Zeitschrift: Revue de Théologie et de Philosophie
Herausgeber: Revue de Théologie et de Philosophie
Band: 20 (1970)
Heft: 1

Artikel: Maître Eckhart et le mysticisme spéculatif
Autor: Brunner, Fernand
DOI: https://doi.org/10.5169/seals-380938

Nutzungsbedingungen
Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. 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. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Mehr erfahren

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. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. En savoir plus

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. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. Find out more

Download PDF: 08.07.2025

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

MAÎTRE ECKHART
ET LE MYSTICISME SPÉCULATIF [1]

Un certain nombre de penseurs médiévaux dont les noms ornent toutes les mémoires demeurent cependant fort mal connus. Parmi eux figurent deux dominicains allemands, dont l'un fut peut-être le maître de l'autre : Albert le Grand et maître Eckhart. On sait le plus souvent que maître Eckhart est un des grands mystiques de l'Occident et qu'il est l'auteur de sermons en vieil allemand d'une audace doctrinale telle qu'elle inquiéta l'Eglise et aboutit même à une condamnation en 1329 par le pape d'Avignon Jean XXII. On sait aussi que le maître allemand s'était soumis d'avance à la décision pontificale et qu'il ne convient donc pas de le considérer comme un révolté.

Tout cela est juste, mais incomplet. On ignore trop que maître Eckhart a exercé de hautes charges dans l'ordre auquel il appartenait — il fut prieur provincial de 1303 à 1311, vicaire du général de l'ordre à la fin de sa vie, professeur deux fois à l'Université de Paris, de 1302 à 1303 et de 1311 à 1313 — et que, savant philosophe et théologien, il est l'auteur d'une œuvre latine considérable qui n'a survécu qu'en partie et dont la connaissance est indispensable à qui veut interpréter l'œuvre allemande d'une manière correcte.

Si les écrits latins de maître Eckhart ont partiellement sombré, c'est sans doute à cause de la condamnation de 1329 : la suspicion qu'elle a jetée sur l'œuvre du dominicain allemand explique l'oubli où ils sont tombés. Ce n'est pas que le maître n'ait eu aucune influence — elle a été considérable au contraire — mais elle s'est exercée en sous-main et indirectement, par l'œuvre allemande surtout, au sein de l'école mystique qu'on appelait dans la péninsule Ibérique les « mystiques du Nord ». Tauler, Suso, Thomas a Kempis, Ruysbroek sont les représentants de cette école dont les noms viennent les premiers à l'esprit.

[1] Conférence faite à l'Université de Genève le 11 juin 1969, sous les auspices de la Fondation Marie Gretler.

Ce sont les philosophes Baader et Hegel qui ont fait connaître Eckhart au monde moderne. Dans sa *Philosophie de la religion*, Hegel vante la profondeur spéculative du dominicain thuringien et cite les paroles suivantes : « L'œil par lequel Dieu me voit est l'œil par lequel je le vois » ; et encore : « Si je n'étais pas, (Dieu) ne serait pas. » [1] Le philosophe découvre en maître Eckhart un de ses précurseurs et semble lire chez lui sa doctrine selon laquelle la conscience divine s'éveille dans et par la conscience humaine et sa thèse que, sans le monde, Dieu ne serait pas Dieu. C'est ainsi que maître Eckhart a pu apparaître à beaucoup comme un héraut du génie spéculatif allemand face à la doctrine terre à terre et figée de Rome.

Dans la deuxième moitié du XIXe siècle, l'érudit dominicain Heinrich Denifle, bien connu des luthérologues, attirait l'attention sur l'œuvre latine dont il publiait pour la première fois certains éléments. Le commentaire que Denifle donnait de ces textes n'était pas favorable à Eckhart : le génie spéculatif annonciateur de Hegel devenait un scolastique parmi d'autres et même un mauvais scolastique, tombant malgré lui dans un panthéisme vulgaire. Et le critique de s'écrier : « Que ceux qui ont fait d'Eckhart un des penseurs les plus originaux, les plus clairs et les plus géniaux du Moyen Age, me nomment un scolastique chez qui règne une aussi horrible confusion conceptuelle que dans les écrits d'Eckhart. » [2] Des jugements de cet ordre traînent encore dans nombre d'histoires de la pensée et de dictionnaires, témoin ce *Dictionnaire philosophique* paru récemment chez Larousse où l'on apprend que le dominicain allemand professe un « panthéisme assez diffus » et « un certain mysticisme auquel il s'efforce de donner une enveloppe rationnelle ».

