

MAÎTRE ECKHART ET LA MYSTIQUE DU PSEUDO-DENYS L'ARÉOPAGITE

Daniel Fărcaș

Meister Eckhart and the Mystics of Dionysius the Pseudo-Areopagite (Abstract)

Inherited from Albertus Magnus, the Pseudo-Areopagite spirit goes through the entire Eckhartian mystics. However, along with the obvious attachment for the essentialist mystics inspired by the Pseudo-Areopagite, the Eckhartian works include also a mystics of the Being. As for away in which Eckhart understands the mystical silence, *deiformatio* and the metaphorical analogy, there are also as many ways of approach with the Mystics of Dionysius the Pseudo-Areopagite.

Key words: mystical, dissymetry, *deiformatio*, deification, silence, grace, metaphor, apophase, Eckhart, Dionysos the Areopagite.

Mots clés: mystique, dissymétrie, *deiformatio* (déiformité, déiformation), déification, silence, grâce, métaphore, apophase, Eckhart, Denys l'Aréopagite.

Bien que la relation théorique entre le Thuringien et l'Aréopagite ne soit pas directe (Eckhart ne s'est pas intéressé directement et explicitement à la pensée du Pseudo-Denys, ni n'a donné de commentaires de ses écrits fondateurs de la mystique occidentale), il y a cependant plusieurs points de convergence entre la théologie négative dionysienne et celle de Maître Eckhart. Nous nous proposons d'analyser les thèmes communs les plus importants des deux œuvres mystiques, en relevant également les différences que celles-ci engagent.

A une époque où le commentaire théologique (des textes bibliques et des textes des écrivains ecclésiastiques médiévaux) est un genre essentiel de discours intellectuel, Eckhart paraît seulement intéressé de commenter les livres de la Sainte Ecriture. Si Albert le Grand se penche sur l'ensemble de l'œuvre pseudo-dionysienne, Eckhart ne paraît pas attiré de l'idée d'entreprendre une telle lecture intellectuelle. Toutefois, les références explicites ou les allusions à l'autorité théologique pseudo-dionysienne se laissent déceler facilement. La mystique essentialiste dionysienne, selon laquelle Dieu se situe au-delà de l'essence, est à retrouver chez Eckhart, elle est contrebalancée par une mystique de l'être, dans un exercice qui vise la négation de l'apophase même. Pour ce qui est du silence et du problème du discours, Eckhart se situe à la fois à proximité et à distance par rapport à l'œuvre de Denys.

§ 1. La dissymétrie ontologico-gnoséologique

Tout au long de la recherche d'un parallélisme possible entre l'apophase dionysienne et celle eckhartienne, il faut avoir à l'esprit la dissymétrie entre l'ontologie et la gnoséologie, chez l'un comme chez l'autre. Il est évident dans le III^e chapitre de la *Théologie mystique* que l'affirmation est ontologiquement plus proche de Dieu et de son essence, mais, parce que

l'homme est éloigné de Dieu, il n'a pas d'accès direct à l'affirmation pure. L'affirmation pure est plus propre à Dieu que la négation. Mais, on ne peut pas connaître la substance de Dieu, parce que celle-ci est inconnaissable et ineffable. La seule manière de connaître Dieu est de glisser du domaine de l'être, qui est le lieu propre à l'affirmation logique, dans celui de la connaissance qui va au-delà de l'être, maîtrisée par la négation. L'inconnaissance de Dieu consiste dans l'absence d'accès direct à Dieu par la voie cognitive naturelle, à savoir à partir de sa création, à cause de la discontinuité ontologique entre la transcendance et l'immanence. La connaissance affirmative impliquerait une identification avec l'acte même par lequel Dieu se profère, ce qui est impossible au niveau ontologique sans supprimer l'éminence divine. L'affirmation par excellence est sa révélation, qui se manifeste d'une manière double : par les processions (προόδοι) trinitaires, donc dans la différenciation (διάκρισις) des Personnes de la Trinité ; et par la création du monde, qui est une théophanie. Les deux sont des actes de la manifestation affirmative de Dieu. Mais, en réalité, la raison principale pour laquelle l'affirmation a un caractère récessif chez Denys réside dans l'impossibilité d'opérer l'identification d'inspiration aristotélicienne de Dieu avec l'être. Dans la tradition aristotélicienne, Dieu est, pour Thomas d'Aquin par exemple, *ipsum esse*. Chez Denys, tel n'est pas le cas. Redevable à Proclus¹, Denys n'accepte pas l'équivalence entre Dieu et l'être (ὄν) ; Dieu serait l'Un (ἓν) au-delà de l'être (ἐπέκεινα τῆς οὐσίας). Si l'être équivaut à l'affirmation ontologique, alors Dieu n'est pas seulement au-delà de l'être, mais il est aussi et en même temps au-delà de l'affirmation. Le Dieu sans être serait donc un Dieu négatif. En bref, la théologie ferait son avènement comme *réduction de l'ontologie*, puisque Dieu ne relève pas de l'être, mais il le transcende complètement. L'épistémologie théologique dionysienne surgit au point de l'abolition de l'ontologie, puisque la théologie négative s'accomplit indépendamment de l'être ou plutôt comme négation de l'être. Voilà donc le point de départ de l'apophase de l'Aréopagite.

Une pareille dissymétrie entre l'épistémologie et l'ontologie caractérise en quelque sorte la pensée de Maître Eckhart. Toutefois, les raisons de cette dissymétrie chez Maître Eckhart ne sont pas parfaitement identiques à celles du Pseudo-Denys, mais ils en demeurent en partie similaires ; la position du Thuringien comporte des particularités importantes. Dans les *Prologues* et dans ses commentaires bibliques, l'*esse est Deus*, l'équivalence de l'être avec Dieu, devient la thèse directrice de la démarche de Maître Eckhart. Cette identité le situe dans la descendance thomiste. Cependant, au niveau de l'économie générale de son système, il y a une réduction de l'ontologie en faveur de la gnoséologie, de même que réciproquement une réduction de la gnoséologie afin d'accéder à l'ontologie. Il paraît que, pour Eckhart, il est impossible de se situer en même temps dans l'ontologie et dans l'épistémologie. C'est pour cela qu'il faut chaque fois préciser l'univers du discours, ontologique ou gnoséologique, dans lequel on se situe. Selon Michel Henry, cette ambiguïté du système eckhartien a comme cause une bipolarité foncière, à savoir de structure, de ce système même. Aussi pourrait-on affirmer que le système de Maître Eckhart est construit autour de la tension entre deux essences, l'une qui actualise son ontologie, l'autre qui met en place sa gnoséologie et qui actualise sa mystique sur le mode de la connaissance. Henry parle donc de

¹ Selon Klibansky, les écrits du Pseudo-Denys l'Aréopagite sont fortement influencés par Proclus et, à distance, par le *Parménide* de Platon (la première hypothèse) — cf. R. KLIBANSKY, *The Continuity of the Platonic Tradition during the Middle Ages — Outlines of a Corpus Platonium Medii Aevi*, Londres, The Warburg Institute, 1939, pp. 25-26. D'ailleurs, la traduction proclusienne du *Parménide* platonicien a influencé la pensée de Maître Eckhart : « On particular importance is the translation of Proclus' commentary on the *Parmenides*, which preserves the end of this work lost in the Greek manuscripts, for it is mainly this last section of the seventh book which influenced Master Eckhart's notion of the 'negatio negationis' and later speculation » — p. 26.

« l'opposition irréductible de deux essences phénoménologiques : c'est parce que la phénoménalité qui constitue sa réalité n'a rien à voir avec celle qui définit le milieu de la connaissance que l'être ne peut se montrer en celle-ci. Parce que la phénoménalité constitutive de l'être et celle de la connaissance n'ont entre elles rien de commun, parce qu'elles diffèrent dans leur nature, dans ce qui fait leur phénoménalité même, l'effectivité de l'une implique chaque fois en elle, dans le surgissement de son contenu manifeste, la non-effectivité de l'autre. L'opposition irréductible des essences phénoménologiques a cette signification ultime. Conformément à celle-ci, parce que la manifestation d'une essence détermine en elle la non-manifestation de son anti-essence phénoménologique, toute apparition est identiquement en ce qui concerne les données purs originels qui structurent fondamentalement la réalité et la définissent, une disparition »².

Pour une telle raison, Dieu n'est pas connaissable à partir de sa création ; une telle hypothèse consisterait dans l'enchevêtrement de l'ontologie avec l'épistémologie. Or, d'après le Thuringien, il faut dépasser les limites de l'être pour que l'intellection puisse se réaliser pleinement et proprement. A cet égard, voir par exemple l'*In Joannem*, §44, où l'on distingue la manifestation de Dieu sous la propriété de l'être (*sub proprietate esse*) de la manifestation Dieu sous la propriété de l'intellect (*sub proprietate rationis et intellectus cognoscentis*) : le Christ est dans le Père selon la propriété de l'intellect, mais dans le monde, par son incarnation, il se trouve au sein de l'être. Le passage d'un niveau à l'autre se réalise par dépassement, et nullement par l'intégration d'un niveau dans l'autre. Or, la nécessité du dépassement marque de négativité la théologie du Thuringien. Il s'agit donc d'un franchissement qui se réalise par le dépassement (*ἀνάβασις*) et non pas par l'intégration (*διάβασις*) du pôle opposé³.

