-être. Comme nous venons de le dire, il s'agit plutôt d'un style de théologie, non pas d'une preuve de l'existence, car – comme nous avons vu Tillich affirmer –, Dieu est le fondement et la présupposition de la question sur Dieu. D'ailleurs, selon l'étude déjà classique de Karl Barth¹⁵ dédiée à la méthode théologique d'Anselme, l'évêque de Cantorbéry ne se serait jamais proposé de donner une preuve de l'existence de Dieu. L'existence de Dieu est assumée dès le début par la foi, toujours antérieure à l'intellection (*fides quaerens intellectum*), ce qui apparaît comme évident par l'esprit de prière qui traverse tout le *Proslogion*. Selon Barth, ce ne serait qu'avec Descartes que la preuve ontologique devient cohérente en soi et elle fonctionne indépendamment par rapport à la foi, dont elle peut se dispenser. La preuve ontologique serait donc une tautologie. Or, chez Eckhart, cette tautologie est exprimée par la prédication de second adjacent, comme dans *homo est homo*, dans le *sum qui sum* ou *esse est deus*.

¹¹ Cf. P. TILlich, *Theology of Culture*, New York, Oxford University Press, 1959, pp. 12-15 *passim*.

¹² Cf. MAÎTRE ECKHART, *Quaestio [Utrum in Deo sit idem esse et intelligere]*, §5, p. 181: "la remontée au principe s'achève dans l'intellect et dans l'être intelligent comme en ce qui est suprême et le plus parfait" ["in intellectu et in intelligente stat resolutio sicut in summo perfectissimo"].

¹³ *Ibidem*, §6, p. 182.

¹⁴ *Idem*, *Expositio libri Exodi*, LW, II, §80, p. 83: "Deus autem non potest cogitari non esse nec potest cogitari praeter esse". Cf. p. ex. ANSELME DE CANTORBÉRY, *Proslogion*, 3, 228 bd. Même l'expression controversée de Gaunilon de Marmoutiers (*maius omnibus*) qui détourne le sens de l'expression anselmienne *id quo magis cogitari nequit*, apparaît chez Eckhart. Elle est employée dans un tout autre contexte que le débat sur la preuve ontologique — cf. MAÎTRE ECKHART, *Expositio S. Evangelii secundum Joannem*, §122, pp. 240-241 ("(...) pater, *maius omnibus* est (...)"), citation de Jean 10:29; en ce qui concerne le Fils, Eckhart affirme: "(...) ipse autem factus non est, sed *maius* accepit a patre, naturam scilicet patris increatam, quae utique *maius aliquid est omnibus* (...)") (les soulignements nous appartiennent — D. F.); GAUNILON DE MARMOUTIERS, *Adversus Anselmi in Proslogio rationationem*, 1, 243 a et *passim*.

¹⁵ Cf. K. BARTH, *Fides Quaerens Intellectum – La preuve de l'existence de Dieu d'après Anselme de Cantorbéry*, Genève, Editions Labor et Fides, 1985, trad. Jean Correze.

En général, cette priorité de la notion de Dieu (coextensive à la notion d'être) est le point de départ de toute la démarche des commentaires bibliques. L'aperçu des problèmes théoriques va contre l'approche habituelle propre au théologien ou au métaphysicien. Ils sont traités comme du point de vue de Dieu même, dans le clin d'œil éternel où Dieu créa (où Dieu crée) le monde. La théologie résolutoire cède ici très souvent la place à la théologie mystique, qui voit les choses par leur essence, dans l'essence de Dieu. La théologie mystique du Thuringien revient au point de vue de Dieu-théologien: le développement de la démarche théologique suit l'ordre descendant de l'acte de la création. L'intérêt particulier d'Eckhart pour la création dans le Principe (*in principio*) est à cet égard suggestif. D'ailleurs, dans le *Prologue général* (§11), la première proposition, *esse est deus*, est suivie par la première question de la divinité, si Dieu existe, suivie à son tour par la première autorité du canon sacré, "au commencement, Dieu créa le ciel et la terre". Il y a évidemment une concordance entre la proposition, la question et l'autorité. Elles ne sont pas primordiales seulement du point de vue logique ou par leur position dans le canon biblique¹⁶, mais aussi du point de vue théologique.

