

Zeitschrift: Revue de Théologie et de Philosophie
Herausgeber: Revue de Théologie et de Philosophie
Band: 50 (2000)
Heft: 3

Artikel: L'intellect divin et l'intellect humain selon maître Eckhart
Autor: Vianu, Stefan
DOI: <https://doi.org/10.5169/seals-381605>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. [Siehe Rechtliche Hinweise.](#)

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. [Voir Informations légales.](#)

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. [See Legal notice.](#)

Download PDF: 21.12.2024

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, <https://www.e-periodica.ch>

L'INTELLECT DIVIN ET L'INTELLECT HUMAIN SELON MAÎTRE ECKHART

STEFAN VIANU

Résumé

Maître Eckhart enseigne la création de toutes choses en et «hors» de Dieu, selon les Idées divines. L'intellect occupe une place à part dans la création : il est créé à l'image de Dieu lui-même, et non pas de l'une de ses Idées. Issu de Dieu, l'intellect humain a la possibilité d'y retourner: Dieu est, en tant qu'être pur, la fin de son devenir. Le retour en Dieu signifie l'union à l'Être divin : l'opération de l'intellect humain divinisé est celle de l'Intellect divin lui-même.

Introduction

Dans la métaphysique de Maître Eckhart, l'Être divin se manifeste dans l'univers visible ; celui-ci, pour être distinct de lui, demeure cependant sous sa plus étroite dépendance : les créatures, en particulier l'âme humaine, ne «sortent» de Dieu que pour y faire retour. Cette métaphysique est une forme de néoplatonisme. Un néoplatonisme modifié, certes, à la lumière de la Révélation ; car le Dieu-Un, chez Eckhart, n'est plus, comme chez Plotin, distinct de l'Intellect, mais il est Un en tant qu'Intellect.

La manière dont le philosophe envisage la relation de l'univers créé au Créateur suscite un certain nombre de questions. D'une part, en disciple de Jean Scot Erigène, Eckhart enseigne la création de toutes choses en Dieu, plus précisément dans le Verbe. D'autre part, la création est pensée comme une *chute* dans la multiplicité, comme un éloignement du Dieu-Un. Comment concilier ces affirmations ?

Si nous nous tournons vers l'homme, c'est-à-dire vers l'intellect qui constitue son essence, nous constatons que celui-ci est créé «à l'image» de Dieu lui-même, et non pas de l'une de ses Idées. Au «fond» de l'âme habite «l'étincelle divine» *incrée*. Dès lors se pose le problème du rapport de la puissance «supérieure» de l'âme (l'intellect possible), avec l'étincelle divine *dans* l'âme.

La solution de ce problème réside, comme nous le verrons, dans l'assimilation de la puissance supérieure de l'âme à la Puissance divine qui l'engendre de toute éternité.

1. *La création unique et l'être double des créatures*

Selon Maître Eckhart, Dieu crée les choses non seulement à *partir* de lui-même, mais, *avant* de les créer «à l'extérieur», il en conçoit d'abord les «Raisons» *en lui-même*.

Pour bien comprendre la doctrine eckhartienne, il faut savoir que le Maître combine la métaphysique néoplatonicienne des Idées divines avec la théologie biblique de la création. «Les Pères s'accordent à expliquer que Dieu créa le ciel et la terre dans le commencement (*in principio*), c'est-à-dire dans le Fils qui est le Modèle et la Raison idéale de toutes choses. D'où Augustin : 'Qui nie les Idées, nie le Fils de Dieu'. C'est donc ainsi que *Dieu créa* toutes choses *au commencement* : dans la Raison et d'après une Raison idéale, je veux dire l'homme par une Raison, le lion par une autre, et ainsi de chaque chose.»¹ Comme «les Pères», Eckhart identifie le «commencement» où Dieu créa «le ciel et la terre» avec le Verbe divin qui «était au commencement auprès de Dieu» (*Jn.* 1,1) ; car c'est bien *en lui*, comme le précise Saint Jean (1,4), que toutes choses furent (créées).

Si toutes choses furent d'abord créées dans le Verbe, elles trouvent en lui leur fondement ; le Verbe est non seulement «au» commencement, il est lui-même «Commencement» : *Principe*. Comme il renferme toutes les «Raisons» (ou Idées)² des choses, il est lui-même «Raison» suprême – Idée des Idées. Il englobe les principes des choses et, en un sens, les «existants» eux-mêmes : ceux-ci ne sont pas simplement projetés hors de Dieu mais demeurent d'une certaine manière en lui. Ils sont pour ainsi dire abrités en Dieu, dans la Parole créatrice.

Cette Parole est elle-même *Intellect*. «Il faut savoir que le commencement dans lequel *Dieu créa le ciel et la terre* est la nature de l'Intellect, comme le dit le Psaume : 'Il a fait les cieux dans l'Intellect' (Ps. 135,5) [...] Et je dis cela contre ceux qui affirment que Dieu crée et produit les choses selon une nécessité de nature.»³ La création selon les Idées implique la nature tout intellectuelle du Créateur ; et le *mode* de la création n'a rien de commun avec la manière dont les êtres dépourvus d'intellect produisent d'autres êtres semblables à eux. Ces derniers sont soumis à l'empire de la nécessité ; la création selon l'Intellect est au contraire essentiellement *libre*. Dieu ne dépend de rien ; toutes choses dépendent de lui et sont contenues en lui.

Libre, l'acte créateur divin *exprime* la richesse infinie des «Raisons» contenues dans le Verbe ; il est un *déploiement*, une *manifestation* de son Essence.

¹ *In Gen.*, § 5, *LW I*, p. 188-189 ; traduction F. Brunner, A. de Libera, E. Wéber, E. Zum Brunn : *L'œuvre latine de Maître Eckhart*, t. I : *Le Commentaire de la Genèse précédé des Prologues*, Paris, Cerf, 1984, p. 245-247. Nous citons Eckhart d'après l'édition de la *Deutsche Forschungsgemeinschaft : Meister Eckhart. Die deutschen (DW) und lateinischen Werke (LW)*, Stuttgart, Kohlhammer, 1937 sq.

² Comme dans l'augustinisme, ces termes sont ici strictement synonymes.

³ *In Gen.*, § 6, *LW I*, p. 189.

«Image du Père qu'il annonce et manifeste»⁴, le Fils, «Raison» ou «Principe» des choses, est manifesté lui-même dans la création *ad extra* – car «toute chose dit et manifeste son principe et sa cause»⁵. Or la création n'est pas une autre parole, mais un prolongement de l'unique Parole ; et inversement, «l'émanation des Personnes en Dieu est la Raison de la création qu'elle annonce»⁶.