Dans ses fameuses *Questions parisiennes* et dans quelques-uns des sermons allemands, Eckhart se situe plus clairement dans la descendance dionysienne de l'au-delà de l'essence. Refuser l'être à Dieu pour en donner une définition noétique, à savoir méontologique, rappelle la transcendance de Dieu par rapport à l'être de la théologie négative du Pseudo-Denys. Chez Eckhart, ce dépassement de la l'être débouche sur le néant intellectuel divin où toutes les choses se trouvent contenues par leurs archétypes (*Quaestio [Utrum in deo...]*, §7 : « l'image en tant que telle est un non-étant (*imago in quantum huiusmodi est non ens*), parce que plus nous considérons son étance, plus cela nous écarte de la connaissance de la chose dont elle est l'image »⁴). A partir du caractère méontologique de l'espèce intelligible dans l'âme, Eckhart met en place une définition noétique de Dieu, qui contemple sa créature et qui crée dans le Principe, c'est-à-dire dans le Verbe (§6), dont la nature intellectuelle ne doit plus être argumentée (cf. aussi l'*In Genesim*, §6 ; *In Joannem*, §32 — *ratio uniuscuiusque rei universaliter principium est* ; dans le §51, dédié à la même autorité évangélique, Eckhart se réfère aux *Noms divins* de Denys, conformément auxquels le bien de l'homme est la raison). C'est là un mouvement de réduction de l'image à l'image, qui est néant de l'image créaturelle, et que l'on a interprété comme inspiré par Denys (*Predigt 70 — Der sun ist ein bilde der*

² M. HENRY, *L'essence de la manifestation*, §49, Paris, Presses Universitaires de France, (1963) 1990, p. 534.

³ Sur cette distinction qui marque la différence entre Denys et Maxime le Confesseur, cf. Y. DE ANDIA, « Transfiguration et théologie négative chez Maxime le Confesseur et Denys l'Aréopagite », in ***, *Denys l'Aréopagite et sa postérité en Orient et en Occident*, Actes du Colloque international, Paris, 21-24 septembre 1994, Paris, Institut d'Etudes Augustiniennes, 1997, éd. Y. De Andia, pp. 269-292.

⁴ MAÎTRE ECKHART, *Quaestio [Utrum in deo sit idem esse et intelligere]*, in *Maître Eckhart à Paris — une critique médiévale de l'ontothéologie*, Paris, PUF, trad. Emilie Zum Brunn, 1984, §7, p. 182.

gotheit und niht der gotheit)⁵. Dieu et la créature en Dieu sont néant et, afin de tout connaître dans ce néant divin, l'âme même doit être réformée conformément à l'image de Dieu et devenir ainsi « petite image sans image »⁶. C'est là une expression synthétique de l'*Entbildung* eckhartien. Or, c'est à partir de cette image non-créaturelle qu'on peut nommer d'une manière authentique la créature. Et c'est aussi de là qu'on peut avoir une connaissance essentielle de la créature, car l'âme humble peut contempler *per essentiam* tout ce que Dieu a créé. Selon Maxime le Confesseur, le premier grand commentateur de Denys, l'homme qui connaît le mystère de la Croix et du Tombeau connaît également les principes (λόγοι) des choses, tout comme chez Eckhart, l'homme noble connaît les raisons (*rationes*) des choses. Déjà chez l'Aréopagite, il s'agit donc d'un travail de réduction de l'image théique et du nom affirmatif, qui, au premier abord, contrarie l'auteur même, qui se demande comment la nomination de Dieu serait encore possible⁷. En bref, le néant de la *Gotheit* eckhartien et le néant de la Théarchie suessentielle se recouvrent. D'ailleurs, le nom abstrait – de *Gotheit* ou de Théarchie – dénote le mouvement négatif, appelé par le nom du néant ou nommé du nom innommable, chez Eckhart comme chez Denys.

Cependant, comme nous l'avons déjà fait remarquer, le système du Thuringien ne manifeste pas l'homogénéité terminologique et conceptuelle de l'Aréopagite. La définition méontologique de Dieu alterne avec la définition ontologique de celui-ci, ce qui témoigne de la nécessité ressentie par le Thuringien de réconcilier deux conceptions alternatives du Moyen Age : la conception de l'*esse* et celle de l'Un qui est au-dessus de l'être, réconciliation qui avait été opérée par l'Aquinat au nom de l'aristotélisme⁸. Eckhart doit faire face à la même provocation, c'est-à-dire d'opérer la médiation entre deux traditions. Sa solution apparaît ambiguë, puisqu'il préfère glisser entre deux terminologies, ce qui s'avère assez déconcertant pour le lecteur moderne : Eckhart se situe tour à tour sur les positions de la philosophie de l'être et sur celles de la méontologie noétique. Ce choix fait partie d'un scénario prémédité, où l'antinomie et le paradoxe – figures qui font advenir la négativité mystique au niveau du

⁵ *Idem, Predigt 70 [Modicum et non videbitis mes]*, DW, III, p. 202 (« Si je connais en Dieu toutes les créatures, je les connais comme néant. Il vit [= Saul de Tarse, le futur apôtre Paul – n.n.D.F.] en Dieu en qui toutes les créatures sont néant. (...) il vit le néant : le Néant, c'était Dieu » — trad. J. Ancelet-Hustache, Paris, Seuil, III, p. 78 ; « petite image [intelligible] sans image [sensible] » — *ibidem*, p. 70). Voir l'interprétation d'Emilie Zum Brunn et ses références à Denys — cf. E. ZUM BRUNN et A. de LIBERA, *op. cit.*, p. 169.

⁶ Autrement dit, pour employer le vocabulaire de la phénoménologie française, Eckhart s'applique à « contraster l'idole avec l'icône » — J.-L. MARION, *Dieu sans l'être*, Paris, PUF, 1991, p. 11.

⁷ PSEUDO-DENYS L'ARÉOPAGITE, *Noms divins*, I, 5, PG 3, 593 AB ; trad. M. de Gandillac, in *Œuvres complètes*, Paris, Aubier, 1943, *ed. cit.*, p. 73 : « Si la Dèité dépasse tout raisonnement et toute connaissance, absolument supérieure à l'intelligence et à l'essence, embrassant toutes choses et les rassemblant, (...) si elle exclut et sensation et image et opinion et raisonnement et contact et science, comment pourrions-nous discuter sérieusement des noms qui conviennent aux réalités divines, ayant d'abord montré que la Dèité suessentielle échappe à toute expression et transcende tout nom ? ». Pour la position du Confesseur, cf. MAXIME LE CONFESSEUR, *Centuries sur la Théologie et l'Economie dans la chair du Fils de Dieu*, 66, PG 90, 1108 A.

⁸ Cf. E. ZUM BRUNN et A. de LIBERA, *Métaphysique du Verbe et théologie négative*, Paris, Beauchesne, 1984, p. 158. Sur le langage pluriel du Thuringien, qui trahit son appartenance en même temps à la philosophie (augustinienne) de l'être et à la pensée (dionysienne) de la négation et du néant, Zum Brunn invoque un fragment de l'œuvre allemande, où Eckhart compare et assume les deux avis : « Saint Augustin dit : toutes choses sont en Dieu. Saint Denys dit : toutes choses sont néant en Dieu. Saint Augustin dit : Dieu est tout en toutes choses. Mais Denys : Dieu n'est rien que l'on puisse exprimer ou penser (...). Dieu est néant (*got ist ein niht*) » — MAÎTRE ECKHART, *Deutsche Mystiker des XIV. Jahrhunderts II, Meister Eckhart, Predigten, Traktate*, Leipzig, 1857, éd. Pfeiffer, rep. Aalen, 1962, p. 493, 24-34, *apud* E. ZUM BRUNN et A. de LIBERA, *op. cit.*, pp. 169-170.

discours même – régissent la structure de l'ensemble de l'œuvre d'Eckhart. Aussi une bonne partie de l'œuvre du Thuringien soutient-elle l'équivalence entre Dieu et l'être, le revers du néant noétique qu'il est dans les *Questions*. Dans les grands commentaires bibliques, de même que dans les *Prologues...*, la paronymie du nom divin et du nom de la créature (*esse* et *ens hoc et hoc* ou *ens* tout court) pourrait passer pour une nouvelle formulation de la cataphase thomasienne ou albertienne. Cependant, la définition *esse est deus* n'implique pas moins une apophase de l'opposition, puisque l'*ens* qui est Dieu s'oppose à l'*ens* créé comme à un *nihil* (car la créature est *unum purum nihil*⁹). Il ne s'agit pas d'un continuum ontologique entre l'être divin et l'être de la créature, aussi l'analogie qui régit le rapport entre la création et Dieu ne peut-elle être qu'une analogie extrinsèque, faute de point de contact entre eux, à savoir une analogie qui fonctionne dans un cadre apophatique. Le problème de la négation de la négation (*negatio negationis*) a précisément ce sens au sein de la philosophie du Thuringien :

« Donc, en règle universelle, rien qui soit entité ne peut être nié à l'étant lui-même ou à l'être lui-même. C'est pourquoi de l'étant lui-même, Dieu, rien ne peut être nié, si ce n'est par la négation de la négation de tout être. De là vient que l'un, en tant que négation de la négation, a une relation tout à fait immédiate avec l'étant »¹⁰.

