Zeitschrift: Revue de Théologie et de Philosophie

Herausgeber: Revue de Théologie et de Philosophie

Band: 31 (1981)

Heft: 1

Artikel: À propos de quelques théories logiques de maître Eckhart : existe-t-il une tradition médiévale de la logique néo-platonicienne?

Autor: Libera, Alain de

DOI: https://doi.org/10.5169/seals-381186

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: 09.12.2025

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

REVUE DE THÉOLOGIE ET DE PHILOSOPHIE, 113 (1981), P. 1-24

A PROPOS DE QUELQUES THÉORIES LOGIQUES DE MAÎTRE ECKHART: EXISTE-T-IL UNE TRADITION MÉDIÉVALE DE LA LOGIQUE NÉO-PLATONICIENNE?[1]

ALAIN DE LIBERA
C.N.R.S. (Paris)

Comme tous les Scolastiques, Maître Eckhart possède une culture logique. Le lecteur des *Prologues* en est immédiatement conscient, notamment lorsqu'il lit dans la *Table des Prologues à l'Œuvre Tripartite* que les quatre grandes thèses de la métaphysique reposent sur deux théories logiques, la théorie de la signification des paronymes et celle de l'interprétation du verbe « être » dans les propositions de second et de troisième adjacents[2].

Ces deux théories sont généralement considérées comme deux chapitres fondamentaux de la logique aristotélicienne. La première est rattachée à plusieurs passages des *Categoriae*, dont naturellement le chapitre 1, 1a 1-15. La seconde à certains passages du *De Interpretatione*, dont essentiellement les chapitres 10, 19b 15 ss. et 11, 21a 25 ss. Ces renvois à Aristote sont parfaitement justifiés. Les deux théories ont toujours été perçues par les médiévaux comme aristotéliciennes et même si elles ont reçu toutes sortes de compléments et de développements dès l'époque d'Abélard ou de saint Anselme, nul ne s'est jamais abusé sur leur origine[3]. Pourtant, bien que conscient de ce caractère traditionnel, le lecteur moderne ne peut s'empêcher d'être déconcerté par l'allure que ces théories aristotéliciennes affectent chez Maître Eckhart. En effet, dans l'emploi qu'en fait le Thuringien, la doctrine d'Aristote ne paraît survivre que dans sa lettre. Aristote est là, certes, on le cite, on l'invoque avec précision; pourtant le cadre épistémologique et métaphysique qui l'entoure lui est étranger, sinon hostile. Cette tension entre l'énoncé et le cadre d'énonciation, entre la mention d'une théorie

[1] Texte complété d'une conférence prononcée à l'Université de Neuchâtel, le 15 novembre 1979.

[2] *Tabula prologorum*, L. W., I, p. 129 ss., principalement nn. 3-4, p. 131:1-132:11. Cf. également *Prologus in opus propositionum*, L. W., I, nn. 2-3, p. 166:6-167:8: « Primum est quod, sicut « album solam qualitatem significat », ut ait Philosophus, sic ens solum esse significat. (...) Secundo praenotandum est quod aliter sentiendum est de ente et aliter de ente hoc et hoc (...) ».

[3] Sur les paronymes, cf. D. P. HENRY, « Why *« Grammaticus »?* », dans *Archivum latinitatis Medii Aevi*, vol. XXVIII, fasc. 2-3 et *The « De Grammatico » of St Anselm*, Notre Dame, 1964. Cf. également J. JOLIVET, « Vues médiévales sur les paronymes », *Revue Internationale de Philosophie*, 113 (1975), p. 222-242.

et le fait de doctrine qu'elle est censée illustrer ou justifier, a souvent été soulignée par les interprètes d'Eckhart. Les explications qui sont données n'en restent pas moins superficielles ou inadéquates[4].

Il y a pourtant un moyen d'expliquer *certains* traits de la présentation et de l'utilisation des théories logiques aristotéliciennes chez Maître Eckhart. Il consiste à prendre cet emploi d'Aristote dans le corps d'une tradition séculaire, bien antérieure au Thuringien lui-même. Je veux parler de la logique néo-platonicienne dans sa version médiévale.