A l'enthousiasme des uns qui retrouvaient Hegel chez Eckhart et qui voyaient dans le Thuringien le père de l'idéalisme allemand, s'opposait donc le mépris des autres qui ne reconnaissaient pas en lui la doctrine génuine de saint Thomas. Voilà qui donne une idée des préjugés qui encombrent la connaissance que l'on a de maître Eckhart et de la difficulté qu'on rencontre à interpréter sa doctrine avec sûreté.

C'est d'ailleurs de nos jours seulement que paraît une édition satisfaisante [3]. Ce fruit du labeur de plusieurs savants autorise enfin l'étude scientifique du texte. Encore faut-il ajouter que le goût pour la recherche ne suffit pas à qui veut aborder valablement la pensée

[1] *Sämtliche Werke, Jubiläumsausgabe*, t. 15, p. 228.

[2] *Meister Eckharts lateinische Schriften und die Grundanschauung seiner Lehre*, dans *Archiv für Literatur- und Kirchengeschichte des Mittelalters*, II, Berlin, 1886, p. 519.

[3] Meister ECKHART : *Die deutschen und lateinischen Werke*, hrsg. im Auftrage der Deutschen Forschungsgemeinschaft. Stuttgart, Kohlhammer, depuis 1936.

du maître. Il y faut une certaine sympathie, une certaine affinité entre le critique et son auteur — qualités toujours requises quand il s'agit de pénétrer l'intention d'autrui.

Entrons maintenant dans le vif de notre sujet et mentionnons, pour la réfuter, la thèse que développe un critique italien, Galvano della Volpe, dans ses deux ouvrages : *Il misticismo speculativo di Maestro Eckhart nei suoi rapporti storici*, Bologne, 1930, et *Eckhart o della filosofia mistica*, Rome, 1952.

Pour Galvano della Volpe, « mysticisme spéculatif » veut dire « panthéisme ». La confusion du créé et de l'incréé, que Denifle considérait comme une faiblesse et une erreur, est aux yeux de l'auteur italien une originalité estimable : le mysticisme spéculatif est l'œuvre d'une intelligence qui s'est libérée de l'autorité du dogme et de l'Eglise. Nous allons lire un des textes sur lesquels della Volpe s'appuie. Les détails techniques dans lesquels nous entrerons ainsi sont indispensables, car en se contentant d'énoncer les thèses d'un philosophe comme maître Eckhart, on demeure à la surface de sa pensée ; pour aller plus au fond, il faut mettre en lumière les outils intellectuels avec lesquels il les instaure.

Ce texte est relatif à la doctrine de l'analogie, c'est-à-dire à la théorie des noms communs à Dieu et à la créature. Par exemple, nous disons que Dieu est et que la créature est ; le verbe être est commun à Dieu et aux créatures, mais a-t-il le même sens dans les deux cas ? Non, répond maître Eckhart, et il reprend ici un exemple qui vient d'Aristote et que saint Thomas avait utilisé ; ne nous laissons pas arrêter par sa vulgarité : il est emprunté à la médecine de l'époque qui, sur ce point, est toujours la nôtre : « La seule et même santé, qui est dans l'animal, lit-on dans la *II*e *leçon sur l'Ecclésiastique*, c'est elle et non une autre qui est dans le régime et dans l'urine, de telle sorte qu'il n'y a absolument rien de la santé en tant que santé dans le régime et dans l'urine, pas plus que dans la pierre ; mais on appelle l'urine saine pour la seule raison qu'elle signifie cette santé, la même en nombre, qui est dans l'animal... » [1]