En effet, le problème de la création dans le Principe (*in principio*) suscite une quasi-équivalence entre l'être et l'intellect. Si l'approche ontologique tend à effacer les degrés de l'être (en les assumant), elle le fait dans l'esprit du caractère coextensif de l'être et de l'intellect qui est compris d'une manière particulière: l'être est coextensif à l'intellect dans la mesure où il est créé dans l'Intellect de Dieu, à savoir dans le Principe (*In Genesim*, §6). Sans doute Eckhart n'ignore-t-il pas la création *ad extra*, mais l'insistance sur la création dans l'intellect renferme déjà en soi toutes les grandes lignes de sa métaphysique: l'absence des médiations, la donation de l'être réalisée intimement, donc à l'intérieur de la créature etc. Il s'agit en dernier ressort du sens mystique de ce caractère coextensif de l'être et de l'intellect, puisque l'homme juste et la justice qui le rend juste sont univoquement un (*In Joannem*, §15); de même, l'homme intérieur (*In Genesim*, §23) est celui qui n'est plus que son *intellection* (son être ne dépasse pas les limites de son *intellect*, dans la mesure où l'être créé qu'il est a subi la réduction, de façon que l'être qui lui reste équivaut parfaitement à l'intellect incréé). A l'être incréé qui est l'intellect même de l'homme détaché, revenu par détachement et par contemplation à la création dans le principe, correspond l'être intellectuel de toute chose (*esse intellectuale*, cf. *In Genesim*, §25). Par conséquent, la création a comme terme de départ l'être intellectuel dans l'Intellect de l'Être divin; de même, leur point d'arrivée (terme de leur retour) est l'intellect incréé, qui est l'être de l'homme déifié et de Dieu. Nous sommes ici en présence de la double dialectique eckhartienne – celle de la sortie et celle du retour –, qui correspond, dans les termes d'Albert le Grand, à une double méthode, de la composition (*modus compositivus*) et de la résolution (*modus resolutorius*).

§3. *In principio* — équivalence entre l'être et l'intellect

Conformément au *Prologue général* (§11), à la première proposition (*esse est deus*) et à la première question (*si deus est...*), il faut ajouter la première autorité du canon sacré (*in principio...*). Or, le problème de l'*in principio* et surtout celui de la création *in principio* posent la question de la méthode de composition propre à Dieu, mais aussi celle de l'*intellect* divin.

De ce point de vue, l'exemple de la maison (*domus*) – récurrent dans les écrits de l'Aquinat, de même que dans les écrits d'Albert le Grand – reçoit un sens particulier chez Eckhart (*In Genesim*, §19), conformément auquel, Dieu en tant qu'artisan crée tout ce qu'il

¹⁶ Il s'agit ici surtout de la première autorité, sur la création dans le Principe (*in principio*), qui détient une position privilégiée dans le canon et dans la dogmatique.

crée en lui-même, à la différence des autres artisans (*secus de omni artifice citra deum*)¹⁷. Par contre, chez son confrère Thomas, l'exemple de la maison est employé exclusivement afin d'indiquer la différence entre le modèle de la chose en Dieu et la chose réalisée (*non enim univoce dicitur domus quae est in arte, et in materia, propter hoc quod forma domus habet esse dissimile utrobique*), puisque tout ce qui se trouve en Dieu est l'être même de Dieu et non pas sa créature (*nam nihil est in Deo quod non sit ipsum esse divinum*); la différence entre la chose dans l'art (à savoir dans l'intellect) et dans la matière consiste dans la différence de leurs modes d'être¹⁸. La différence entre l'exemplaire et l'archétype, comme différence entre la chose (la maison, *domus*) dans l'art (*in arte*) et à l'extérieur dans la matière (*in materia*), est mentionnée dans l'*In Joannem* (§57), mais, étrangement, pour mettre en évidence plutôt la similitude, donc l'unité des deux aspects, à savoir de la chose dans l'intellect et respectivement de la chose en réalité (*non alia hinc inde, sed idem id ipsum*). Cet effacement ou cette diminution de la différence entre le prototype et l'ectype qui circonscrit l'émanation de la création est justifié par l'unité entre le Père et le Fils qui procède du Père; la procession du Fils à partir du Père – qui se réalise dans la mesure où le Fils demeure dans le Père, en unité avec lui – est le modèle de la création qui reste en Dieu; donc, en général, le père et le fils, l'image même et ce dont elle est l'image sont coéternels dans la mesure où ils sont en acte, tout comme la vue en acte et le visible en acte sont un (§57). Par conséquent, l'exemple de la maison (*domus*) dans l'art est une illustration de la création dans le Principe.