L'hypothèse d'une tradition authentiquement néo-platonicienne de la logique a été formulée plusieurs fois déjà. On connaît les belles analyses de Geiger sur la participation dans la philosophie de saint Thomas d'Aquin[5]. On peut ajouter les travaux de L. Nelson sur Hegel et Fichte et tout récemment la description d'une logique *NPF (Neo-Platonic Fichtean logic)* par E. M. Barth[6]. L'hypothèse d'une logique *NPF* paraît d'emblée suggestive,

[4] L'une d'entre elles consiste à accentuer le caractère dit « mystique » de la pensée d'Eckhart. Une autre, à mettre sa démarche au compte de l'ignorance. Des deux, c'est sans aucun doute la seconde qui est la plus inacceptable. Maître Eckhart a séjourné plusieurs fois à Paris (en 1293-1294 comme Lecteur des Sentences, en 1302-1303 comme Maître en Théologie, en 1311-1313 comme Maître Régent en Théologie), il y a soutenu des disputes de métaphysique (sur l'identité en Dieu d'*esse* et d'*intelligere*, 1302-1303), de physique (sur le mouvement, 1312-1313), de métaphysique *et* de physique (sur l'unité ou la pluralité des formes substantielles, 1312-1314?), bref, il a pris toute sa part des controverses philosophiques du temps. Cette participation eût été impossible sans un minimum de familiarité avec les Arts du langage et les techniques de discussion qu'ils déterminent. Et elle eût été psychologiquement absurde si le Thuringien y avait fait la preuve de sa seule ignorance des règles que l'ensemble de ses contemporains (dont ses partenaires de dispute) assumaient et reconnaissaient. Or Eckhart a bel et bien disputé à Paris et ses arguments ont été transcrits au plus vif de polémiques *scolaires*. L'explication par l'ignorance, le manque de culture logique véritable ou l'insuffisance de formation aux Arts (quels qu'aient pu être les particularismes de la culture dominicaine de Cologne) ne saurait donc rendre compte du sentiment de tension que chacun éprouve à lire les quelques paragraphes des *Prologues* dans lesquels Eckhart prétend déduire sa métaphysique de deux pans de la sémantique aristotélicienne des termes et des propositions.

[5] L. B. GEIGER, *La Participation dans la Philosophie de saint Thomas d'Aquin*, Paris 1953.

[6] E. M. BARTH, *The Logic of the Articles in Traditional Philosophy. A contribution to the Study of Conceptual Structures* (= Synthese Historical Library, 10), Dordrecht-Boston 1974. « Logique *NPF* » *(Neo-Platonic Fichtean Logic)* est une expression introduite par Leonard NELSON (par opposition à la logique *AK, « Aristotelian Kantian logic »*, cf. L. NELSON, 1962, p. 518). L'axiome de base de cette logique est la notion de symétrie de la copule. E. M. Barth reprend l'analyse de Nelson qu'elle rectifie ou complète sur plusieurs points. Selon Barth, la logique *NPF* est fondée sur une conception intentionnelle de la copule (c'est-à-dire sur une interprétation de la copule « en compréhension »). La copule elle-même y a la propriété de symétrie et est censée exprimer des relations de ressemblance *(similarity)* plus ou moins grande (« The *méthêxis* relation is susceptible of degrees », Barth, 1974, p. 230). La logique *NPF* est donc une logique de la participation, c'est-à-dire une logique de la ressem-

Eckhart n'est-il pas souvent considéré comme une sorte d'intermédiaire entre le monde du néo-platonisme médiéval et celui de l'idéalisme moderne? Elle présente, toutefois, un remarquable défaut: elle n'établit aucunement ce qu'est cette logique «néo-platonicienne» que J. G. Fichte est censé compléter ou reformuler dans les premières années du XIXe siècle! Elle ne propose aucune explication valable de sa tradition même, y compris et surtout durant la période médiévale[7]. Pourtant cette logique néo-