Qu'est-ce à dire ? Maître Eckhart enseigne que la santé de l'animal est dans le régime et dans l'urine sans y être ; le régime et l'urine ont la santé sur le mode du non-avoir ; en d'autres termes, ils impliquent un simple rapport à la santé : le régime maintient la santé et l'urine la signifie. La santé de l'animal est donc comprise dans la santé du régime et dans celle de l'urine comme ce à quoi le régime et l'urine se rapportent. Seul, l'animal est sain à proprement parler. En expliquant la question de l'être de la créature à la lumière de

[1] *Die lateinischen Werke*, t. II, p. 280.

l'exemple de l'urine, comme nous y invite le dominicain allemand, on dira que la créature a l'être sur le mode du non-savoir : l'être est compris dans la créature comme le terme extérieur auquel elle se rapporte ; il se dit d'elle par dénomination extrinsèque, puisque la créature n'est que le signe de l'être de Dieu. En un mot, l'être ne se dit formellement que de Dieu seul.

Le critique italien déduit de là que la créature, chez maître Eckhart, n'est pas. Le dominicain n'a-t-il pas répété cent fois que la créature est néant ? Chacun sait que cette thèse constitue la vingt-sixième proposition retenue par la Cour pontificale : *Omnes creaturae sunt unum purum nihil : non dico quod sint quid modicum vel aliquid, sed quod sint unum purum nihil* [1], dont le latin est la traduction littérale du moyen haut allemand du quatrième sermon : *Alle crêatûren sint ein lûter niht. Ich spriche niht, daz sie kleine sîn oder iht sîn : sie sint ein lûter niht* [2].

A quoi l'on peut ajouter, dans le sens de l'interprétation que nous exposons, que la créature est néant, parce qu'il n'y a qu'un seul être, celui de Dieu. Là encore, maître Eckhart l'a dit en propres termes : l'être est Dieu *(esse est Deus)*. Telle est la première vérité qu'il énonçait dans son *Ouvrage des propositions* et qu'il donne en exemple dans le *Prologue général* en soulignant son caractère fondamental. Or, on ne saurait trouver, semble-t-il, de thèse panthéiste plus typique.

Panthéisme et acosmisme vont de pair, car il n'y a échec au panthéisme que là où le monde est doué d'un être propre à côté de Dieu. Mais, demande maître Eckhart, peut-il y avoir un être à côté de Dieu ? Ce qui est à côté de Dieu est à côté de l'être, donc hors de l'être, donc néant. Della Volpe voit dans cette doctrine un renouvellement de l'éléatisme, selon lequel l'être est et le non-être n'est pas. Le dominicain allemand enseigne en effet que Dieu est et que la créature n'est pas ; ou plutôt que Dieu et la créature ne font qu'un : tout est en Dieu sans se distinguer de lui. Della Volpe parle ainsi, à la page 179 de son *Eckhart o della filosofia mistica*, d'immanence divine, d'absorption de la créature en Dieu, de son identification avec Dieu, bref de monisme mystique. Nous avons affaire, selon lui, à une philosophie mystique ou à un mysticisme spéculatif qui n'a que de lointains rapports avec le christianisme.

A nos yeux, cette interprétation est fausse, quoiqu'elle s'appuie sur des textes incontestables : maître Eckhart n'a mentionné qu'un type d'analogie, l'analogie d'attribution extrinsèque ; il a soutenu

[1] DENZINGER : *Enchiridion symbolorum et definitionum*, p. 216, n. 526.
[2] *Die deutschen Werke*, t. I, p. 69-70.

que la créature était néant et que l'être était Dieu. La question est donc délicate et il convient de reprendre chacun de ces points.