La génération du Fils et la création *ad extra* sont à la fois distinctes et identiques. Distinctes, elles le sont pour nous, êtres finis, mais elles ne font qu'un en Dieu : «C'est simultanément et d'un seul coup que Dieu est, qu'il engendre son Fils qui lui est en tous points coéternel et coégal et qu'il a aussi créé le monde, selon Job (33,14) : 'Dieu parle une fois pour toutes'. Et il parle en engendrant son Fils, car le Fils est le Verbe. Et il parle en créant les créatures, Ps. (32,9) : 'Il dit et toutes choses furent, il ordonna et toutes furent créées'. De là vient que l'on trouve dans cet autre Psaume (61,12) : 'Dieu a parlé une seule fois et j'ai entendu ces deux' [...] 'Ces deux', c'est-à-dire l'émanation des Personnes et la création du monde, qu'il prononce '*une seule fois*'.»⁷ Le sens de l'acte divin est la manifestation de l'Essence divine. Cette manifestation unique comprend un double *aspect* : Dieu se manifeste en lui-même par la génération du Fils qui contient toutes les Idées des créatures, et «hors» de lui, par la création proprement dite. Mais, encore une fois, c'est par le même acte, absolument simple, qu'il engendre le Fils et qu'il crée tous les êtres.

Pour *nous*, en revanche, êtres finis, il y a d'un côté la génération intra-divine comprenant l'émanation des Idées éternelles dans le Verbe, de l'autre la création des choses elles-mêmes *ad extra*. Cependant l'Idée de la créature n'est pas quelque *chose* d'autre que la créature elle-même : elle en exprime l'*essence*. Eckhart distingue mais ne *sépare* pas la chose de son Idée ; c'est que Dieu «descend» dans les choses pour leur servir de fondement.

La créature *existe* donc d'une certaine manière à l'extérieur de la Divinité tout en *étant* en Dieu. Son existence est, comme nous le verrons encore, réellement distincte de son essence, mais cette distinction ne met pas en cause l'unité de la créature. Cependant cette unité est imparfaite, car son être est double : «Note que toute créature a un être double. Le premier dans ses causes originaires, c'est-à-dire (en tant qu'elles sont) dans le Verbe de Dieu, et c'est un être fixe et stable. C'est pourquoi la science des réalités corruptibles est elle-même fixe et stable : la chose y est connue dans ses causes. L'autre être est celui des choses à l'extérieur, dans la nature. C'est l'être qu'elles ont dans

⁴ *In Ioh.*, § 194, LW III, p. 162. Traduction : *Le Commentaire de l'Évangile selon Jean. Le Prologue*, texte latin, avant-propos, traduction et notes par A. de Libera, E. Weber, E. Zum Brunn, Paris, Cerf, 1989, p. 353.

⁵ *In Ioh.*, § 132, LW III, p.114 ; tr. fr., p. 255. Ce langage de la *manifestation* du supérieur par l'inférieur est celui du néoplatonisme – et tout particulièrement celui d'Érigène.

⁶ «...*quod emanatio personarum in divinis ratio est et praevia creationis*» (*in Ex.*, § 16, LW II, p. 22).

⁷ *In Gen.*, § 7, LW I, p. 190-191, trad., p. 251-253.

leur forme propre. Le premier est un être virtuel, le second un être formel qui, la plupart du temps, est inconsistant et variable.»⁸ Si la chose créée manifeste l'Idée, celle-ci est «l'être virtuel» de la créature, en ce sens qu'elle est une *puissance* qui se manifeste à l'extérieur.

Pour Eckhart, comme pour Jean Scot Erigène et Denys l'Aréopagite, Dieu est, en termes plotiniens, «Puissance de toutes choses» : il fait émerger de ses replis la multiplicité des créatures qu'il précontient et qui le manifestent. Les créatures, quant à elles, sont abritées en lui : elles possèdent en Dieu leur Essence véritable, leur être «fixe et stable» distinct de leur être propre, qui est «inconsistant et variable».

La créature reçoit *immédiatement* son être de l'Idée. *L'essence formelle prise en elle-même est bien quelque chose, mais, pour ce qui est de l'être, elle ne possède rien* qu'elle ne reçoive à chaque instant de Celui qui la crée : «Le tout composé, par exemple la pierre, tient l'être de la pierre de la forme de la pierre, mais l'être (pris) absolument de Dieu seul en tant que Cause première.»⁹ C'est pourquoi un être vivant communique sa forme à l'être qu'il engendre, mais il ne lui communique pas *l'être*. «Le plus noble que Dieu opère dans toutes les créatures, c'est l'être. Mon père me donne certes ma nature, mais il ne me donne pas mon être ; c'est en cela que Dieu opère limpidement.»¹⁰

La créature est donc à Dieu ce que la matière, qui *par elle-même* n'est rien, est à la forme : «Si chaque forme essentielle revêt et informe toute la matière d'une pénétration essentielle immédiatement, toute par elle toute, il faut le dire surtout de l'Être (*esse*) lui-même qui est l'actualité formelle de toute forme et de toute essence universellement.»¹¹ En tant que Forme de toute forme, l'*Esse* divin est aussi le *fond* de toute chose : ce qu'il y a en elle de plus intime. «Rien n'est plus propre et plus intime à l'étant que l'être (*esse*). Dieu est l'être, et de lui (vient) immédiatement tout être. C'est pourquoi l'être seul pénètre les essences des choses. Tout ce qui n'est pas l'être lui-même, demeure dehors, est étranger et distinct de l'essence de la chose. Donc l'être d'une chose lui est plus intime que sa propre essence.»¹² Le philosophe désigne, par ces derniers mots,

⁸ *In Gen.*, § 77, LW I, p.238 ; trad., p. 335. «Il faut, notent les traducteurs, toutefois se garder d'entendre le 'virtuel' au sens négatif de 'potentiel'. Est virtuel ce qui a vertu ou capacité de produire à l'extérieur» (p. 337).

⁹ *Prol. in op. prop.* § 23, LW I, p. 47, trad. citée, p. 91-93. Dans son livre *Théologie négative et connaissance de Dieu chez Maître Eckhart*, Paris, Vrin, 1960, V. Lossky explique qu'il y a, pour notre philosophe, «deux niveaux d'essentialité» : une essence «médiane» soumise à la génération et à la corruption, et une essence éternelle, véritable, qui constitue l'être authentique de la chose *en Dieu* (p. 157-163).

¹⁰ *Pr.* 47, DW II, p. 401 ; traduction G. Jarczyk et P.-J. Labarrière : Maître Eckhart, *Dieu au-delà de Dieu*, Paris, Aubier, 1999, p. 118. Ce volume comprend la traduction des sermons 31 à 60. Le premier volume, *L'étincelle de l'âme*, a été publié en 1998. Nous citons désormais «Jarc.-Lab. I (ou II)».

¹¹ *Prol. in op. prop.*, § 14, LW I, p. 45 ; trad., p. 83.

¹² *In Ioh.*, § 238, LW III, p. 199. Eckhart écrit ailleurs : «*Deus solus illabitur omnibus entibus, ipsorum essentiis*» (*Serm.* XXIX, § 296, LW IV, p. 264).

l'«essence formelle» de la chose, qui ne serait rien si l'Être divin ne la pénétrait à chaque instant. C'est lui qui constitue en fait l'être véritable de l'essence.