Une mystique du lieu contenant est bien mise en place dans la I^{ère} *Question* (§§4-5), où l'intellect divin est le néant-lieu; il est le lieu de l'être (*ens in anima*, cf. §§4, 6) sur le mode de la contenance, à la différence de la substance, qui est le lieu de l'accident sur le mode de l'inhérence. Cependant, l'*in principio* n'est pas considéré dans la I^{ère} *Question* en vue d'argumenter le monisme soutenu ailleurs; l'aspect que le Thuringien met en évidence ici relève plutôt de l'image hiérarchique du monde. A cet égard, la II^e *Question* [*Utrum in deo...*], §6 présente le Dieu-intellect comme situé à un autre niveau que l'être, c'est-à-dire sur un autre palier que la créature. Par conséquent, le monisme est ici en quelque sorte obnubilé, ce qui correspond très bien au paradigme thomasien (d'ailleurs, la II^e *Question* commence par quelques références à l'Aquinat, qui se constituent dans un assez ample argument de l'autorité), bien que la conception de l'être soit propre plutôt au *Livre des causes* qu'au Docteur angélique (§4). Cette approche un peu particulière du problème de l'intellect (et de la création dans l'Intellect/dans le Principe) des *Questions parisiennes* ne contredit pas cependant la conception de l'intellect et de l'être présentée dans les commentaires et dans les *Prologues...*, par exemple. Comme dans l'*In Joannem*, §44, où nous voyons Eckhart donner deux perspectives différentes du problème de la création et de la créature – une perspective ontologique et une perspective noétique –, dans le §56 du même commentaire Eckhart affirme que tout a été fait dans le Principe, à savoir dans le Fils (*in principio, filio scilicet*); la création dans le Principe ou dans le Fils concerne aussi bien ce qui se trouve dans l'être que ce qui se trouve dans la connaissance (*in essendo et in cognoscendo*), dans la nature ainsi que dans l'art (*in natura et in arte*): l'antériorité de l'art par rapport à la nature, de l'intellect par rapport à

¹⁷ MAÎTRE ECKHART, *Expositio libri Genesis*, §19, pp. 170-171. Pour l'exemple de la maison (*domus*), voir aussi *idem*, *Expositio libri Sapientiae*, in *AHDLMA*, 1928, p. 342.

¹⁸ THOMAS D'AQUIN, *Summa contra Gentiles*, I, 32 (“(...) non tamen consequuntur secundum eundem modum essendi (...)”). L'emploi de l'exemple de la maison (*domus*) est identique chez Albert — cf. ALBERT LE GRAND, *Super Dionysium De divinis nominibus*, VII, 3, 45-51, p. 339 (“(...) quod deus non tantum dat rebus formam, sed etiam propter infinitatem potentiae operatur totam rem. Et ita ab ipso est et materia et forma secundum quamlibet proprietatem, et ideo oportet, quod apud ipsum sit ratio propria cuiuslibet rei, et sic cognoscit unumquodque particulare, sicut artifex, si produceret ex se totam domum in materia et forma”).

l'être est annulée ici par leur présence dans le Principe. La différence entre les deux approches concerne le point de vue sur lequel il se situe pour traiter le problème de l'être et de l'intellect, la hiérarchie de l'univers et le monisme, pendant métaphysique de l'union mystique; le mode résolutoire et le mode de composition (dans la terminologie d'Albert le Grand)¹⁹.