A propos de l'analogie comme en d'autres occasions, notre critique aime à opposer maître Eckhart à saint Thomas ou l'hérétique au champion de l'orthodoxie. La différence entre eux n'est pourtant pas si grande. Saint Thomas donne les mêmes définitions que maître Eckhart : « Dans l'analogie, écrit-il, il faut que le nom pris selon une certaine signification soit compris dans la définition du même nom pris selon d'autres significations. Ainsi 'étant' dit de la substance est compris dans la définition de l'étant qui se dit de l'accident ; et 'sain' dit de l'animal est compris dans la définition de sain tel qu'il se dit de l'urine et de la médecine, car l'urine est le signe, et la médecine la cause de ce sain qui est dans l'animal. » [1]

Il est vrai que le Docteur Angélique éclaire les rapports de la créature au créateur par l'exemple de la médecine plutôt que par celui de l'urine : l'animal représente alors la créature, et la médecine, Dieu ; le premier analogué est la créature. Il ne s'agit donc plus de l'attribution extrinsèque d'un nom de Dieu à la créature ; c'est au contraire un nom de la créature qui s'attribue à Dieu, et non pas d'une manière extrinsèque, mais pour désigner une propriété éminente de l'essence divine. En effet, il ne convient pas de désigner Dieu extrinsèquement comme la cause de la bonté de la créature ; il faut dire qu'il est bon par essence et que la bonté de la cause est supérieure à celle de l'effet [2].

Il n'empêche que saint Thomas utilise l'analogie d'attribution extrinsèque chaque fois qu'il veut exprimer l'idée que l'être et les perfections des choses dérivent de l'être et des perfections de Dieu. Il enseigne par exemple que « toute chose est bonne par la bonté divine considérée comme principe exemplaire, effectif et final de la bonté » [3]. Cette attribution extrinsèque de la bonté à la créature ne signifie pas que la créature n'ait pas de bonté, mais que sa bonté vient de la bonté de Dieu ; elle signifie que les créatures sont bonnes à partir de la bonté de Dieu.

C'est aussi la dépendance des créatures par rapport à Dieu, que maître Eckhart veut exprimer par l'emploi qu'il fait de l'analogie d'attribution extrinsèque. Sitôt après l'exemple de l'urine comme signe de la santé, que nous avons traduit plus haut, on lit ceci : « L'être, l'un, le vrai, le bon, la lumière, la justice, etc., se disent de Dieu et de la créature par analogie. D'où il suit que la bonté, la justice et les perfections semblables, tiennent leur bonté totalement

[1] *Somme théologique* I, q. 13, a. 10, c.
[2] Cf. *ibid.*, a. 5.
[3] *Ibid.*, q. 6, a. 4, c.

de quelque chose d'extérieur, à quoi ils sont analogués, à savoir Dieu. »[1] Nous sommes en présence ici d'une dimension normale de la pensée chrétienne : la créature n'a rien qu'elle ne tienne de Dieu ; l'être et les perfections se disent proprement et premièrement de Dieu par rapport à qui la créature est dans un état de dépendance radicale.

Encore une fois, s'ensuit-il que la créature ne soit pas, qu'elle n'ait rien en elle-même, qu'elle n'ait ni être ni perfections propres ? Nullement. Saint Thomas soutient expressément que le créé a un être et des perfections propres. Pour s'élever à la connaissance de Dieu, il part de l'être et des perfections des créatures pour les attribuer à Dieu *modo sublimiori*. Cette démarche correspond à l'analogie de proportionnalité propre, selon laquelle on considère la réalisation de l'être et des perfections à deux niveaux incommensurables, celui de la créature et celui de Dieu. Telle est l'autre dimension de la métaphysique chrétienne : on ne saisit plus la créature dans sa dépendance par rapport à Dieu, mais en elle-même, d'où il est possible de gagner une certaine connaissance de Dieu en opérant les corrections nécessaires. Ainsi les deux points de vue sont présents chez saint Thomas ; à propos des noms communs à Dieu et aux créatures, deux analogies sont possibles selon qu'on veut exprimer la dépendance radicale des créatures par rapport à Dieu ou le mouvement de la pensée s'élevant de la créature considérée en elle-même à son principe et à sa cause.

Quant à maître Eckhart, il ne cite, nous l'avons vu, que le premier type d'analogie. Selon lui, ce qui se dit de la créature se dit d'elle du dehors et c'est quelque chose de Dieu. Mais il ne s'ensuit ni que la créature soit néant ni que l'être soit unique au sens où della Volpe prend ces thèses, car l'affirmation que la créature a un être propre est présente chez le dominicain thuringien, quoique d'une manière qui n'est pas toujours explicite.