De cette manière, le côté ontologique de l'œuvre eckhartienne se déploie comme démarche négative, bien qu'elle mette en évidence le caractère éminemment affirmatif de Dieu :

« Donc, l'étant-cesti-ou-cela, l'un-cesti-ou-cela, le vrai-cesti-ou-cela, le bon-cesti-ou-cela, en tant que ceci ou cela, n'ajoutent ni ne confèrent absolument la moindre entité, unité, vérité et bonté. (...) Or, en disant cela, nous n'enlevons pas l'être aux choses ni ne détruisons l'être des choses, »¹¹.

Se trouvant au-delà de tout *hoc et hoc*, il se soustrait aux différences logiques et ontiques et demeurant dans son éminence, il rend possibles les choses. Il est la cause créatrice des choses puisque, dans l'acte de son proférer dans sa qualité de Verbe, il affirme en même temps la création, qui reçoit ainsi l'être. Le thème de l'apophase comme double négation apparaît chez

⁹ MAÎTRE ECKHART, *Predigt 4 [Omne datum optimum]* (« Alle creaturen seind ein lauter nicht ») ; *Predigt 21 [Unus Deus et Pater omnium]*, trad. J. Ancelet-Hustache, I, p. 184 : « Hors de Dieu, il n'est rien que le seul néant » ; *Manuscrit 33^b de la Bibliothèque de Sæst*, éd. Gabriel Théry, in *AHDLMA*, 1926-1927, I^{re} Liste (Genève), art. 15, p. 184 ; II^e Liste, art. 43, pp. 247-248 (« unum purum nichil »). Voir aussi le problème de la grâce, comme l'opposée du néant : « homo peccator sine gratia nihil est inter iustos » — *idem*, *Expositio S. Evangelii secundum Joannem*, §90, pp. 178-179. D'ailleurs, le syntagme *unum purum nihil* atteste l'absence de tout point de contact (fondement de l'analogie intrinsèque) entre Dieu et la création, à savoir la non-participation (naturelle) de la création au Créateur (cf. *Predigt 20a [Homo quidam fecit cenam magnam]*, trad. J. Ancelet-Hustache, I, p. 174) : « A elles toutes, les créatures ne sont pas capables d'exprimer Dieu, car elles ne sont pas capables d'accueillir ce qu'il est [nous soulignons – D.F.] », à savoir l'être qui est Dieu (*esse est deus*) ; seule une participation par la grâce de l'union mystique et de l'assimilation est possible. Alain de Libera voit dans cette opposition radicale entre l'être et le néant une influence néo-platonicienne, qui remonte jusqu'à la prédication accidentelle *secundum rem* de Boèce, qui serait le premier pas vers la logique du néo-platonisme médiéval (p. 10) — A. de LIBERA, « A propos de quelques théories logiques de Maître Eckhart : existe-t-il une tradition médiévale de la logique néo-platonicienne ? », in *Revue de théologie et de philosophie*, 113/1981, pp. 17-18.

¹⁰ MAÎTRE ECKHART, *Prologus in Opus Propositionum*, §15, in *L'œuvre latine*, éd. Alain de Libera ; F. Brunner ; E. Wéber, Paris, Cerf, vol. 1, 1984, pp. 84-85 : « Nihil ergo entitatis universaliter negari potest enti sive ipsi esse. Propter hoc de ipso ente, deo, nihil negari potest nisi negatio <ne> negationis omnis esse. Hinc est quod unum, utpote negationis negatio, immediatissime se habet ad ens ».

¹¹ *Loc. cit.* : « Nihil ergo entitatis, unitatis, veritatis et bonitatis, penitus addit sive confert ens hoc aut hoc, unum hoc aut hoc, verum hoc aut istud, bonum hoc aut istud, in quantum hoc vel hoc. (...) Hoc autem dicentes non tollimus rebus esse nec esse rerum destruimus, sed statuimus ».

Eckhart à plusieurs reprises. Le cas de l'*In Exodum* est intéressant, car le commentaire est dédié au nom ontologique de Dieu (« je suis qui je suis », c'est-à-dire *esse*), mais il s'agit – sous l'influence de Maïmonide – d'une approche apophatique, où la négation de la négation met en évidence l'éminence affirmative de Dieu ou la plénitude de son être (*plenitudo esse*, cf. *In Exodum*, §78). D'autre part, la négation de la négation n'est pas seulement l'affirmation de la plénitude de l'être, mais en même temps de l'Un (*Prologus in Opus propositionum*, §§6, 15), grâce à la convertibilité des transcendants (*unum* est convertible avec *esse*). Aussi Eckhart soutient-il que toutes les créatures se trouvent réunies en Dieu. Par conséquent, « hors de Dieu, il n'est rien que le seul néant », mais Dieu possède en lui-même toutes les choses « en plénitude » (*Pedigt 21*) ; de la même manière, l'ange le plus élevé se trouve uni à Dieu « dans l'être ». Eckhart conclut que Dieu, en tant qu'il est Un, est « négation de la négation »¹². Bien que le thème de la négation gémée soit dionysien, Eckhart sait le développer au profit de la philosophie de l'être ; il y a là une apophasis qui, autrement que chez l'Aréopagite, s'épanouit à l'intérieur d'une philosophie de l'être. En vérité, selon la *Théologie mystique*, les négations seront plus adéquates à Dieu, puisqu'il est au-delà de tout ce qui existe (I, 2). Cependant, Dieu se situe même au-delà de toute affirmation et de toute négation, à un niveau où les négations ne s'opposent plus aux affirmations (ἀποφάσεις ἀντικειμένως εἶναι ταῖς καταφάσεσιν), puisque l'affirmation précède de loin les affirmations et les négations (ἀλλὰ πολὺ πρότερον, PG 3, 1000 B). D'ailleurs, toute la démarche dionysienne de la nomination négative s'accomplit par la remarque que la Théarchie se trouve au-delà de l'affirmation et de la négation, puisqu'elle se trouve au-delà de tout (à savoir surtout de l'être) :

« que d'elle on ne peut absolument ni rien affirmer ni rien nier ; que, lorsque nous posons des affirmations et des négations qui s'appliquent à des réalités inférieures à elle, d'elle-même nous n'affirmons ni ne nions rien, car toute affirmation reste en deçà de la Cause unique et parfaite de toutes choses, car toute *négation demeure en deçà* de transcendance de Celui qui est simplement dépouillé de tout et qui se situe au-delà de tout »¹³.

Expression finale de la *Théologie mystique* « au-delà de tout » (ἐπέκεινα τῶν ὅλων) signifie y compris au-delà de l'être (ἐπέκεινα τῆς οὐσίας). En conclusion, l'apophasis dionysienne dépasse, par la double négation, la bipolarité affirmation-négation en dépassant l'être. Par contre, la négation gémée du Thuringien consiste dans le dépassement de la dualité de l'affirmation et de la négation pour arriver à l'être, donc à l'affirmation par excellence.

§ 2. Le silence

Un autre trait commun de ces deux apophasis est le silence. Chez Denys, le silence qui dit Dieu c'est le renoncement à toute curiosité par rapport à Dieu :

« En nous soumettant à ces disciplines théarchiques, qui régissent jusqu'aux saintes légions des ordres supracélestes, en ne touchant au secret de la Théarchie

¹² *Idem*, *Predigt 21 [Unus deus et pater omnium]*, trad. J. Ancelet-Hustache, I, pp. 186-187 (« "Un" est la négation de la négation » ; « Dieu est "Un", il est une négation de la négation ») ; pour les autres citations, cf. pp. 184-187.

¹³ PSEUDO-DENYS L'ARÉOPAGITE, *De mystica theologia*, V, PG 3, 1048 AB ; *ed. cit.*, p. 184 : « οὐδέ ἐστιν αὐτῆς καθόλου θέσις, οὔτε ἀφαίρεσις· ἀλλὰ τῶν μετ' αὐτὴν τὰς θέσεις καὶ ἀφαίρεσεις ποιοῦντες αὐτὴν, οὔτε τίθεμεν, οὔτε ἀφαιροῦμεν· ἐπεὶ καὶ ὑπὲρ πᾶσαν θέσιν ἐστὶν ἡ παντελὴς καὶ ἐνιαία τῶν πάντων αἰτία, καὶ ὑπὲρ πᾶσαν ἀφαίρεσιν ἡ ὑπεροχὴ τοῦ πάντων ἀπλῶς ἀπολελυμένου καὶ ἐπέκεινα τῶν ὅλων ».

qui transcende l'intelligence et l'essence que par la sainte vénération d'un esprit libéré de toute curiosité, en respectant l'Ineffable par notre sage silence, nous sommes entraînés alors jusqu'à ces lumières qui nous viennent des saintes Ecritures (...)»¹⁴.