Eckhart ne change pas d'avis d'une catégorie de textes à l'autre; chez lui, l'être et l'intellect demeurent solidaires et donc convertibles. Dans *In Genesis, in principio* – qui désigne un *espace* divin, c'est-à-dire Dieu ou le Fils de Dieu – est équivalu tantôt à l'être (*in principio, id est in esse*, cf. *In Genesis*, §19), tantôt à l'intellect (*in principio, id est in intellectu*, cf. *In Genesis*, §§6, 10); par conséquent, la nature de Dieu est l'intellect et son être est l'intellection (*natura dei est intellectus, et sibi esse est intelligere*, cf. §11)²⁰. Cette convertibilité est rendue possible par le monisme sous-jacent à tous ces textes, qui, tout en admettant la hiérarchisation des étants conformément à leur niveau ontologique, l'abolit aussitôt (cf. §21)²¹. Nous avons vu dans *In Joannem*, §56 la même réduction de la hiérarchisation de l'*intelligere/cognoscere* et de l'*esse*, par leur présence commune dans le Principe (*in principio*). Les §§5, 14, 15 du *Prologue à l'Œuvre des propositions*, où l'être-Dieu est rapporté à l'Un, atteste le même souci de la mystique pour l'abolition de la hiérarchie. Par contre, les *Questions parisiennes* marquent plutôt la hiérarchisation des niveaux de l'être et, de manière étrange et souvent scandaleuse pour les exégètes, cette hiérarchisation ontologique est marquée textuellement par l'emploi d'un vocabulaire méontologique-noétique. Sans doute, il n'y a pas de convertibilité parfaite entre l'intellect et l'être lorsque l'intellect dénomme Dieu et lorsque l'être revient par division à la transcendance et à l'immanence. Une fois cette différenciation abolie, l'être et l'intellect sont parfaitement convertibles. C'est ainsi que les deux propositions controversées – *esse est deus* et *deus est intelligere* – sont cohérentes, en revenant à une troisième proposition conclusive que l'on pourrait imaginer: *esse est intelligere*.

¹⁹ En ce qui concerne l'emploi du *modus compositivus* et du *modus resolutorius*, Eckhart n'est pas le seul de son époque à préférer le premier comme méthode à employer dans son œuvre. En commentant le traité *De ente et essentia* de Dietrich de Freiberg, Ruedi Imbach y voit une métaphysique de la constitution (de la voie de composition plutôt que de la voie de résolution), dans la mesure où l'*ens* est la production de l'intellect — R. IMBACH, "Gravis iactura verae doctrinae. Prolegomena zu einer Interpretation der Schrift *De ente et essentia* Dietrich von Freiberg O. P.", in *Freiburger Zeitschrift für Theologie*, 26/1963, pp. 369-425.

²⁰ L'affirmation de *In Genesis*, §11 est en accord parfait avec la position d'Eckhart de la 1^{ère} *Question [Utrum in deo sit idem esse et intelligere]*, §4 (p. 179), conformément à laquelle Dieu est intellect et connaît et ce connaît intellectif est le fondement de l'être (*ita quod deus est intellectus et intelligere et est ipsum intelligere fundamentum ipsius esse*). En même temps, dans la mesure où l'homme est créé à l'image de Dieu, son intellect est lumière, bien qu'il ne soit pas la vraie lumière (*lux vera*), cet intellect est l'être à l'instar de l'intellect divin: "De plus, quoique dans l'intellect des hommes le connaît soit être, d'une part parce qu'il n'est rien avant de connaître, comme le dit Avicenne, d'autre part parce que, pour l'intellect en tant que tel, connaître c'est être" ["Adhuc autem licet intelligere in intellectu hominum sit esse, tum quia nihil est, antequam intelligat, ut ait philosophus, tum quia intelligere intellectui ut sic est esse (...) est quidem intellectus hominum lux, non tamen «lux vera», sed illam participans, remanens et stans post (...)"] — MAÎTRE ECKHART, *Expositio S. Evangelii secundum Joannem*, §141, pp. 264-265. Il s'agit d'une imitation de Dieu, comme il résulte du §151, puisque, tout comme l'Intellect divin fonde son propre être et produit l'être des créatures (*In Genesis*, §11), de la même manière l'intellect en tant que lumière de l'âme humaine est le fondement de son propre être: "Pareillement l'âme éclaire par son être toutes les parties de son corps (...)" (*Sic anima omnes partes sui corporis suo esse et per esse illuminat*) — *idem*, *Expositio S. Evangelii secundum Joannem*, §151, pp. 276-277.