Or l'Être est *lumière* ; lorsqu'il descend dans la chose pour l'in-former, l'Être *illumine* du dedans : «Les essences des choses créées (sont par elles-mêmes) sans lumière, c'est-à-dire sans être, elles ne sont que ténèbres ; et c'est par l'Être même qu'elles sont formées, qu'elles brillent et plaisent.»¹³

Bien qu'il descende dans les choses, Dieu ne s'y mêle aucunement – pas plus que la lumière n'est retenue par les ténèbres qu'elle éclaire. En termes johanniques, «la lumière luit dans les ténèbres, mais les ténèbres ne la saisissent pas». Encore une fois, les choses émanent de Dieu tout en demeurant en lui ; et Dieu pénètre les choses sans être compris par elles.

C'est parce que Dieu est, selon la formule du *Liber de causis*, «riche en lui-même»¹⁴, que toute «richesse» vient de lui. Dieu est «riche» en ce sens qu'il précontient en lui toutes choses – sous forme d'Idées¹⁵. Or il ne garde pas ses richesses pour lui-même : il les répand, mieux, il se répand et se communique lui-même.

Il se communique en tant qu'Intellect : «Par l'intellect Dieu se révèle à lui-même ; par l'intellect Dieu se répand en lui-même ; par l'intellect Dieu se répand en toutes choses.»¹⁶ Or si la générosité divine est fonction de son intellectualité, l'*Essence divine* est elle-même, comme nous devons encore l'établir, *pure* intellectualité.

2. Dieu en tant qu'Intellect

Dans de nombreux textes, Eckhart parle de la Nature divine comme pure intellectualité. La *Quaestio Parisiensis* I est à cet égard exemplaire. Rappelons-en les thèses principales.

Dieu, en tant qu'Être parfait, «opère» par son être même, c'est-à-dire par son Intellect. «Puisque l'être en Dieu est ce qu'il y a de meilleur et de plus parfait, le premier Acte et la perfection de toutes choses, conduisant tous les actes à leur perfection et sans lequel les choses ne sont rien, Dieu opère toutes choses par son être, intérieurement dans la Déité et extérieurement dans les

¹³ *In Gen.*, § 33, LW I, p. 211 ; trad., p. 291.

¹⁴ Prop. XX

¹⁵ Dans le langage de l'École dominicaine allemande fondée par Albert le Grand, Dieu est un «Principe essentiel». En effet, tout principe essentiel remplit certaines conditions, dont deux concernent directement notre propos : «Ce dont il est principe doit être contenu en lui comme l'effet dans sa cause [...] Cet effet dont il est le principe non seulement doit être dans sa cause, mais encore y préexister de façon plus éminente qu'en lui-même [...]. En effet la Raison non seulement possède ce que l'effet possède formellement, mais elle possède cela à l'avance et de façon plus éminente, puisqu'en vertu de sa puissance opérative.» (*In Ioh.*, § 38, LW III, p. 32 ; trad. citée, p. 89)

¹⁶ *Sermon 80*, DW III, p. 379 ; trad. J. Ancelet-Hustache : MAÎTRE ECKHART, *Sermons* III, Paris, Seuil, 1979, p. 133.

créatures, toutefois selon leur mode propre ; et ainsi en Dieu l'être lui-même est le connaître intellectif, parce qu'il opère et qu'il connaît par l'être.»¹⁷ L'identité de l'être, du connaître et de l'agir divins est, dans ce paragraphe du début de la *Quaestio*, en quelque sorte déduite de la *perfection* de l'*Esse* divin.

Dans le paragraphe suivant, l'*Esse* divin est posé d'emblée comme pure Intellection. Maître Eckart appuie son raisonnement sur l'autorité de l'Écriture : «Il ne me semble plus maintenant que c'est parce que Dieu est qu'il intellige, mais que c'est parce qu'il intellige qu'il est. Ainsi Dieu est intellect et intellection, et l'intellection est (en lui) le fondement de son être. Car il est dit en *Jean 1*, (1) : 'Au commencement était le Verbe, et le Verbe était auprès de Dieu, et Dieu était le Verbe'. Car l'Évangéliste n'a pas dit : 'Au commencement était l'étant et Dieu était l'étant'. Mais le Verbe est par lui-même tout entier relatif à l'Intellect» (§ 4). C'est dire que Dieu, qui s'exprime dans son Verbe, est un Intellect ; sa nature intellectuelle définit son *être* même¹⁸. Il faut souligner que c'est à partir de l'Essence divine ainsi définie que nous devons penser l'Être divin – et non pas l'inverse.

Si Dieu ne doit pas être pensé à partir de la notion de l'être, c'est aussi parce que l'être se révèle *d'abord* à notre intelligence «sous la raison du créé» : «La suite du texte de *Jean 1*,(1) cité plus haut : 'Toutes choses ont été faites par lui' (1,3), doit être lue ainsi : 'toutes choses faites par lui – sont', de sorte que, les choses étant faites, l'être leur advient ensuite. C'est pourquoi l'auteur du *De causis* dit que 'la première des choses créées est l'être'¹⁹. Aussi, dès que nous accédons à l'être, nous accédons à la créature. L'être a donc en premier lieu la raison du créable, et c'est pourquoi certains disent que dans la créature l'être ne se rapporte à Dieu que sous la raison de la cause efficiente, tandis que l'essence se rapporte à lui sous la raison de la cause exemplaire.» (§ 4) Nous avons vu que les essences des choses sont en Dieu : les «essences formelles mendiantes» sont destinées à faire retour dans les Idées, ce mouvement étant prévenu par la «descente» de Dieu dans les *essences*²⁰. Ce qui «advient ensuite», c'est *l'ex-istence*. Maître Eckhart adopte la doctrine avicennienne de la distinction réelle de l'essence et de l'existence²¹. Le sens de cette

¹⁷ *Qu. par. I, Utrum in deo sit idem esse et intelligere*, § 3, LW V, p. 39-40 ; traduction E. Wéber (légèrement modifiée) in *Maître Eckhart à Paris. Une critique médiévale de l'ontothéologie*, Paris, Vrin, 1984, p. 178-179.

¹⁸ Comme le dit Eckhart un peu plus loin : «*In principio enim erat verbum, quod ad intellectum omnino pertinet, ut sic ipsum intelligere teneat primum gradum in perfectionibus, deinde ens vel esse*» (§ 6).

¹⁹ «*Prima rerum creatarum est esse et non est ante ipsum creatum aliud*» – prop. IV, LW V, p. 41.

²⁰ Dans les essences «formelles», «mendiantes», qui tendent à se confondre avec les Essences véritables – les Idées divines.