Pour Eckhart, le renoncement à la recherche curieuse de Dieu, à savoir plutôt préoccupée de tel ou tel mode de son apparition, est exigé à l'homme humble à plusieurs reprises tout au long de l'œuvre du Thuringien ; si on veut trouver Dieu il faut renoncer à le chercher sous un mode déterminé, quel qu'il soit (cf. p. ex. *Predigt 5a* : « cherchez uniquement Dieu », *Predigt 11*). Il ne faut plus le chercher comme tel ou tel objet, ni afin d'obtenir de lui des bénéfices, car cela serait abaisser son éminence. C'est pour la même raison qu'il ne faut pas prier pour nos besoins quotidiens, mais pour un profit spirituel. L'abolition de la recherche curieuse et intéressée de Dieu se concrétise dans le *Gellassenheit* de l'attente tranquille de Dieu dans le renoncement à toute préoccupation et à toute créature (*Der mensche, der gelâzen und gelâzen ist...*, cf. *Predigt 12*). Il s'agit d'un renoncement total, qui s'accomplit par le renoncement à la parole, c'est-à-dire par le silence, qui consiste dans le lieu vide et indifférencié de l'avènement de Dieu. Le §284 de l'*In Sapientiam* présente le silence comme l'enveloppe universelle qui comprend toute la création, car d'ailleurs c'est dans le silence que Dieu crée. Le silence de l'opération divine est l'abolition de tout terme entre le Créateur et la création :

« (...) "Pendant que le silence intermédiaire tenait tout" [Sol. 23:14]. Et conformément à ceci, il faut savoir que dans l'avènement du Fils dans l'esprit (*mentem*) il faut que tout intermédiaire fasse silence. La nature de l'intermédiaire répugne à l'union avec Dieu et en Dieu à laquelle l'âme aspire. (...) Deuxièmement, nous voyons que le juste, en tant qu'il est juste, aime la justice immédiatement, <à savoir> sans intermédiaire (...). Donc, si quelqu'un aime l'intermédiaire ou a en vue l'intermédiaire, il n'aime pas Dieu et ne le voit pas (...)»¹⁵.

¹⁴ *Idem, De divinis nominibus*, I, 3, PG 3, 589 AB ; *ed. cit.*, pp. 69-70.

¹⁵ MAÎTRE ECKHART, *Expositio libri Sapientiae*, LW, II, §284, pp. 616-617 ; *AHDLMA*, 1929, p. 374 : « (...) "Dum medium silentium tenerent omnia". Et secundum hoc sciendum quod in adventu filii in mentem oportet quod omne medium sileat. Natura enim medii repugnat unioni, quam anima appetit cum deo et in deo. (...) Rursus secundo : videmus quod iustus, in quantum iustus, ipsam iustitiam amat immediate, nullo medio ; (...). Unde si quis amat medium aut etiam videt medium, nec amat deum, nec videt (...)». L'abolition de l'intermédiaire est valable y compris dans la doctrine de la création, dans la mesure où – chez le Thuringien – c'est la causalité formelle qui l'opère intérieurement, à savoir sans distance extérieure et donc sans intermédiaire (cf. *Prologus in Opus propositioinum*, §14, pp. 82-83 ; voir ici le vocabulaire de l'immédiateté – *deus... se toto immediate toti assit singulo ; anima enim se tota immediate adest et informat totum corpus sine medio ; essentiali penetratione immediate ; generatio est instantanea* – s'opposer à celui de l'ontologie scalaire – *error illorum, qui ponunt gradus quosdam quasi medios formales*). Par conséquent, puisque la naissance du Fils dans la Trinité, l'adoption du fils qui est l'homme juste et la création se réalisent simultanément, la création reflète l'acte de la grâce divine qui réalise la déification ou l'anoblissement de l'homme ; bien qu'il faille distinguer entre la grâce de premier degré – grâce créatrice – et la grâce de second degré, qui concerne uniquement l'adoption et la justification, la doctrine de la création se voit ici marquer par la doctrine de la grâce et de la justification, de manière à remettre en question la théologie naturelle en général (le penchant vers une théologie de la grâce marque donc toute la pensée du Thuringien, sans se limiter au problème de l'adoption). D'ailleurs, le thème de l'intermédiaire a suscité les protestations des inquisiteurs de Cologne, cf. *Manuscript 33^b de la Bibliothèque de Sæst*, éd. Gabriel Théry, in *AHDLMA*, 1926-1927, 1^{ère} acte d'accusation (*Genèse*), art. 4, p. 171, art. 7, p. 174, art. 8, p. 174 (*sine quolibet medio et intervallo*). Sur la critique eckhartienne de la théologie naturelle, cf. E. ZUM BRUNN et A. de LIBERA, *Métaphysique du Verbe et théologie négative*, Paris, Beauchesne, 1984, p. 190 (« A la conception aristotélicienne de l'«être limpide et pur» atteint par une voie "naturelle" Eckhart oppose la voie négative (...). De la même façon il oppose savoir "naturel!"

Par le thème du silence, toute la théologie naturelle est remise en question, en même temps que le principe de similitude naturelle (*omne agens agit sibi simile*) qui relie l'effet à sa cause. L'exemple du juste qui adhère à la justice sans intermédiaire introduit subrepticement un autre concept de ressemblance, qui ne se sert plus de la parenté causale naturelle, ni de la hiérarchisation ontologique (ou onto-théologique) des intermédiaires. Autrement dit, l'analogie telle qu'elle est conçue au sein de la théologie naturelle se trouve ici mise en question par le penchant vers la négation et donc par l'épanouissement mystique de la théologie eckhartienne. La théologie naturelle et la théorie de l'analogie correspondante sont transformées par une théologie de la grâce (tout comme la nature est elle-même confisquée par la grâce). Parler de Dieu à partir de la nature serait connaître Dieu à travers une multitude d'intermédiaires qui ne sont jamais dépassés, mais assumés et intégrés au système de la connaissance, ce qui fait que la connaissance de Dieu s'effectue toujours par médiation et nullement de manière directe. Mais, chez Eckhart, la dissymétrie hiérarchique de la nature cède la place à l'uniformité de la grâce, où toute médiation est supprimée. Pour employer la terminologie des Réformateurs, que l'œuvre du Thuringien anticipe, l'analogie ne fonctionnera plus dans le *regnum naturae*, mais plutôt dans le *regnum gratiae*. Puisque chez Eckhart il y a une simultanéité de la création du monde et de la procession trinitaire, l'autre face du silence eckhartien est la naissance du Fils à partir du Père :

« (...) Dieu le Fils naît en nous, en venant à notre esprit (*mentem*) ; il faut que
“le silence paisible contienne toutes les choses” »¹⁶.

Dans l'esprit de l'insistance en soi augustinienne, Maître Eckhart munit le silence d'un poids épistémologique, puisque Dieu est connu silencieusement par la naissance du Fils dans l'âme. La mutation vers l'intériorité vaut le déplacement d'une théologie naturelle vers une théologie de la grâce. La naissance du Fils dans l'âme se fait « dans le silence de la cause efficiente et finale » (*in silentio causae efficientis et finalis*), à savoir par l'abolition des catégories propres à la théologie naturelle d'inspiration aristotélicienne¹⁷, qui se trouvaient par exemple au centre de la théorie thomasiennne de l'analogie de l'être et de ses preuves naturelles de l'existence de Dieu. L'argument du Thuringien débouche sur l'appel à la causalité formelle-exemplaire d'inspiration platonicienne (*imago autem, utpote formalis emanatio sapit proprie bullitionem*), qui joue ici le rôle de principe intérieur. La suppression de l'extériorité par la cause formelle et l'abolition de la parole, catégorie caduque lorsque l'altérité divine (le Fils) coïncide avec l'homme intérieur (le fils adoptif) dans l'âme, réalisent la nivelage des intermédiaires dans l'égalité absolue (*Predigt 5a*) de la grâce.

§ 3. La déiformité — conformation par la grâce

La question eckhartienne de la déiformité et de la déiformation remonte jusqu'au thème de la déification du corpus aréopagitique. Dans la *Hierarchie ecclésiastique*, l'*habitus* déiforme ($\theta\epsilon\omicron\omicron\epsilon\iota\delta\eta\varsigma \ \xi\acute{\xi}\iota\varsigma$) et la déification ($\theta\acute{\epsilon}\omega\sigma\iota\varsigma$) sont considérés en relation avec la participation analogique. Par les cérémonies de l'Eglise, « parce que tous les ordres sacrés, selon que leur ascension spirituelle et leur consécration les ont plus ou moins déifiés, participent, chacun à leur *mesure* [nous soulignons – D.F.], au don très divin de cette même

et savoir “surnaturel” concernant l'âme »).

¹⁶ *Ibidem*, LW, II, §282, p. 615 ; *AHDLMA*, 1929, p. 371 : « (...) deus filius in nobis nascatur, in mentem veniens, oportet quietum silencium continere omnia ». Cf. aussi *idem*, *Predigt 11 [Impletum est tempus Elizabeth]*, trad. J. Ancelet-Hustache, I, p. 115 : « (...) l'âme n'est jamais satisfaite si le Fils de Dieu ne naît pas en elle. Et c'est alors que jaillit la grâce [je souligne – D.F.] ».