Tournons-nous en effet vers la doctrine eckhartienne de la création. On y apprend que Dieu fait passer les choses du néant à l'être et qu'il produit son effet hors de soi : *effectus* signifie *extra factus*. On lit par exemple : *Ipsi creaturae debetur alienitas et extraneitas, ut stet forinsecus, utpote creata et sic distincta*[2] ; ou encore : *Hoc enim ipsum nomen exsistentia, quasi extrastantia, indicat*[3]. Pour être autre que Dieu, extérieure à lui et distincte de lui, la créature doit bien avoir un être propre. De plus, la créature est une image de Dieu, car on retrouve chez maître Eckhart l'exemplarisme augustinien et tho-

[1] *IIe leçon sur l'Ecclésiastique*, n. 52, LW II, p. 28.
[2] *Exposition du Livre de la Sagesse*, n. 60, LW II, p. 388.
[3] *Livre des paraboles de la Genèse*, n. 52, LW I, p. 520.

miste. Donc, si Dieu est, la créature, qui lui ressemble, est aussi à sa manière à elle, et le signe de l'être n'est pas étranger à l'être ; il y a dans le signe quelque chose de la signification, puisqu'il est aussi image, et le signe de l'être est aussi l'être du signe.

Dans ces conditions, quand maître Eckhart déclare que la créature est néant, il faut s'entendre. Elle est néant avant l'intervention du Dieu créateur ; elle est néant par elle-même, mais non en elle-même une fois créée, à moins qu'on ne la compare à Dieu comme le fini à l'infini. De même, lorsque le dominicain enseigne que l'être est Dieu, il n'entend pas par l'être tout ce qui est, mais l'être absolu, *ipsum esse*. Dans les arguments destinés à démontrer cette proposition, on lit en effet que l'être est Dieu, sinon les choses auraient l'être par un autre que Dieu. Maître Eckhart nous invite donc à distinguer l'être absolu dont toute chose tient l'être, et l'être *ab alio* qui est l'effet du premier. La lecture du Prologue général où est démontrée la proposition *esse est Deus* prouve à l'évidence que l'éléatisme n'est pas vrai : entre l'être et le non-être, il y a un troisième terme, l'être par autrui de la créature.

Certes, le dominicain allemand a écrit dans le même prologue que ce qui est autre que l'être n'est pas ou est néant (n. 8) ; il semble donc qu'il ne puisse rien y avoir à côté de l'être. Mais il faut distinguer une altérité absolue et une altérité relative par rapport à l'être. Au sens absolu, autre que l'être signifie non-être ; au sens relatif, l'autre que l'être désigne l'être *ab alio*. La créature n'est pas autre que l'être ni extérieure à l'être, si l'on prend ces adjectifs au sens absolu ; mais en un sens relatif, ces adjectifs se disent légitimement de la créature, de sorte qu'elle n'est pas immergée dans un être avec lequel elle se confondrait et qui anéantirait sa réalité propre.

Mais s'il en est ainsi, pourquoi maître Eckhart ne mentionne-t-il que l'analogie d'attribution extrinsèque ? Pourquoi considère-t-il toujours la créature par rapport à Dieu et non en elle-même ? La réponse est très simple : ainsi le veut la disposition mystique de son esprit. Le dominicain allemand sait très bien que la créature a un être propre, mais il pense que ni l'intelligence ni le cœur ne peuvent s'en contenter. Il ne suffit pas à ses yeux de s'élever à Dieu sur la base de l'être du monde et par le moyen de l'analogie de proportionnalité propre ; il faut perdre le monde pour penser Dieu et pour penser ensuite le monde par rapport à Dieu. Telle est l'analogie d'attribution extrinsèque : elle définit la considération du monde non pas en lui-même, mais dans sa radicale dépendance par rapport à celui qui seul mérite à proprement parler l'être, la bonté et toutes les perfections.