²¹ «*In omni creato aliud est esse ab alio, aliud essentia, et non ab alio, dicendum quod hoc verum est ; et est verbum Avicenne et Alberti in De causis*» – G. Théry, «Édition critique des pièces relatives au procès de Maître Eckhart», *Arch. d'hist. doc. et litt. du Moyen Âge*, 1926, p. 195.

distinction est bien exprimé dans le texte que nous venons de citer. «L'être», c'est-à-dire (ici) l'existence, «ne se rapporte à Dieu que sous la raison de la cause *efficiente*» : Dieu produit un *existant* à l'extérieur, et non pas en lui-même : la causalité efficiente divine est pensée selon le mode de production des substances naturelles. Mais l'essence «se rapporte à Dieu sous la raison de la cause exemplaire», en tant que Dieu est une Cause *essentielle*. Dieu crée les essences *en lui-même* ; ou bien, s'il les crée, d'une certaine manière, à l'extérieur, c'est pour les ramener en son sein. Les «essences formelles» trouvent ainsi leur réalisation ; elles retournent dans l'Être qu'elles n'ont jamais vraiment quitté : elles se fondent en lui, tout comme il descend en elles.

Si Eckhart reprend la doctrine de la «distinction réelle» de l'essence et de l'existence, c'est, on le voit, pour lui donner un tout autre sens que dans le thomisme : c'est l'essence, et non pas l'existence, qui constitue la chose dans sa profondeur²² ; car c'est elle qui se rapporte immédiatement au Monde intelligible divin. Prise en elle-même, l'existence n'est, comme disent les *Sermons allemands*, que «néant», car elle est extérieure à Dieu.

Si l'être au sens d'exister – telle est notre interprétation – ne s'attribue qu'aux choses créées, composées d'essence et d'existence, il faut dénier à Dieu l'être ainsi compris, et nommer Dieu «la *pureté* de l'être»²³. L'Être divin est «pur» en ce sens qu'il est libre de toute détermination et de toute limitation : il est la *Totalité* de l'être²⁴. «Je dis en effet que Dieu possède à l'avance toutes choses avec pureté, plénitude, perfection²⁵, en toute largeur et en profondeur, étant racine et cause de toute chose. Et c'est ce que (Dieu) voulut dire lorsqu'il dit : 'Je suis qui je suis'»²⁶. La pureté de l'être divin est fonction de sa «plénitude» ; Dieu précontient – en tant qu'Intellect – *toutes* choses ; il n'est

²² Chez Thomas, «[l'exister] vient à [l'essence] d'une cause *efficiente* transcendante à l'essence, donc extérieure à elle, qui est Dieu. L'*esse* causé par Dieu dans l'essence est ce qu'il y a en elle de plus intime, puisque, venu du dehors, il la constitue pourtant du dedans», écrit E. Gilson (*Le thomisme*, Paris, 1942, p. 55, nous soulignons) qui renvoie ensuite (p. 56) à *Sum. theol.*, I qu.8, a.1 – ce texte montre bien en effet que saint Thomas envisage l'action de Dieu sur la créature en premier lieu comme celle d'une cause efficiente sur son effet. Telle n'est pas la vision d'Eckhart.

²³ «*Et ideo cum esse conveniat creaturis, non est in deo nisi sicut in causa, et ideo in deo non est esse, sed puritas essendi*» (§ 9, *LW V*, p. 45).

²⁴ Que Dieu soit le Tout, Eckhart l'affirme, comme nous le verrons, en toutes lettres.

²⁵ Dieu possède ainsi *toutes* choses en tant que Cause essentielle – en tant qu'*Essence unique*, Essence de toutes les autres essences. Voici un texte portant sur l'Être divin en tant qu'Un essentiel : «*Unum respicit totum et perfectum proprie ; propter quod iterum ipsi nihil deest. Unum respicit per essentiam esse ipsum sive essentiam, et hanc est unam*» (*Serm.*, XXIX, § 298, *LW IV*, p. 265). Ici aussi le contraste avec le thomisme est frappant. Car voici ce qu'écrit E. Gilson à propos de Thomas : «Dépassant ainsi l'ontologie platonicienne de l'essence et l'ontologie aristotélicienne de la substance, saint Thomas dépassait du même coup, avec la substance première d'Aristote, le Dieu *Essentia* de saint Augustin et de ses disciples» (*op. cit.*, p. 132). Eckhart renoue avec la métaphysique augustinienne du Dieu-*Essentia*.

²⁶ *Quest. I*, § 12, *LW V*, p. 48.

donc pas un «étant» (*ens*) déterminé, fût-il le premier et le plus grand, mais l'Être (*esse*) ab-solu et indéterminé.

La pureté de l'être divin est enfin inséparable de son unité : «'Dieu est un'. Il faut remarquer qu'on peut l'interpéter en deux sens. Premièrement, du fait même qu'il est un, l'être lui revient, autrement dit, il est son propre être, il est être pur, il est l'être de toutes choses. En second lieu : 'Ton Dieu est le Dieu un' (signifie que) rien d'autre que lui n'est véritablement un et que rien de ce qui est créé n'est (être) pur et n'est tout entier par soi-même intellect [...] Dieu seul, au sens propre, est ; il est intellect ou intellection, il est intellection absolument, sans qu'un autre être s'y ajoute. C'est pourquoi Dieu seul produit les choses dans l'être par l'intellect – car en lui seul l'être est intellection.»²⁷ Dans ce sermon latin, comme dans la *Question parisienne*, la «pureté» de l'*esse* divin est définie par son intellectualité. Les créatures, en revanche, sont «composées d'être et d'essence, ou d'être et d'intellection»²⁸.

Mais qu'en est-il, justement, de l'intellection – de la nôtre? Nous venons de voir que Dieu *est* Intellect. C'est sur la relation de *notre* intellect à l'Intellect divin que nous devons nous pencher maintenant.

3. *L'émanation de l'intellect*

Dieu est Intellect, et nous sommes essentiellement intellect. Entre l'Intellect divin et le nôtre, l'être créé est lui-même, en tant que tel, radicalement *intelligible* : en le pensant dans sa totalité nous remontons à Dieu.

Nous nous élevons à Dieu par l'intellect. Ouvert à la Totalité, notre intellect a la même structure que l'Intellect divin. Pour expliciter cette identité de structure, Eckhart développe une *ontologie de l'image*, à partir du néoplatonisme et de la théologie biblique, où l'homme est considéré comme une image de la Divinité.

Le verset de la *Genèse* «faisons l'homme à notre image et à notre ressemblance» (1,26), est commenté ainsi par notre philosophe : «La nature intellectuelle a, comme telle, plutôt pour modèle Dieu lui-même et non pas simplement une Idée divine. La raison en est que l'intellect, comme tel, est 'ce grâce à quoi (le sujet connaissant) devient toutes choses' et n'est pas spécifiquement tel ou tel être spécifiquement déterminé : selon Aristote, l'intellect 'est d'une certaine façon toutes choses'²⁹, et l'être en sa totalité.»³⁰ Si les Idées divines sont déterminées, la nature divine est en elle-même indéterminée. L'intellect,

²⁷ *Serm. XXIX*, § 301, LW IV, p. 267-268 ; traduction (modifiée) : *Maître Eckhart à Paris*, p. 196.