¹⁷ *Idem*, *Expositio libri Sapientiae*, LW, II, §283, p. 616 ; *AHDLMA*, 1929, p. 371.

communio»¹⁸. Cette participation d'origine platonicienne, qui se réalise chaque fois en conformité avec la mesure de la créature même, ressurgit quelques siècles plus tard, chez Albert le Grand, comme participation *quantum potest* à laquelle correspond l'analogie des récepteurs (*analogia receptionum*), pour passer ensuite dans la mystique du Thuringien¹⁹. La déification (θεωσις), qui se réalise par ce processus de la *deiformitas*, consiste dans une assimilation de la créature à Dieu et non pas dans une similitude naturelle ferme et immobile, donnée de par l'acte divin de la création :

« A dire vrai, c'est bien un seul et même objet vers quoi tendent tous les êtres qui se conforment à Dieu (θεοειδεῖς), mais loin que tous aient part selon le même mode à Celui qui est identique et unique, chacun n'y participe qu'autant que les décrets divins lui assignent d'y participer, c'est-à-dire à la mesure de ses mérites (κατ' ἀξίαν) »²⁰.

L'adjectif θεοειδής (au pluriel dans le texte, θεοειδεῖς), « conformément à Dieu », est d'ailleurs rendu dans l'édition latine de Balthasar Cordier, de la *Patrologie grecque* de Migne, par *deiformis* (*omnes qui deiformes*)²¹. L'adjectif *deiformis* désigne justement cette transformation que l'on retrouvera chez Eckhart et qui est réalisée à l'égard des créatures dans la mesure où elles participent (μετέχουσι) par leur mérite à Dieu. Chez Denys, la déiformation suit l'ordre hiérarchique du monde, de manière que les entités plus proches de Dieu sont susceptibles d'une transformation déiformatrice plus consistante que les autres, qui leurs sont hiérarchiquement inférieures, et auxquelles ils transmettent la déiformation :

¹⁸ PSEUDO-DENYS L'ARÉOPAGITE, *De ecclesiastica hierarchia*, VI, 5, PG 3, 536 C ; *ed. cit.*, p. 310.

¹⁹ ALBERT LE GRAND, *Super Dionysium De divinis nominibus*, I, 30, 8-10, p. 16 : « actus rerum (...) sicut id quod unumquodque imitatur, quantum potest » ; *ibidem*, IV, 21, 52-55, p. 128 : « vel inducitur habitu gloriae, quantum participare potest [nous soulignons – D.F.], quasi novo amictu, vel habitu miseriae ex peccato quasi vetusto amictu ». A. de LIBERA, *Albert le Grand et la philosophie*, Paris, Vrin, 1990, pp. 99-100 : « (...) l'analogie albertienne n'est pas l'analogie dite aristotélicienne, c'est celle de Denys, c'est une analogie de réception, "analogie des récepteurs", *analogia recipientium* ». MAÎTRE ECKHART, *Predigt 9 [Quasi stella matutina]*, trad. J. Ancelet-Hustache, I, p. 102 : « Il se donne comme Dieu tel qu'il est dans tous ses dons et selon la mesure de celui qui désirerait l'accueillir » ; *Expositio S. Evangelii secundum Joannem*, §§98-99, pp. 194-197 ; §67, pp. 136-137 (*quantum potest* : « omne agens agit sibi simile quantum potest » – la capacité se réfère ici étrangement à l'agent, non pas aux récepteurs). Selon Geiger, qui distingue dans l'œuvre de Thomas d'Aquin entre la participation par similitude (d'origine aristotélicienne) et la participation par composition (d'origine platonicienne), cette dernière consisterait dans la *réception* quelque chose qui appartient à la réalité participée (« Participer c'est bien recevoir, et un être qui participe est d'abord un être composé (...) »), cf. L.-B. GEIGER, *La participation dans la philosophie de S. Thomas d'Aquin*, Paris, Vrin, 1942, p. 105. Chez Albert et Eckhart, le principe de la réception se réfère non seulement aux réalités hylémorphiques.

²⁰ PSEUDO-DENYS L'ARÉOPAGITE, *De ecclesiastica hierarchia*, I, 2, PG 3, 373 B ; *ed. cit.*, p. 247 (v. aussi *idem*, *De divinis nominibus*, I, 2, PG 3, 588 C-588 D ; *ed. cit.*, p. 69 : « Et pourtant, le Bien en soi ne demeure pas totalement incommunicable à tout être, car de sa propre initiative et comme il convient à sa Bonté il manifeste continûment ce rayonnement suressentiel qui demeure en lui, en illuminant chaque créature proportionnellement à ses puissances réceptives, et il entraîne vers lui les âmes saintes afin qu'elles le contemplent, qu'elles entrent en communion avec lui et qu'elles s'efforcent de lui ressembler (...) »). Sur le concept de *deiformitas*, *deiformatio* (n.) et *deiformis* (adj.) chez Maître Eckhart, cf. p. ex. MAÎTRE ECKHART, *Expositio sancti Evangelii secundum Joannem*, §112, pp. 220-221 ; §119, pp. 236-237 ; *Expositio libri Genesis*, §179, pp. 472-473 et §224, pp. 538-539 ; *Rationes Equardi*, §9, p. 207 et §19, p. 214. A ce sujet, voir V. LOSSKY, *Théologie négative et connaissance de Dieu chez Maître Eckhart*, Paris, Vrin, 1960, pp. 358-369 *sqq.* Sur la déification (ou plutôt sur l'homme déifié/*homo divinus*), cf. *Expositio libri Genesis*, §23, pp. 274-275.

²¹ *Idem*, *De ecclesiastica hierarchia*, I, 2, PG 3, 374 B (dans l'original grec : « πάντες οἱ θεοειδεῖς », cf. 373 B).

« Chaque chef hiérarchique, en effet, dans la mesure où le comporte son essence, sa proportion (*ἀναλογία*) et son ordre, peut, d'une part, recevoir l'initiation des secrets divins et obtenir la déification, transmettre d'autre part à ceux qui viennent après lui, selon le mérite de chacun (*κατ' ἀξίαν ἐκάστω*), une part de cette sainte déification (*ἱεράς θεώσεως/sacrae deificationis*) qu'il a reçue de Dieu même »²².

Le *quantum potest* de la philosophie de langue latine revient, pour l'Aréopagite, à l'ἀξία, valeur, dignité ou même mérite (les créatures participent à Dieu *pro merito*, expression employée dans la version latine de *De eccl. h.*, I, 2, PG 3, 372 D-373 B, pour rendre le grec *κατ' ἀξίαν*).

Dans son *In Joannem*, Eckhart insiste sur le problème de la *deiformatio* comme œuvre de la grâce de l'adoption (*gratia super gratiam, gratia pro gratia*), qui fait de l'âme fils de Dieu selon le modèle du Verbe divin ; il s'agit d'une grâce qui nous est livrée de sa plénitude et que nous recevons (*accepimus*) intérieurement (*In Joannem*, §121). La *deiformatio* consiste dans l'identification des fils adoptifs avec le Fils dans la même image, comme par la réflexion du même visage (*facies*), celui du Père, dans une multitude de miroirs, qui correspondent respectivement au Fils et aux âmes (§120). Au vocabulaire de la réception (bien que présent assez souvent chez Eckhart) il est ici préféré celui de l'image et respectivement (le miroitement étant cependant une espèce de réception !) de l'adoption par la forme. A cet égard, le formalisme ou l'essentialisme du Thuringien est expliqué par la manière dont le feu s'empare du bois en le faisant participer à sa propre forme (*forma*) ; aussi affirme-t-on que le bois acquiert la forme du feu (*lignum adeptum*) (§129), avant que cette terminologie revienne à propos de l'adoption des fils (§159 : *adoptiones filiorum dei expectantes*). Or, il y a une parenté sémantique entre l'image et la forme (εἶδος) – qui, en grec, peut être justifiée même étymologiquement –, ce qui justifie l'explication eckhartienne de la *deiformatio* par l'adoption par l'image-forme conformément à laquelle l'âme est changée. La question de la *deiformatio* est expliquée par Eckhart en employant plusieurs termes qui rappellent son « formalisme » : *transformatio, conformatio/conformis, uniformis, formari, informari* (§§119-120, 112), qui reviennent en fin de compte au problème de l'adoption par la *forma* (§129). En effet, la *deiformatio* serait une *transformatio* de l'homme en la même image que le Christ (§120), ce processus ayant pour résultat un comportement uniforme (*uniformiter*) de l'homme devenu ainsi déiforme (*deiformis*) (§112). La situation du bois qui est « adopté » par le feu (*lignum adeptum*) est exemplaire pour l'adoption de l'intellect, qui participe à toutes les perfections spirituelles conférées par l'adoption et par la grâce (*per adoptionem... et per gratiam*, cf. §184 ; *per gratiam adoptionis*, cf. §§98, 106)²³. Cependant, entre l'« adoption » du bois et l'adoption du fils demeure cette différence essentielle qui existe entre la participation univoque et la participation analogique. Ainsi, si la participation univoque se réalise par un accord des termes univoques en matière, en espèce et en genre, c'est parce que l'« adoption », à savoir la participation, ne se réalise pas par la grâce seule (*de mera gratia*), mais aussi par le mérite (*ex merito*) ; c'est de leur propre nature (*meretur ex natura sua*) que les termes univoques participent (§182). Par contre, la participation analogique se réalise par la grâce seule de l'analogué supérieur, sans le mérite de l'analogué inférieur (*de gratia mera superioris et sine merito inferioris*, cf. §183) ; elle ne s'accomplit pas par une communauté de matière ou d'espèce ou de genre, qui serait toujours une communauté par la nature. *Mera gratia*, la grâce seule, avatar de la *sola gratia* luthérienne

²² *Ibidem*, I, 2, PG 3, 372 D ; *ed. cit.*, p. 247.