L'interprétation que j'oppose à Galvano della Volpe et consorts se résume donc comme suit : maître Eckhart ne nie pas le monde créé, mais il refuse de le considérer en lui-même. Pour employer le

langage technique dont nous nous sommes servis jusqu'ici, nous dirons que l'analogie d'attribution extrinsèque n'exclut pas l'attribution intrinsèque d'un certain être à la créature, mais la laisse dans l'ombre, pour souligner le fait que tout dans la créature vient de Dieu. Ainsi s'expliquent les nombreux textes où maître Eckhart enseigne que nous sommes par l'être de Dieu, que nous sommes bons par la bonté divine, justes par la justice divine, fils de Dieu par le Fils de Dieu lui-même.

Cette doctrine spéculative est inséparable de son corrélat éthique, car pour se saisir effectivement, et non seulement en imagination, comme étant par l'être de Dieu, comme bon par la bonté de Dieu, etc., ou pour se saisir en tant qu'être, en tant que bon, etc., il faut se défaire du non-être et du mal. Comme on le sait, la doctrine eckhartienne est dominée par les thèmes du détachement *(abegescheidenheit)* et de l'humilité. Citons seulement, parmi les textes qui se présentent ici à foison, ce passage du sermon allemand *Dilectus Deo et hominibus* : « Je suis souvent effrayé, quand je dois parler de Dieu, de voir combien total doit être le détachement de l'âme qui veut atteindre l'unité. »[1] Plus loin, on lit ces mots : « Dieu n'aime rien que soi-même », qui expliquent la nécessité du détachement absolu.

Maître Eckhart partage avec saint Augustin et avec saint Bernard l'habitude de considérer la créature par rapport à Dieu plutôt qu'en elle-même ; avec Augustin qui enseigne que Dieu seul mérite le nom d'être, et avec Bernard qui souligne le néant de la créature. Et chez lui comme chez ses illustres grands devanciers, la spéculation va de pair avec la vie spirituelle.

A plus d'une reprise, le maître dominicain s'est servi de la distinction augustinienne des connaissances du soir, du matin et de midi, pour désigner les degrés de la sagesse. La première est la connaissance des créatures en elles-mêmes et nous avons vu qu'elle est la base de l'analogie de proportionnalité propre. La seconde est la connaissance des créatures en Dieu ; on peut dire qu'elle correspond à l'analogie d'attribution extrinsèque, puisque, d'après celle-ci, la créature est considérée par rapport à Dieu, en qui elle a sa racine et son principe. Enfin, la connaissance de midi est la connaissance de Dieu en lui-même. A aucun moment, l'être propre de la créature n'est nié ; simplement, ce n'est pas lui qu'on prend en considération au deuxième et au troisième stade de la spéculation et de la vie

[1] Meister ECKEHART : *Deutsche Predigten und Traktate*, hrsg. und übers. von Josef Quint, München, 1955, p. 312.

spirituelle. Au deuxième stade, on saisit la créature par rapport à Dieu, et au troisième on envisage Dieu seul.

La connaissance de midi se situe donc au-dessus de l'analogie, puisque la pensée n'effectue plus de mise en rapport et qu'il n'est plus question de Dieu comme principe de la créature. Saisi en lui-même, Dieu n'a plus de noms communs avec la créature. Innombrables sont les textes — allemands surtout — qui insistent sur la transcendance de Dieu par rapport à tout nom. On lit dans le sermon allemand : « Dieu n'est ni être ni bonté. La bonté est attachée à l'être et ne s'étend pas au-delà de l'être ; car s'il n'y avait pas d'être, il n'y aurait nulle bonté et l'être est encore plus pur que la bonté. Dieu n'est pas bon ni meilleur ni le meilleur. Si quelqu'un dit que Dieu est bon, il en agit à son égard d'une manière aussi incorrecte que s'il disait que le soleil est noir. »[1] C'est emporté par le même élan que maître Eckhart s'est écrié un jour : « Dieu n'est pas bon ni meilleur... Je suis meilleur que Dieu. »[2] A bon entendeur, salut !