²⁸ *Id.*, § 300, p. 267/195, trad. modifiée.

²⁹ *De anima* 431 b 21.

³⁰ *In Gen.*, § 115, LW I, p. 270 ; trad. (modifiée), p. 385. On retrouve la même idée dans la *Pr. 24*, DW I, p. 415.

qui émane immédiatement de l'*Esse* divin³¹, est «fait» à son image ; il est lui aussi, en tant que tel, indéterminé : il n'est pas une partie de l'univers mais l'univers lui-même³² – ou «l'être en sa totalité».

Mais il ne l'est qu'*en puissance*. Il doit *devenir* le Tout véritable, le Monde intelligible³³, qui est en Dieu – pour se *trans-former* en Dieu.

4. *L'union de l'intellect humain à l'Intellect divin*

Eckhart distingue l'intellect «en recherche» dont l'activité est la «connaissance», de l'intellect «en Dieu», là où, au terme de son devenir, il trouve désormais le repos : «Ayant une possibilité de connaître toutes choses, l'âme n'a jamais ni cesse, ni trêve, avant d'être entrée dans la première Image³⁴ où toutes choses sont un, et là elle trouve le repos, c'est-à-dire en Dieu.»³⁵ Or connaître ainsi toutes choses en Dieu, c'est déjà connaître Dieu. À partir des choses créées – qui sont «pleines de Dieu»³⁶ –, l'âme accède à la connaissance divine. Car il est impossible de connaître Dieu sans passer par la connaissance des créatures. «Si l'âme pouvait connaître Dieu sans le monde, le monde n'aurait jamais été créé pour elle. La raison pour laquelle le monde a été créé pour elle, c'est pour que l'oeil de l'âme se trouve exercé et fortifié, en sorte

³¹ «L'âme reçoit son essence de Dieu sans intermédiaire» (*Pr. 10, DW I*, p. 162 ; trad. de Libera, p. 281).

³² «*De ratione enim imaginis est quod sit expressiva totius eius plene, cuius imago est, non expressiva alicuius determinati in illo. Hinc est quod Graecus vocat hominem microcosmum, id est minorem mundum. Intellectus enim, in quantum intellectus, est similitudo totius entis, in se continens universitatem entium, non hoc aut illud cum praecisione. Unde et eius obiectum est ens absolute, non hoc aut illud tantum*» (*in Gen.*, § 115, *LW I*, p. 272).

³³ «*Avicenna IX Metaphysicae c. 7 sic ait : 'Sua perfectio animae rationalis est, ut fiat saeculum intellectuale et describatur in ea forma totius', 'quousque perficiatur in ea dispositio esse universitatis et sic transeat in saeculum intellectum, instar esse totius mundi*» (*LW I*, p. 270).

³⁴ Qui est *le Fils*. Or si le Fils, égal au Père, est l'*Image* du Père («Resplendissement de sa Gloire, Effigie de sa Substance», *He 1,3*), l'on peut en déduire, avec Eckhart, que «l'égalité est la perfection de l'image (*aequalitas est de perfectione imaginis*)» – *Serm. XLIX*, 2, § 509, *LW IV*, p. 424. Or l'âme, comme on l'a vu, est aussi l'*image* de Dieu ; la perfection consiste donc pour elle aussi à être «égale» au Père – à s'identifier au Fils qui lui est (déjà) égal, à devenir l'*Image* véritable en «revêtant» le Fils : en l'*engendrant* en elle.

³⁵ *Pr. 3, DW I*, p. 55 ; trad. de Libera, p. 239.

³⁶ «Celui même qui ne connaîtrait que les créatures, n'aurait plus besoin de méditer sur aucun sermon ; car toute créature est pleine de Dieu et est à elle seule un livre.» (*Pr. 9, DW I*, p. 156 ; trad. de Libera, p. 280)

qu'elle puisse pâtir de la Lumière divine.»³⁷ En pâtissant ainsi, l'âme se transforme, et revêt la Forme divine³⁸, en s'unissant à l'Intellect divin.

Eckhart s'emploie à décrire le processus de la connaissance, qui doit être compris comme une ascension de l'intellect en Dieu. Avec les néoplatoniciens, il distingue les puissances «supérieures» – l'intellect et la volonté – faites pour connaître Dieu, des puissances «inférieures» engluées dans le monde sensible. «L'âme, par les puissances supérieures, touche l'éternité, c'est-à-dire Dieu, et par les puissances inférieures elle touche le temps, et par là elle devient muable et incline vers les choses corporelles, et se trouve déchue de sa noblesse.»³⁹ Cependant comme l'âme est simple, les puissances supérieures peuvent se servir des puissances inférieures sans déchoir elles-mêmes.

L'intellect commence par extraire les intelligibles des «images» fournies par les sens : «Il prend (quelque chose) à partir des sens ; ce que les sens introduisent de l'extérieur, de cela prend l'intellect.»⁴⁰ Mais il ne s'en tient pas là. Comme il est animé du désir de l'infini, il s'étend aux dimensions de l'univers : «Je puis, écrit Eckhart, tout aussi aisément penser à ce qui est *au-delà des mers* qu'ici même auprès de moi.»⁴¹

Cependant «au-delà des pensées il y a l'intellect, en tant qu'il est encore en recherche». Et l'intellect «en recherche» continue de se frayer un chemin à travers le Tout dont il possède déjà une image, mais qu'il ne *saisit* pas encore : l'intellect «croît», et sa croissance ne s'arrête qu'au moment où il est pleinement illuminé par la Lumière divine : «Les pensées s'élancent dans l'intellect en tant qu'il est l'intellect en recherche, et l'intellect en recherche s'élanche dans l'intellect qui n'est pas en recherche, qui est une Lumière limpide en lui-même.»⁴² Cette Lumière n'est autre que l'Intellect divin lui-même. Or «Dieu n'est pas une lumière qui croît : il faut pourtant en croissant parvenir jusque-là. Dans la croissance même, on ne voit rien de Dieu. Dieu doit-il être vu, il faut que cela advienne dans une lumière que Dieu est lui-même» (p. 90-91).

Dès qu'il voit dans cette Lumière, l'intellect trouve le repos dans «l'Être limpide» et jouit de la connaissance parfaite : «Lorsque l'âme ne sort pas vers les choses extérieures, elle est rentrée chez soi et habite dans la lumière limpide simple [...] La connaissance est une base assurée et un fondement de tout être [...] C'est pourquoi la fiancée dit au *Livre de l'amour* : 'Lorsque j'allai un peu plus loin, je trouvai celui qu'aime mon âme'. Le 'peu' au-delà de quoi elle

³⁷ *Pr. 32, DW II*, p. 134 ; trad. Jarc.-Lab. II, p. 26.