²³ Sur le problème de l'adoption de l'intellect, sur celui de l'union (*unitatem superexaltatam supra mentis seu intellectus naturam/ένωσις πρὸς Θεόν/ένωσις ὑπὲρ νοῦν*), de même que sur leur origine dionysienne, cf. A. de LIBERA, *Albert le Grand et la philosophie*, Paris, Vrin, 1990, p. 285 *et passim*.

(*sola dei gratia* est d'ailleurs mentionnée textuellement dans les §§168, 172 ; dans ce dernier paragraphe, elle est nommée aussi *pura gratia*), confisque pleinement le rapport entre Dieu et la création, en faisant de la théologie de Thuringien une théologie de la grâce et de son analogie, une analogie de la grâce (*analogia gratiae*). Il s'ensuit que la déformation serait l'œuvre exclusive de la grâce. L'unicité de la grâce, son caractère plénier, explique – pour le Thuringien – l'expression à nuance intensive de l'Évangile « grâce sur grâce » (*gratia pro gratia*, cf. §172) ; la valence stylistique d'intensité de l'expression veut indiquer ici l'autonomie de la grâce. Comme réponse ou comme résultat de l'opération de la grâce, la déformation est suggérée par une expression intensive aussi : celui qui est rendu déiforme est transformé de clarté en clarté (*de claritate in claritatem*, cf. §119).

Par conséquent, Eckhart approfondit, par rapport à l'Aréopagite, la théologie de la grâce. Certaines distinctions assez fines font défaut à l'œuvre de l'Aréopagite. Mais, chez Eckhart, la théologie de la grâce ne se fonde pas seulement sur la grâce créatrice. En effet, il ne s'agit plus seulement de la grâce de la création (*gratia gratum data*), qui est accordée à toute créature par l'acte de la création et qui est reçue de toute créature selon la mesure de sa capacité (à savoir de ses mérites), mais d'une grâce spéciale (*gratia gratum faciens*), une grâce du retour en Dieu, où Dieu même (ou le Christ) devient réceptacle de celui qui est rendu déiforme. Aussi l'homme déiforme est-il reçu dans le Christ (*in Christo*, cf. *In Joannem*, §184) comme dans un lieu contenant. L'analogie albertienne des récepteurs, qui correspondrait à la grâce de la création donatrice d'être, connaît ici un aspect qui lui est conféré par la théologie de la grâce du retour, à savoir que Dieu est celui qui reçoit l'homme en lui en le rendant déiforme. L'accent noétique de cet aspect (l'adoption de l'intellect !) le distingue du penchant ontologique de la grâce créatrice. La raison de ce dépassement de la justification par la grâce seule est donnée dans l'*In Sapientiam* : « le premier ne tombe jamais sous le mérite » (*primum nunquam cadit sub merito*) et par conséquent « l'être divin donne la grâce qui rend agréable » (*esse divinum dat gratiam gratum faciens ipsi essentiae animae*)²⁴. La déiformation de l'âme se réalise par son immersion en Dieu et dans la grâce. La réduction de la nature à la grâce amène l'âme à la nature divine. La nature divine est connue après l'accomplissement de la réduction (et comme résultat de la réduction) de la nature à la grâce et de l'être à l'intellection :

« De cette façon, la grâce qui rend agréable et qui est surnaturelle (*supernaturalis*) siège uniquement dans la partie intellectuelle, dans la mesure où l'intellect participe et à la saveur de la nature divine et en tant qu'il est image ou à l'image de Dieu »²⁵.

La nature (*natura*) divine est surnaturelle (*supernaturalis*), c'est-à-dire elle est la grâce même (*gratia*). L'intellect, qui sert normalement à la connaissance naturelle par conversion au phantasme, se révèle ici comme siège ou éventuellement réceptacle de la grâce, dans la mesure où, dépourvu de toute phantasme, il manifeste son statut d'image de Dieu. Aussi cette idée, reprise dans les textes « noétiques » du Thuringien (qui affirment la primauté de l'intellection sur l'être), est-elle soutenue par les considérations sur la parenté intellectuelle de l'âme et de Dieu. Dans les *Rationes Equardi*, on insiste sur la déiformation comme réduction de l'être de la création, ce qui fait de ce processus d'assimilation un mouvement éminemment

²⁴ MAÎTRE ECKHART, *Expositio libri Sapientiae*, LW, II, pp. 602 et 273, p. 603 ; *AHDLMA*, 1929, p. 359. Déjà chez Albert le Grand, le syntagme *gratia gratum faciens* est rapporté à la question de la déification (cf. ALBERT LE GRAND, *Super Dionysium De divinis nominibus*, IV, 10, 60-62, p. 383 ; voir aussi *idem*, *Summa theologiae*, VI, q. 26, cap. 1, 4-6, p. 171).

²⁵ *Ibidem*, LW, II, §274, p. 604 ; *AHDLMA*, pp. 361-362 : « Gratia igitur gratum faciens et supernaturalis est in intellectivo, in quantum intellectus particeps est et sapit naturam divinam et ut est imago sive ad imaginem dei ».

noétique de retour en Dieu, qui est la contrepartie de la procession « ontologique » de la sortie de Dieu :

« Le connaître intellectif est une certaine déiformité (*deiformitas*) ou déiformation (*deiformatio*) puisque Dieu lui-même est connaître intellectif et n'est pas être » (*ipsum intelligere quaedam deiformitas vel deiformatio, quia ipse deus est ipsum intelligere et non est esse*)²⁶.

Le contexte de ce passage, qui se constitue comme une suite d'arguments données en guise de réponse aux thèses de Gonzalve d'Espagne, est assez éclaircissant pour le sujet en question (bien qu'on ne fasse plus allusion à la déiformation). Notons cependant l'occurrence de plusieurs concepts qui concernent la noétique du Thuringien, mais qui seront utiles pour la compréhension de la déiformation, devenue ici elle-même question de noétique. Le problème de la noblesse de l'intellect par rapport à l'être a une véritable portée mystique (voir le sens de l'expression *homo nobilis*, véhiculée par le *Predigt 15*) (cf. *Rationes Equardi*, §7) ; ce glissement vers la mystique est évident par l'invocation d'une question d'éthique, lors de l'affirmation de la supériorité des vertus intellectuelles acquises (sagesse, intelligence, prudence) par rapport aux vertus morales acquises (cf. §8). Ensuite, le thème de la dénudation (*depuratio* ou *nuditas*, cf. §8) désigne le mouvement de détachement, qui est le travail du « dés-imaginer » (*Entbildung*), de l'anéantissement de l'être propre et donc la possibilité de faire rencontrer l'être nu de l'âme et l'être nu de la Dêité (cf. *Predigt 83*). Enfin, le problème du caractère incroyable de l'intellect (*Rationes Equardi*, §11), thème eckhartien récurrent, est très présent surtout dans les sermons allemands, qui affirment que l'âme et la dêité se rencontrent en ce qu'ils ont d'incroyable (*Predigt 9*, *Predigt 10*, par exemple ; voir aussi *In Exodum*, §120, *Sermo LX*). La question de la déiformation s'accorde avec tous ces sujets, à savoir avec celui de la noblesse, celui de la dénudation et celui de l'incroyabilité, qui désignent d'ailleurs le point d'arrivée, le procès et la prémisse (le point de départ) de la déification.

La question de la grâce de l'adoption apporte un élément fondamental au problème de la déiformation, ce qui est d'ailleurs suggéré par les allusions répétées à la forme (*conformatio*, *transformatio* etc.). La déiformation ne serait donc pas l'*imitatio Christi* de Thomas à Kempis, mais une véritable *conformatio Christo*, qui fait de l'homme anobli un fils adoptif, selon le modèle du Christ même. La réflexion du même visage du Père dans le miroir qui est le Fils et dans celui des fils adoptifs fait qu'ils puissent être nommés justes univoquement (*univoce iusti*)²⁷. Les justes sont rendus justes lorsqu'ils sont formés (*formantur*), informés (*informantur*) et transformés (*transformantur*) en la même justice (*In Joannem*, §119). Ils sont transformés (*transformamur*) en la même image et donc rendus conformes (*conformes fieri*) à l'image du Fils (§120). La conformité est chez Eckhart un concept sotériologique : le fils adoptif est fils par régénération, le Fils l'est par génération, à savoir par nature ; la régénération consiste dans une assimilation par la grâce, qui concerne la conformité de la nature (*ad conformitatem naturae*, cf. §123). L'homme déiforme serait donc l'homme conforme à Dieu (*conformis deo*), à savoir qui se repose tout comme Dieu dans toutes les choses créées (*In Genesim*, §179). Donc, l'opération de la grâce est indiquée par l'allusion infatigable à la forme, mais parfois par la forme verbale passive (*In Sapientiam*, §64) ; le juste est donc rendu conforme à Dieu et transformé en Dieu (le procès, la fin et

²⁶ *Idem*, *Rationes Equardi*, §9, trad. A. de Libera, in *Maître Eckhart à Paris – une critique médiévale de l'ontothéologie*, Paris, PUF, éd. E. Zum Brunn, Z. Kaluza, A. de Libera, P. Vignaux, E. Wéber, 1984, p. 207.