Considérer Dieu seul, c'est se dépouiller de toute pensée qui rappelle la créature et de toute image. C'est par conséquent donner la palme à ce que les logiciens médiévaux appellent l'équivocité. Si la créature est et qu'elle soit bonne, Dieu n'est pas bon et il n'est pas. Saisi non pas dans sa transcendance par rapport au monde, comme dans le cas de l'analogie d'attribution extrinsèque, mais dans sa transcendance absolue, Dieu échappe à toute détermination conceptuelle et nominale relative à la créature et dépasse le nom même de Dieu dans la mesure où ce nom implique un rapport à la créature.

A ce stade suprême, l'aspect spéculatif du mysticisme eckhartien demeure très apparent. Il s'agit non seulement d'une réflexion sur les noms de Dieu où triomphe l'équivocité, mais encore d'une doctrine de l'unité de la créature et du créateur et spécialement de l'âme humaine avec Dieu. Chacun connaît la définition de l'âme comme étincelle du feu divin et la thèse selon laquelle le fond de l'âme est identique au fond de Dieu. Cette unité ou identité n'implique nulle confusion, puisque c'est au-dessus d'elle-même que la créature est Dieu : elle est Dieu dans l'idée que Dieu a d'elle dans son Verbe ou encore, antérieurement, dans l'unité de l'essence divine. C'est à ce statut premier et ultime de la créature en Dieu que se rattachent quelques-uns des textes les plus extraordinaires et les plus bouleversants des sermons, tel celui-ci : « Quand je me trouvais dans le fond, le sol, le courant et la source de la divinité, personne ne me demandait où j'allais et ce que je faisais ; il n'y avait personne pour m'interroger. Mais au moment de mon émanation, toutes les créatures

[1] Pr. 9, DW I, p. 148.
[2] *Deutsche Predigten und Traktate*, Quint, p. 353.

s'écrièrent : 'Dieu !' Si l'on me demande : 'Frère Eckhart, quand êtes-vous sorti de la maison ?' c'est donc que j'ai été dans la maison. Ainsi toutes les créatures parlent de Dieu. Mais pourquoi ne parlent-elles pas de la divinité ? Tout ce qui est dans la divinité est un, et de l'un, on ne peut rien dire. » [1]

Bien entendu, le corrélat éthique de la spéculation eckhartienne l'accompagne jusque sur ces sommets, car il ne suffit pas de penser le dépouillement suprême, il faut encore le réaliser. Il faut être sorti de soi, s'être défait, s'être vidé de soi, comme on l'est dans la pauvreté absolue et dans la mort.

Ce mysticisme spéculatif n'est donc pas une spéculation de la simple raison ; il est une spéculation qui change la vie, une œuvre de volonté et d'amour autant que d'intelligence. Il ne se présente nulle part comme une démonstration qui nous dispenserait de la décision et de l'engagement. Par conséquent, cette spéculation ne s'oppose pas à l'action. Maître Eckhart a été un homme d'action et il a recommandé l'action. On lui a reproché de mépriser les œuvres, mais on ne l'a pas compris. Il enseigne que les œuvres extérieures ne valent pas pour elles-mêmes, mais par l'œuvre intérieure, c'est-à-dire par l'intention qu'elles expriment. Ce n'est pas mépriser les œuvres extérieures que d'exiger que l'esprit en garde le contrôle. Dans ses *Entretiens spirituels*, le prieur dominicain a dit que les œuvres ne nous sanctifient pas, mais que c'est nous qui devons sanctifier les œuvres [2].

Il y a plus. Maître Eckhart connaît la séduction des satisfactions spirituelles. C'est la raison pour laquelle, dans un sermon allemand, il place Marthe avant Marie. Il sait qu'il y a une intériorité inauthentique qu'il faut mettre à l'épreuve du monde et de l'action. Son disciple Suso écrira : « Quand l'intériorité passe dans l'extériorité, alors l'intériorité devient plus intérieure que si elle était restée seulement dans l'intériorité. » [3] Bref, le *lebemeister* dominicain ne propose nullement de s'abstraire du monde pour fuir dans l'au-delà métaphysique. Il s'est écrié un jour que s'il était au sommet de la contemplation et qu'on lui dît : « Il y a là quelqu'un qui a faim », il quitterait la contemplation pour apporter à cet homme la nourriture dont il a besoin.