³⁸ Pour cette notion, voir la note complémentaire n° 6, «*Déi-forme*» et *Uni-forme* : la participation à Dieu-Un» par les traducteurs du *Prologue* de Jean (cf. note 4 ci-dessus).

³⁹ *Pr. 32, DW II*, p. 134 ; trad. Jarc.-Lab. I, p. 26.

⁴⁰ *Pr. 21, DW I*, p. 365 ; trad. Jarc.-Lab. I, p. 205

⁴¹ *Pr. 71, DW III*, p. 215 ; trad. (légèrement modifiée) G. Jarczyk et P.-J. Labarrière, in Maître Eckhart, *Du détachement et autres textes*, Paris, Payot, 1995, p. 91.

⁴² *Id.*, 216-217/92.

alla, c'étaient toutes les créatures.»⁴³ En se détachant des créatures limitées, en ne considérant les créatures qu'en tant qu'elles sont en Dieu, l'intellect voit Dieu⁴⁴ : il connaît l'Essence infinie des créatures, c'est-à-dire Dieu lui-même⁴⁵. «Il faut prendre Dieu (en tant que) Mode sans mode et (en tant qu') Être sans être, car il ne possède aucun mode [...], (et cela par) la connaissance qui pleinement est sans mode et sans mesure.»⁴⁶ Le processus de l'intellection trouve sa fin dans cette «connaissance sans mode», où l'âme est une lumière unie à la Lumière divine⁴⁷.

Cette processualité n'est pas tant une sortie de l'âme hors d'elle-même qu'un retour des puissances dans le «Fond» de l'âme où Dieu habite⁴⁸. Il y a, en effet, dans l'âme quelque chose d'incrédé, une «étincelle divine», qui n'est pas, précise Eckhart, quelque chose de l'âme : «Qu'il y ait dans l'âme quelque chose de tel que, si elle était tout entière ainsi, elle serait incréée, je l'ai entendu selon la vérité – si l'âme était intellect par essence. Mais je n'ai jamais dit qu'il y ait dans l'âme quelque chose de l'âme qui soit incréé et incréable parce qu'alors l'âme serait composée de créé et d'incrédé.»⁴⁹ Cette Lumière divine que l'intellect «voit» au terme de sa recherche est donc présente à l'âme dès le début. C'est elle qui met l'intellect en mouvement, et qui oriente son mouvement, en l'empêchant de se perdre dans la multiplicité du sensible.

Le processus de la connaissance est donc bien une assimilation progressive de l'intellect créé à l'Intellect incréé au fond de l'âme ; celui-ci y «opère» constamment, bien que l'âme ne le sache pas⁵⁰. Comme l'a montré

⁴³ *Id.*, DW III, p. 229-230/trad., p. 100-101.

⁴⁴ «Il (Paul) vit Dieu, où toutes les créatures sont néant. Il vit toutes les créatures comme un néant, car il a en lui l'être de toutes les créatures. Il est un être qui a tous les êtres en lui» (*id.*, p. 225/trad., p. 97).

⁴⁵ «En tout ce que des créatures je connais de Dieu, ne tombe là en moi rien que Dieu seul, car en Dieu il n'est rien que Dieu» (p. 225/trad., p. 97).

⁴⁶ *Id.*, p. 231/p. 101.

⁴⁷ «Lorsque l'âme se porte vers la connaissance de la droite vérité, vers la puissance simple par quoi l'on connaît Dieu, alors l'âme s'appelle une lumière. Et Dieu est aussi une Lumière ; et lorsque la Lumière divine se répand dans l'âme, alors l'âme se trouve unie à Dieu comme une lumière avec la Lumière» (*Pr.* 32, DW II, p. 141-142 ; trad. Jarc.-Lab. II, p. 29).

⁴⁸ «Or il dit : 'Jacob voulut se reposer en ce lieu.' Ce lieu est Dieu et l'Être divin [...] Dans ce lieu l'âme doit se reposer dans le plus élevé et le plus intérieur du lieu. Et dans ce même Fond où Dieu a son propre repos, c'est là que nous aussi devons prendre notre propre repos et le posséder avec lui» (*Pr.* 36 b, DW II, p. 203 ; Jarc.-Lab. II, p. 51).

⁴⁹ «*Et quod sit in anima, si ipsa tota esset talis, ipsa esset increata, intellexi verum esse et intelligo etiam secundum doctores meos collegas, si animas esset intellectus essentialiter. Nec etiam unquam dixi, quod sciam, nec sensi, quod aliquid sit in anima, quod sit aliquid animae, quod sit increatum et increabile...*» (Déclaration de Cologne, éd. Théry, p. 211 ; trad. J. Anc.-Hust : MAÎTRE ECKHART, *Sermons* I, Paris, Seuil, 1974, p. 29).

⁵⁰ «L'autre visage (de l'âme) est tourné directement vers Dieu ; en lui la Lumière divine est sans relâche et y opère, sauf qu'elle (l'âme) ne le sait pas» (*Pr.* 37, DW II, p. 219 ; Jarc.-Lab., p. 55).

B. Mojsisch⁵¹, Eckhart reprend la doctrine néoplatonicienne du «Dieu (l'Un) en nous» de son aîné dominicain Dietrich von Freiberg. Pour celui-ci, l'intellect agent au fond de l'âme est un intellect «par essence» : il connaît, par son activité ininterrompue, *en lui-même* tous les êtres ; il se connaît du même coup lui-même, et l'Intellect divin dont il émane en tant que son image.

Mais Eckhart va plus loin. À ses yeux, c'est, comme nous l'avons dit, l'étincelle divine elle-même qui *illumine* l'intellect. L'étincelle divine incréée est le véritable intellect agent. «Du fait que Dieu est lumière, il est (le principe) suprême et premier, qui illumine toutes choses au-dessous de lui [...] Car tout influx est lumière, surtout si la cause ou le principe qui influe est par lui-même entièrement lumière. Et c'est ce qui est dit ici : *Il était la lumière véritable qui illumine tout homme venant en ce monde*»⁵². Cette lumière divine est bien celle de l'intellect agent : «Toute perfection, surtout l'Être lui-même (*ipsum esse*), est lumière et racine de toute perfection illuminante. D'ailleurs, au livre III de *L'Âme*, Aristote lui aussi appelle lumière l'intellect agent. Et l'on trouve aussi beaucoup d'expressions semblables à celles-là dans les saintes Écritures et dans les livres des philosophes. 'Le ciel et la terre, je les remplis, dit le Seigneur', *Jér. 23,(24)* [...] Et c'est ce qui est dit ici : *Dieu éclaire tout homme venant en ce monde.*»⁵³ Cette lumière au fond de l'âme qu'est l'intellect agent est une «étincelle» échappée des profondeurs divines.