²⁷ *Idem*, *Expositio S. Evangelii secundum Joannem*, §120, pp. 236-237. Selon Lossky, l'expression *univoce iusti* ne devrait pas nous inquiéter, puisqu'elle ne porte pas sur l'univocité des justes par rapport à la justice, mais sur l'univocité des justes avec le Juste, qui est le Fils (au sens christologique) — V. LOSSKY, *op. cit.*, p. 359.

l'agent sont Dieu même — *in ipsum, secundum ipsum, ab ipso* :

« (...) il est dit « les justes », sans aucune précision ou explication, comme 'homme' ou quelque chose de pareil, mais formellement (*formaliter*) « justes ». En effet, <i> est donc au-dessus de tout homme, mais aussi au-dessus de toute créature ; par la forme (*forma*), le divin est rendu conforme (*conformari*) 'à Dieu seul' et transformé (*transformari*) en lui-même, selon lui-même et par lui-même »²⁸.

Le problème de la déification engage le thème de l'image. En effet, en s'agissant de l'image, il est d'abord question d'un problème christologique, puisque le Christ est lui-même image de Dieu (*imago dei*). Conformément à l'*In Joannem* (§25), le Fils de Dieu est l'image engendrée de celui-ci ; mais l'image est l'émanation formelle de Dieu (*formalis emanatio*). De ce point de vue, le fils adoptif de Dieu est lui aussi une image de Dieu reflétée dans le miroir qu'il est (§119) et, par cette réflexion, il est « formé » comme Dieu. Chez l'Aréopagite, l'adoption des fils – qui les rend fils de la résurrection – relève de l'eschatologie et consiste dans la conformation au Christ, par la résurrection. Bien qu'elle concerne le destin du bienheureux (à la différence du Thuringien, pour lequel l'homme noble est celui qui participe à l'éternité dès la vie présente), la déiformation est ici aussi une « christoformation » – une conformation au Christ –, puisque le bienheureux participe au sort christiforme (χριστοειδής λήξις²⁹).

En guise de conclusion, nous pourrions affirmer que le Thuringien présente une doctrine de la grâce beaucoup plus élaborée qu'elle ne l'est chez Denys. Certes, avant Eckhart, l'Aréopagite connaît les deux mouvements de la dialectique platonicienne – l'émanation ou la sortie et le retour –, qui correspondront chez Eckhart à deux types de grâce. Tel n'est pas effectivement le cas chez Denys, puisqu'il ne connaît pas la grâce pure et seule. Toutefois, par sa doctrine de la grâce déificatrice, Eckhart se situe en descendance dionysienne.

§ 4. La métaphore — sur les limites de l'analogie métaphorique

Le quatrième parallèle entre l'apophase de Denys et d'Eckhart concerne la métaphore. Pour l'un comme pour l'autre, la théorie des tropes s'avère un élément constitutif de l'apophase. Une véritable poétique mystique transparait en égale mesure de l'œuvre de l'Aréopagite et de celle du Thuringien.

²⁸ *Idem, Expositio libri Sapientiae*, LW, II, §64, p. 392 ; *AHDLMA*, 1928, p. 386 : « (...) ait *iusti sine additamento quolibet aut subiecto, homine scilicet aut huiusmodi, sed formaliter iusti*. Est enim super hominem sed etiam super omnem creaturam, divinum 'soli deo', forma conformari et transformari in ipsum, secundum ipsum et ab ipso ». Selon l'édition proposée par Théry dans *AHDLMA*, le texte eckhartien présente un triple passif (qui peut être interprété comme ayant la valeur réfléchie) – « divinum soli deo formari, conformari et transformari » –, tandis que la version proposée par Heribert Fischer et Josef Koch dans les LW, II, nous présente un double passif – « divinum 'soli deo', forma conformari et transformari ». A la suite de ces termes qui s'inscrivent dans la famille lexicale de *forma*, nous ajoutons la *reformatio* (*In Genesim*, §192, p. 494-495), mais qui n'est pas significatif du point de vue sémantique pour la discussion sur la déiformation.

²⁹ PSEUDO-DENYS L'ARÉOPAGITE, *De divinis nominibus*, I, 4, PG 3, 529 B. Pour le même adjectif, χριστοειδής, cf. aussi *De coelestis hierarchia*, VII, 1, 3, PG 3, 553 D. L'adverbe χριστοειδώς est employé dans l'*Épître VIII*, 2, PG 3, 1092 C. Le terme χριστοειδής est repris par MAXIME LE CONFESSEUR, *Ambigua*, PG 91, 1285 A (cf. G.W.H. LAMPE, *Patristic Greek Lexicon*, Oxford, Clarendon Press, 1961, p. 1530). Sur le concept dionysien *christoformis* voir aussi ALBERT LE GRAND, *Super Dionysium De divinis nominibus*, I, 46, 41-42, p. 27 (« *Christoformem, idest adsimilitudinem Christi, sicut dicitur ad PHIL. III, (21) : 'Reformabit corpus humilitatis nostrae configuratum corpori claritatis suae'* »).

Le I^{er} chapitre de la *Théologie mystique* présente la montée de Moïse sur le Sinaï comme ascension de l'intellect vers Dieu. Puisqu'il est suressentiel, Dieu échappe à l'ordre connu par l'intellection humaine. Dans la *Hiérarchie céleste*, l'impossibilité de connaître Dieu par l'intellect est rapportée au caractère non-figurable de Dieu. Par conséquent, le pari de celui qui veut se laisser initier à la connaissance de Dieu consiste à figurer l'infigurable, à donner une forme à celui qui n'ayant pas de forme produit toute forme (*Noms divins*, IV, 3), et à y accéder par les symboles sensibles à des réalités qui ne relèvent pas de sensible :

« Si l'on a raison de figurer l'infigurable, de donner forme à ce qui est sans forme, ce n'est pas seulement parce que nous sommes incapables de contempler directement l'intelligible, parce qu'il nous faut des métaphores spirituelles adaptées à la mesure de nos moyens, des images qui mettent à notre portée les spectacles sans figure et merveilleux, — mais aussi parce qu'il convient parfaitement aux passages mystiques de l'Écriture de cacher sous des énigmes indicibles et sacrées (...) »³⁰.

L'initiation aux mystères divins consiste donc à assumer une tâche antinomique, qui vise en dernier ressort à exprimer le non-être de Dieu par l'être (*Noms divins*, IV, 4), tâche qui met de nouveau en question le statut de l'image. Il est connu que les mystiques font preuve d'une prédilection particulière pour un discours riche en images sensibles (à savoir métaphoriques), tout en relevant la transcendance de Dieu et donc son ineffabilité, dont le correspondant discursif est la brièveté du discours même. Ajoutons à celle-ci d'autres marques textuelles de l'ineffabilité, comme la négation et le paradoxe linguistique. Le discours même se voit contaminer dans sa structure par un paradoxe, celui de donner un compte rendu sensible du non-sensible. Pour la tradition byzantine, l'exemple de l'ascension de Moïse sur le Sinaï est une figuration de l'ascension infigurable et vers l'infigurable de celui qui s'initie aux mystères de Dieu. L'exemple de l'ascension de Moïse apparaît déjà chez Grégoire de Nysse (*De vita Moysis*, PG 44, 297-430) et chez Grégoire de Nazianze (*Oratio XXXVII*, PG 36, 28 AC ; *Oratio XXVIII*, 3, PG 36, 29 AB)³¹. Chez l'Aréopagite, l'exemple de Moïse est mentionné à plusieurs reprises (cf. surtout *Théologie mystique*, I, 3). La tâche de l'homme qui subit la déification, à savoir celle de réduire toute image, est elle-même exprimée par images. Cette démarche de réduction de l'image sensible de manière paradoxale par l'image sensible du discours symbolique est présente également dans l'œuvre du Thuringien. Wackernagel l'appelle, d'après Marenholtz, une « métaphorique négative »³². Par conséquent, en se situant dans la descendance platonicienne, Eckhart assume la nécessité d'une poétique mystique³³, s'inscrivant ainsi dans la ligne de la poétique mystique du Moyen Âge.

En fait, Eckhart propose deux commentaires du livre de la Genèse, dont l'un – qui est intitulé *Liber paraboliarum Genesis* – « expose symboliquement ou paraboliquement les divins et les naturels de sept manières » (*exponitur symbolice sive parabolice quantum ad divina et naturalia septem modis*³⁴). Dans l'*In Genesisim*, les §§15-18 exposent en général deux sens du

³⁰ PSEUDO-DENYS L'AREOPAGITE, *De coelestis hierarchia*, II, 2, 140 AB ; *ed. cit.*, pp. 189-190.