²¹ MAÎTRE ECKHART, *Expositio libri Genesis*, §21, pp. 272-273: "(...) *in principio creavit caelum et terram*, quia infima in entibus sunt prima et aequaliter se habent ad esse est in esse sicut suprema in entibus (...)".

§4. *Esse est intelligere* — deux types de théologie

Pour conclure, on pourrait établir les enchaînements suivants:

- la conception du *deus est intelligere* correspond à la méthode résolutoire (*modus resolutorius*), à savoir à une théologie ascendante, qui serait propre plutôt à une théologie naturelle, dont le point de départ sont les créatures, où elle recherche les vestiges du Créateur, jusqu'à ce qu'elle revienne à Dieu, en niant tout ce qu'elle aurait découvert au niveau des créatures (la preuve cosmologique et la preuve téléologique lui sont propres);
- la conception de *l'esse est deus* correspond à une théologie descendante, qui serait propre plutôt à la théologie de la grâce, qui regarde les choses du point de vue dont elles sont regardées par Dieu même, à savoir en prenant pour point de départ Dieu; il s'agit de suivre la voie déductive (ainsi, la preuve ontologique, qui assume pour prémisse le concept de Dieu, lui est propre; ou plutôt, l'approche ontologique, qui assume l'équivalence entre l'intension du concept d'*esse* et celui de *deus*); cette théologie est possible dans la mesure où la science de Dieu, à savoir propre à Dieu, et la science de Dieu au sens de science sur Dieu coïncident, lorsque l'homme déiforme accède à la connaissance du monde et des réalités spirituelles tels qu'ils sont connus par Dieu.

Cet être monolithique (*esse est deus*), qui contient tout, est compris à l'instar de l'œil de Dieu qui enveloppe en lui-même tout ce qu'il voit (l'être-Dieu est l'œil même de Dieu). La première proposition (*esse est deus*) et la première autorité du canon sacré (*in principio*, autorité qui connaît le plus souvent une interprétation topologique: "dans l'intellect" divin) sont commentées ensemble dans le *Prologue général* (§11 *et sqq.*), comme pour indiquer que l'être-Dieu qui enveloppe toutes choses et l'intellect de Dieu où toutes choses sont créées sont inséparables. Ce que nous avons appelé approche ontologique jouit d'une certaine prééminence par rapport à l'approche cosmologique; autrement dit, le mode de composition l'emporte en quelque sorte sur le mode résolutoire: l'accent dernier de la théologie du Thuringien serait une affirmation implicite de la coïncidence de la science que l'homme a de Dieu et de la science propre à Dieu même. En effet, le terme *theologia* peut être analysé comme une construction en génitif ("science de Dieu") susceptible de deux interprétations: il s'agit d'un génitif objectif (*genitivus objectivus*) – science sur Dieu – et d'un génitif subjectif (*genitivus subjectivus*) – la science que Dieu a des choses. Cette dernière interprétation correspond au mode de composition, à savoir à la dialectique descendante, et à laquelle l'homme noble participe en quelque sorte, dans la mesure où il connaît ce que Dieu crée en Dieu même, par une vision essentielle (bien qu'il ne participe pas à l'acte créateur même).

La prééminence de l'approche ontologique (*esse est deus*) se réalise en intégrant de façon naturelle l'autre approche (qui correspond à *deus est intelligere*) à l'ensemble du système. Consistant dans une homologie parfaite entre la notion de Dieu et l'être de celui-ci, l'approche ontologique signifie donc l'équivalence entre l'être et l'intellect. Par conséquent, les deux propositions – *esse est deus* et *deus est intelligere* ou *intellectus* – s'accordent dans une conception qui pourrait revenir à l'équivalence parfaite entre l'être et l'intellect (et que l'on pourrait rendre par une proposition synthétique comme *esse est intellectus*).