Chez Aristote déjà, l'intellect agent est, d'une part, «séparé, sans mélange et impassible, étant acte par essence» (*De an.* 430a,17-18) ; d'autre part l'intellect agent est «dans l'âme» (430a,13), bien qu'il ne soit pas, comme le pensait saint Thomas, une partie de l'âme. Eckhart combine admirablement les deux aspects de la théorie aristotélicienne, sans ignorer, comme Averroès, le caractère immanent de l'intellect agent, ni, comme saint Thomas, son caractère «divin».

Est-ce à dire que notre philosophe exclut toute illumination de l'âme créée? Loin de là : «Puisque vivre et être sont lumière, il est certain que l'âme illumine par son essence – qui fait d'elle une certaine forme et une certaine lumière – toute partie du corps et tout ce qui [...] vient en ce monde du corps animé.»⁵⁴ Mais l'action de cette lumière créée est limitée ; elle ne concerne pas l'activité spéculative de l'intellect ; ce n'est pas par la lumière créée que l'intellect «fait sa percée», qu'il connaît l'*essence* des choses.

La lumière créée est soumise à la Lumière incréée, Source unique de toute lumière ; car les causes secondes agissent, comme le rappelle Eckhart en citant le *Liber de causis*, toujours en vertu de la Cause première⁵⁵. C'est pourquoi

⁵¹ *Meister Eckhart*, Hamburg, Meiner, 1983, p. 131.

⁵² *In Ioh.*, § 88 et 92, *LW III*, p. 76 et 80 ; trad. citée, p. 177 et 183. Eckhart commente ici la parole de Saint Jean : «Il illumine tout homme venant en ce monde» (Jn 1,9).

⁵³ *In Ioh.*, § 94, *LW III*, p. 81-82 ; trad., p. 187.

⁵⁴ *Id.*, § 93, *LW III*, p. 80 ; trad., p. 185.

⁵⁵ «*Deus autem, utpote causa prima, primo adest quam aliqua causa secunda et postremo abest, ut ait propositio prima De causis*» (p. 80-81). La première proposition de *Livre des causes* est bien connue : «*Omnis causa primaria plus est influens super causatum suum, quam causa universalis secunda*».

la connaissance des choses corporelles ne se suffit pas à elle-même ; elle ne doit pas être séparée de la connaissance des intelligibles ; elle est *ordonnée* à celle-ci et elle est destinée à se fondre en elle.

Illuminé par Dieu, l'intellect humain parvient à connaître son essence. Dieu est connaissable en tant qu'Un et en tant qu'Intellect⁵⁶, abstraction faite des attributs qui ne sont que des «ajouts» extérieurs, étrangers à l'Essence divine, comme d'ailleurs à l'âme elle-même : «L'âme non plus n'a pas de nom ; aussi peu peut-on trouver un nom propre pour Dieu, aussi peu peut-on trouver un nom propre pour l'âme.»⁵⁷ Mais l'âme ne *s'empare* pas de l'Essence divine : c'est Dieu qui se donne à elle. «Dieu communique ce qui est sien, parce qu'il est par lui-même ce qu'il est ; et dans tous les dons qu'il fait, il se donne d'abord lui-même.»⁵⁸ Et il se donne tel qu'il est en lui-même.

Si l'intellect saisit l'Un, il le saisit en tant qu'il est le Tout. L'idée de l'Un est inséparable, chez Eckhart, de l'idée de la Totalité. L'Un renferme, en tant qu'Intellect, la totalité des Idées ; or le Monde intelligible est l'objet ultime de la connaissance humaine : «L'âme ne trouve jamais le repos que tout ne devienne Un en Dieu. Dieu est Un ; c'est la béatitude de l'âme et sa parure et son repos. Un maître dit : Dieu, dans toutes ses oeuvres, vise toutes choses. L'âme est toutes choses. Ce qui en toutes choses au-dessous de l'âme est le plus noble, le plus élevé, cela Dieu le verse pleinement en elle. *Dieu est Tout* et est Un.»⁵⁹ C'est parce que l'intellect saisit les choses dans leur essence, pour les ramener ainsi à leur Origine, que «tout devient un en Dieu». «Tout», y compris l'intellect lui-même, qui achève son mouvement, trouve «le repos» dans la connaissance de la Totalité.

L'intellect «vit» désormais véritablement⁶⁰, et il engendre, à partir de lui-même, le Fils : «L'âme à partir de soi engendre Dieu à partir de Dieu en Dieu.»⁶¹ Il n'est plus (créé) à l'image de Dieu, il est devenu lui-même l'Image unique qu'est le Fils⁶².

⁵⁶ «C'est l'Intellect qui est le temple de Dieu. Nulle part Dieu n'habite aussi proprement que dans son temple, l'Intellect [...] Dieu est un Intellect qui vit dans la connaissance de lui seul». Or «l'intellect (le nôtre) retire à Dieu le voile de la bonté et le prend dans sa nudité», c'est-à-dire en tant qu'Intellect. Enfin voici l'affirmation décisive : «L'unique cause de ma béatitude, c'est que Dieu soit Intellect et que je le sache» (*Pr. 9, DW I*, p.150 ; trad. de Libera, p. 277 ; p. 152/278 ; p. 153/279).

⁵⁷ *Pr. 38, DW II*, p. 237 ; Jarc.-Lab. II, p. 62.

⁵⁸ *Pr. 9, DW I*, p. 149 ; trad. de Libera, p. 277. Il se donne en tant qu'Intellect, car il *est* Intellect.

⁵⁹ *Pr. 21, DW I*, p. 369-370/p. 207-208 – nous soulignons.

⁶⁰ «C'est avec les anges que l'intellect prend Dieu [...] nu, tel qu'il est Un sans distinction [...] La petite étincelle de l'intellect étant prise nûment en Dieu, alors l'>homme< (=l'intellect) vit. Alors advient la naissance, alors le Fils est né» (*Pr. 37, DW II*, p. 217 et 219 ; trad. Jarc.-Lab. II, p. 55-56).

⁶¹ *Pr. 43, DW II*, p. 328 ; trad. Jarc.-Lab. II, p. 97.

⁶² «*Non enim quidquam creatum est imago, sed ad imaginem creati sunt angelus et homo. Imago enim proprie, et similitudo non est proprie facta nec opus naturae [...] Nihil creatum est imago dei, sed ad imaginem*» (éd. Théry, p. 202). Le Fils est l'Image du Père : «*Adhuc autem pater in divinis producit filium per omnia similem et aequalem.*

L'âme est désormais *en* Dieu : ayant atteint le terme de son devenir, l'intellect participe du «devenir sans devenir» divin. Dieu l'engendre comme son «Fils» unique : «Platon, le grand clerc, se met en devoir de parler de grandes choses. Il parle d'une Limpidité qui n'est pas de ce monde [...] C'est de là que Dieu, le Père éternel, exprime la plénitude et l'abîme de toute sa Déité. Cela il l'engendre ici dans son Fils unique, et *pour que nous soyons le même Fils*, et son engendrer est son demeurer à l'intérieur, et son demeurer à l'intérieur est son engendrer à l'extérieur. Tout cela demeure l'Un qui sourd en lui-même. *Ego*, le mot 'je', n'est propre à personne qu'à Dieu seul dans son unité.»⁶³ Étant devenu «le même Fils», l'homme peut dire «je». La *perfection* de l'intellect consiste dans l'identification avec le Fils, c'est-à-dire dans le «devenir un Monde intelligible»⁶⁴.