Le mysticisme spéculatif de maître Eckhart n'est pas non plus un exercice hétérodoxe de l'esprit, comme le pense Galvano della Volpe, ni une philosophie néoplatonicienne, comme on le voit déjà

[1] *Meister Eckhart*, hrsg. von Franz Pfeiffer, 3e éd. Göttingen, 1914, Pr. LVI, p. 181.

[2] Ch. 4, DW I, p. 198.

[3] Cité par F.-J. Rintelen : *Eckharts Mystik, Sinne und Auftrag der Kreatürlichkeit*, dans *Philos. Eros im Wandel der Zeit, Festg. Schröter*, 1965, p. 85.

chez Henri Delacroix [1]. Elle s'inscrit dans la tradition théologique et spirituelle chrétienne dominée par le nom d'Augustin. Vladimir Lossky s'est intéressé au dominicain allemand parce qu'il apercevait l'affinité de sa pensée avec celle des Pères grecs [2]. D'autres chercheurs nous montreront certainement un jour la parenté qu'il y a entre la doctrine eckhartienne et l'enseignement d'Albert le Grand et de son école. Il est avéré d'autre part que le procès ne s'est pas déroulé à Cologne dans des conditions suffisantes d'impartialité et que la cour d'Avignon, jugeant sur les documents venus de Cologne, n'a pas pris la peine d'établir un nouveau dossier. Seules certaines raisons d'opportunité peuvent justifier la décision prise.

Mais malgré tous les malentendus auquel il peut donner lieu, il faut maintenir ce nom de mysticisme spéculatif, parce qu'il exprime très bien l'union de la vie spirituelle avec la vie de l'intelligence, qu'on observe chez maître Eckhart. C'est là, nous le savons, une position augustinienne ; mais c'est aussi une position dominicaine, attestée par saint Thomas quand il définit la vie contemplative par la contemplation de la vérité divine [3]. Avec le nominalisme, qui dissocie l'intellect de l'affectivité, un autre mysticisme se fait jour, exclusivement affectif, dont l'objet est le bien. Le mysticisme affectif vise moins haut que le mysticisme eckhartien. Comme on le voit chez Gerson, la conformité avec la volonté de Dieu ne va pas jusqu'à la connaissance intuitive de Dieu, réservée aux bienheureux et, ici-bas, au Christ et à saint Paul. Ainsi se creuse un fossé entre les *viatores* et les bienheureux qu'on n'observe pas chez maître Eckhart [4]. Non pas que le dominicain thuringien accorde aux facultés du *viator* une portée plus grande, puisque l'homme n'atteint le sommet de la vie spirituelle que lorsqu'il est sorti de soi ; mais il reconnaît à l'homme un pouvoir de mourir à soi qui fait penser aux doctrines indiennes de la *moksha*. Voilà qui montre assez l'erreur de ceux qui ont prétendu que maître Eckhart avait confondu le créé avec l'incréé [5]. L'interprétation panthéiste qui a été combattue ici sera toujours le fait des lecteurs incapables de tenir compte de la totalité des textes, et surtout de comprendre que le *grunt* de l'homme est, en l'homme, plus profond ou plus haut que l'homme.

FERNAND BRUNNER.

[1] *Essai sur le mysticisme spéculatif en Allemagne au XIVe siècle*. Paris, 1900.

[2] *Théologie négative et connaissance de Dieu chez maître Eckhart*. Paris, 1960.

[3] *Somme théologique* II/II, q. 179 et 180.

[4] Cf. H. A. OBERMAN : *The Harvest of Medieval Theology. Gabriel Biel and Late Medieval Nominalism*. Cambridge, Mass., 1963, p. 327 et suiv.

[5] Cf. encore aujourd'hui les pages malheureuses de HILDA GRAEF dans *L'héritage des grands mystiques. Etapes de la spiritualité chrétienne*. Paris, Fribourg, 1968, p. 294 et suiv.