³¹ A ce sujet, voir V. LOSSKY, *Essai sur la théologie mystique de l'Église de l'Orient*, Paris, Aubier, 1944, 2^e chapitre.

³² E.A. MARENHOLTZ, *Das glückliche Meister Eckharts : Form, Inhalt und Funktion. Kleine Studie zur negativen Mystik*, Peter Lang, Bern, 1981, *apud* W. WACKERNAGEL, « *Ymagine denudari* ». *Ethique de l'image et métaphysique de l'abstraction chez Maître Eckhart*, Paris, Vrin, 1991, p. 180.

³³ MAÎTRE ECKHART, *Liber paraboliarum Genesis*, §2, LW, I, K. Wohlhammer Verlag, Stuttgart, 1964, éd. Konrad Weiss, p. 451 : « Plato ipse et omnes antiqui communitur sive theologizantes sive *poematizantes* docebant in parabolis divina, naturalia et morala. Nihil enim frustra poetae fabulose locuti sunt, sed sub *metaphora* fabularum (...) » (nous soulignons – D.F.).

³⁴ *Idem*, *Liber paraboliarum Genesis*, LW, I.1, 7 (auct. I), p. 457.

texte sur la création du ciel et de la terre : le sens moral et le sens littéral. Eckhart n'est pas le premier théologien à interpréter allégoriquement ou moralement la Bible. L'exemple des derniers livres des *Confessions* d'Augustin, qui portent sur la création même des cieux et de la terre, le montre bien. D'ailleurs, inaugurée par le juif Philon d'Alexandrie (20 av. Chr.-50 apr. Chr.), l'allégorèse de la Genèse et de la Loi de Moïse (en général, du Pentateuque) avait pour but de surmonter les difficultés du sens littéral. Reprise par Origène, qui organise un système d'interprétation allégorique de l'Écriture, elle est intégrée à la méthode exégétique des Pères de l'Église. La scolastique intègre l'allégorie à un système herméneutique qui envisage quatre types d'interprétation, correspondant à quatre sens du texte : le sens littéral ou historique, le sens allégorique, le sens moral et le sens anagogique³⁵. L'interprétation non-littérale (notamment allégorique) des textes a été bien théorisée comme principe herméneutique dans toute la tradition médiévale (d'ailleurs, analogies comme : lion de Judas, la main de Dieu etc. sont des allégories présentes déjà dans la théorie thomasienne de l'analogie).

En ce qui concerne Eckhart, la métaphore (et donc le mythe) est un procédé caractéristique de son œuvre, mais en même temps spécifique de toute théologie mystique et apophatique. Elle est soutenue par le caractère extrinsèque de son analogie : puisqu'elle ne présuppose pas de point de contact entre les niveaux analogues, la relation qui s'y établit risque d'être un rapport symbolique ou métaphorique (comme celle qui relie le cercle à l'auberge, dans l'exemple du *circulus vini*)³⁶. Cependant, en dépit des critiques des inquisiteurs de Cologne (1^{ère} liste (*Genèse*), art. 1³⁷), Eckhart plaide pour un rapport non-métaphorique entre les deux analogués. Aussi le récit de la création établit-il (cf. *In Genesisim*, §§135-137), selon le Thuringien, un rapport réel – à savoir non seulement symbolique – entre Dieu et sa créature. Par conséquent, Dieu seul est au sens propre (*proprie*) la cause des choses et de l'être qui se trouve dans ces choses (§135), et cela parce que l'être lui appartient en propre (*ipsi esse proprie*), dans la mesure où Dieu est être (*ipse est esse*, cf. §137). Il s'ensuit que l'être de la créature se rapporte réellement à l'être de Dieu, ce qui fait qu'il y ait un rapport de similitude véritable entre les deux niveaux ontologiquement différents. En effet, le vocabulaire employé par l'auteur dans les paragraphes en question situe en égale mesure Dieu et la créature dans le domaine de l'être (à savoir à l'intérieur d'un discours ontologique). L'emploi de ce vocabulaire unique – en dépit des glissements notoires du Thuringien du langage noétique (le néant) vers le langage ontologique (l'être) – témoigne que la théologie du maître prêcheur assume et intériorise le côté cataphatique du discours sur Dieu. D'ailleurs, le principe de ressemblance est formulé explicitement : tout agent produit son effet à sa ressemblance (*omne agens producit sibimet simile*, cf. §136). Selon l'Aquinat, l'attribution par la causalité et par l'essence (*causaliter et essentialiter*) distingue le nom propre de tout nom métaphorique (*S. th.*, I, q. 13, a. 6, *resp.*) ; le nom métaphorique ne serait donc attribué ni grâce à une relation ni à une relation causale ou essentielle (comme par exemple le nom pierre/*lapis* n'est pas dit de l'homme/*homo* en vertu d'une certaine causalité, ni le rire/*ridere* n'est pas attribué au pré/*pratium* en vertu d'un tel rapport causal ou essentiel). Or, les §§135-137 de l'*In Genesisim* portent sur l'imposition du nom *esse* à Dieu à la fois par la causalité (*omne agens...*, cf. §136, *Deus autem... causa*, §135) et par l'essence (*esse, quod est deus*, §135) ; l'auteur conclut donc que, puisque Dieu est être *par son essence*, tout ce qui est causé par Dieu est bon (*ipse est esse, propter hoc productum ab ipso... bonum est*, cf. §137). Si Eckhart

³⁵ Cf. S. HERVÉ, « Allégorique (exégèse) », in *Encyclopaedia Universalis*.

³⁶ Cf. MAITRE ECKHART, *Expositio libri Exodi*, LW, II, §54, p. 58 ; *Expositio in Eccl.*, LW, II, §52, p. 281 ; *Sermo XLIV*, LW, IV, §446, p. 372.

³⁷ Cf. « Edition critique des pièces relatives au procès d'Eckhart, contenues dans le Manuscrit 33b de la Bibliothèque de Scst », in *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Age*, 1926, pp. 129-268, éd. Gabriel Théry.

insiste sur le fait qu'il n'y a pas d'autre nom plus propre à Dieu que le nom *esse* (cf. *In Exodum*, §162 : *nullum nomen est magis proprium ipsi esse quam li esse* ; *Prologus in Opus propositionum*, §§4, 5 – *solus deus ens proprie est* –, 8), il insiste à d'autres occasions sur le fait que la lumière ne se dit pas de Dieu de manière métaphorique ou figurative (*metaphorice sive figurative*), comme il est des réalités corporelles telles que la pierre et le lion (*puta lapis, leo*), mais au sens propre (*proprie deo conveniunt et vere*) ; le terme *lux* convient donc en propre à Dieu selon la signification, bien qu'il doive être nié selon le mode de signification (*In Joannem*, §86). Nous retrouvons ici les termes de la théologie affirmative thomasienne (la distinction entre la *res significata* et le *modus significandi*, de même que la division entre noms propres et noms métaphoriques de Dieu — cf. p. ex. *S. th.*, I, q. 13, a. 3). Il est donc clair que le Thuringien s'applique à intégrer la cataphore dans sa théologie négative. Au même §86, Eckhart se détache explicitement de la position des théologiens tel qu'Ambroise de Milan, qui ne voient dans le nom *lux* plus qu'une métaphore. Or, chez Eckhart, le sens propre du nom *lux* est garanti par la convertibilité de la *lux* avec l'*esse* (*lux enim, quae est esse*, cf. *In Joannem*, §151 ; *lumen est esse*, cf. §152) ; donc, il s'agit ici du sens littéral (*Lux, id est esse* ; *ad litteram lucem vocat esse*, cf. §151)³⁸.

En somme, dans la descendance de l'Aréopagite (*Noms divins*, I, 4 ; IV, 4), qui inaugure, pour toute la tradition médiévale, l'emploi du terme « lumière » comme « foncteur d'un allégorisme universel, métaphore prise à la lettre d'une théologie et d'une métaphysique de la communication divine »³⁹, le Thuringien construit sa propre théologie de la lumière. Il est, d'autre part, certain que nous nous trouvons ici en présence d'une reprise mystique de la métaphysique du flux, d'Albert le Grand. Eckhart s'applique à intégrer la théologie affirmative à la théologie négative pour préparer ainsi l'avènement de l'affirmation pure par la voie de l'éminence. En dépit des risques d'interprétation mythologique auxquels il expose sa propre théorie de l'analogie (qui est parfois une analogie métaphorique), Eckhart arrive à équilibrer son épistémologie théologique en conservant cependant, autrement que Denys, au moins dans certains de ses écrits le langage ontologique.

³⁸ Cf. MAÎTRE ECKHART, *Expositio S. Evangelii secundum Joannem*, §86, pp. 172-173 ; §§151-152, pp. 274-277 ; *Expositio libri Genesis*, §33, pp. 290-291 (*sine luce, id est sine esse*).

³⁹ Cf. A. de LIBERA, « Médiévale (pensée) », in *Encyclopaedia Universalis*.