L'âme *est* elle-même, désormais, pure activité, car c'est Dieu qui agit en elle : «Aucune créature n'opère que le Père, lui seul opère. L'âme ne doit jamais cesser qu'elle ne devienne aussi puissante que Dieu en œuvres. Ainsi opère-t-elle toutes *ses* œuvres avec le Père.»⁶⁵ Elle n'est plus simplement «faite» à l'Image de Dieu, mais elle est devenue elle-même l'unique Image.

L'idée de la divinisation est d'inspiration néo-platonicienne ; mais la doctrine suivant laquelle *l'intellect humain* est le Tout, trouve son ancrage dans la noétique d'Aristote. Selon Eckhart, ce philosophe a su clairement formuler la théorie du caractère «total» de l'intellect humain, analogue à l'Intellect divin⁶⁶ : «La nature intellectuelle a, comme telle, pour modèle Dieu lui-même [...] La raison en est que l'intellect, comme tel, est 'ce grâce à quoi (le sujet connaissant) devient toutes choses' et n'est pas (simplement) tel ou tel être

Amplius autem paternitas nomen est fecunditatis. Deus autem pater totum quod est transfundit in filium» (Serm. XXXV, § 363, LW IV, p. 312). Il est l'*unique* Image, car «l'égalité est la perfection de l'image» (LW IV, § 509, p. 424).

⁶³ Pr. 28, DW II, p. 68 ; Jarc.-Lab. I, p. 254, nous soulignons. On constate que, selon Eckhart, comme selon certains Pères de l'Église, Platon n'était pas étranger au Monde surnaturel. C'est que le Monde intelligible est par lui-même sur-naturel (cf. *in Eccl.*, § 10, LW II, p. 240) ; comme il n'y a qu'une Vérité, le philosophe la connaît nécessairement, en tant que philosophe. En fait, tout savoir est révélé : «Comme je l'ai moi-même très souvent rappelé dans mes commentaires de l'Écriture, c'est de la même Source que proviennent la vérité et l'enseignement de la théologie, de la philosophie morale, des savoir pratiques et théoriques, et même du droit positif, selon le Psaume : 'C'est de ta face qu'émane ma façon de juger'» (*in Ioh.*, § 444, cité par A. de Libera : ECKHART, *Traité et sermons*, p. 199). Dans le *Livre de la consolation divine*, Eckhart parle de «cette doctrine, écrite dans le saint Évangile et reconnue véridique à la lumière de l'âme douée d'intellect» (trad. de Libera, *id.*, p. 132).

⁶⁴ Cf. LWIV, § 550, p. 460. Et aussi : «Il est de la nature et de la perfection naturelle de l'âme qu'elle devienne un Monde doué d'intellect, là où Dieu a formé en elle les Images de toutes choses. Qui dit alors qu'il est parvenu à sa nature, celui-là doit trouver toutes choses formées en lui dans la limpidité, comme elles sont en Dieu» (Pr. 17, DW I, p. 288-289 ; Jarc.-Lab. I, p. 173, nous soulignons).

⁶⁵ Pr. 31, DW II, p. 125 ; Jarc.-Lab. II, p. 25.

⁶⁶ Cette analogie ressort parfaitement des chapitres 7 et 9 du livre *lambda* (XII) de la *Métaphysique*.

spécifiquement déterminé. En effet, l'intellect, d'après Aristote, 'est d'une certaine façon toutes choses', et l'Être en sa totalité.»⁶⁷

Maître Eckhart intègre les thèmes principaux de la métaphysique aristotélicienne de l'esprit à sa philosophie de l'Un et de l'union à Dieu. Pour Aristote, comme pour son disciple lointain, l'intellect, devenu toutes choses *en acte*, peut se penser lui-même (*De an.*, 429b, 9) et vivre «pour un bref moment» de la Vie divine⁶⁸. Eckhart fait sien l'idéal aristotélicien de la vie heureuse tel qu'il est défini au livre X de l'*Éthique à Nicomaque*⁶⁹; en ce sens, il est le véritable disciple d'Aristote au Moyen Âge.

Conclusion

L'Être – la *totalité* de l'être – est Dieu lui-même : *Esse est Deus*, dit Eckhart. Mais cet Être n'est pas un simple «nom» divin, il est un Être foncièrement *intelligible*, qui s'offre, en tant que tel, à l'intellect humain.

L'homme, qui est *essentiellement* intellect, est prêt à recevoir Dieu - afin d'*être*. Celui qui reçoit tout de l'Être sacrifie sa 'personnalité' pour se fondre dans la Totalité, pour accueillir en lui le Verbe éternel : il se *réduit* à l'essentiel.

L'homme vit alors de la Vie divine. Il est illuminé par l'Intellect agent qui constitue son moi profond ; il peut enfin dire lui-même «Je» : il opère en Dieu, et laisse Dieu opérer en lui.

Le supérieur, de par sa nature et ce qui lui est propre, se répand et se communique lui-même à son inférieur, et à lui seul ; la vraie humilité consiste en ce que l'homme se soumette à Dieu, et à lui seul. En second lieu : l'homme est homme par l'intellect et la raison. Or l'intellect fait abstraction de ce qui est 'ici maintenant', et n'a, comme tel, rien de commun avec rien ; il est «sans mélange», «séparé», comme il ressort du *De anima* III (d'Aristote)⁷⁰.

⁶⁷ *In Gen.*, § 115, LW I, p. 272 ; trad. citée, p. 385.

⁶⁸ Car Dieu est l'Intellect pur, «Pensée de la Pensée» (*Met.* 1074 b,34) : il est aussi «une Vie, la meilleure, qu'il nous est donné, à nous, (de vivre) pour un bref moment» (1072 b,14-15) – traduction Tricot modifiée ; car il ne faut traduire, comme le fait J. Tricot, «une vie, comparable à la plus parfaite [...]» ; l'idée de comparaison est absente du texte d'Aristote: *diagôgè d'estin oia è aristè mikròn chronon èmin*. C'est de la Vie divine *elle-même* qu'il nous est donné, selon ce texte, de vivre.

⁶⁹ Notamment au chapitre 7 de ce livre – cf. 1177a, 16-21, et la fin du chapitre à propos de la vie divine de l'intellect. Dans ses notes, J. Tricot renvoie au livre XII de la *Métaphysique*.

⁷⁰ *In Ioh.*, § 318, LW III, p. 265-266.