---

blance «graduée». Il y a ainsi interprétation non seulement intentionnelle mais «intensive» de la copule (Barth, p. 231). Fondamentalement, un énoncé de la logique *NPF* est un énoncé qui possède la forme suivante: *S ressemble plus ou moins à P* (ou *au P*, ou *à la P-ité*), où *S* est soit un terme individuel, soit un terme général et où *(le) P* est un terme général. Par ailleurs tout *S* est une relation de plus ou moins grande ressemblance avec *l'Idée-de-S (S-idea)*, laquelle est absolument identique à elle-même (E. M. Barth rappelle ici la distinction hégélienne entre la similarité *(Gleichheit)* ou «identité extérieure» et l'identité pure *(reine Identität)*, *op. cit.*, p. 230-1). Selon Miss Barth, la logique *NPF* est une variété de l'*id-logique* («*id*-logic» entendant par là toute logique fondée sur une interprétation intensive de la théorie intentionnelle de la copule («an intensive intensional (comprehensional) copula-theory», *op. cit.*, p. 232).

[7] Fichte est censé avoir «ré-introduit» la logique néo-platonicienne ou «logique mystique» dans la Philosophie moderne (L. Nelson, 1962, *loc. cit.*). Miss Barth reste très discrète sur l'aspect historique de cette réactivation («We cannot solve here the intringuing historical problem of Fichte's originality in this matter»). Elle se contente de postuler un «développement historique ininterrompu» («possibly *via* Wittenberg, in which, among others, Peter Ramus and other Renaissance logicians form important links», *op. cit.*, p. 232) et conclut: «The logic of Fichte would then be a continuation of the «metaphysical» or «philosophical» logic which appeared or reappeared, in the thirteenth century» *(ibid.)*. Qui sont ces «logiciens» du XIIIe siècle? On pourrait évoquer les Théologiens de la seconde moitié du XIIIe siècle ayant commenté Aristote (Albert ou Thomas). M. Barth préfère dire que «This metaphysical logic or logicized metaphysics (...) presented itself as an alternative to the logic of the Schoolmen which had its roots in the logic of Aristotle, of the Stoa, of Abélard and Boethius». On constate que Boèce est ici classé parmi les tenants de la «logique de l'Ecole». Dans une note de la page 284, Miss Barth (s'appuyant sur E. A. Moody et Risse plutôt que sur Nelson) annonce qu'elle voit dans la «logique métaphysique» le résultat d'une convergence ou de l'influence combinée de la philosophie néo-platonicienne («Augustin, Avicenne») et de la rhétorique cicéronienne (cf. Risse, 1964, p. 72 «In the 16th century Cicero's teachings are often combined with platonist dialectic»). Deux points forcent donc l'attention *(1)* l'affirmation que le chaînon médiéval de la logique *NPF* est la «logique métaphysique du XIIIe siècle» et *(2)* l'idée que Boèce appartient à la «branche opposée», c'est-à-dire la logique de l'Ecole. Mais qu'est-ce, au juste, que cette «logique métaphysique du XIIIe siècle»? E. M. Barth répond p. 231: «This metaphysical or philosophical logic is characterized by the assumption of a «philosophical», «virtual» or «natural» *suppositio* of a *terminus per se sumptus*»! Il n'est sans doute pas totalement abusif de rapporter les unes aux autres les théories de la supposition naturelle et certains problèmes de platonisme grammatical ou logique (songeons, entre autres, aux discussions des théologiens sur les «énonçables» et l'article de la foi). Peut-être même faut-il caractériser la théorie de la *suppositio termini per se sumptus* comme «platonicienne» en un sens

platonicienne existe durant la quasi-totalité du Moyen Age. Au moins, est-ce là notre conviction et notre hypothèse pour interpréter la signification des interventions du « mystique » Eckhart en domaine logique.

Notre question est donc double: Y-a-t-il une tradition médiévale de la logique néo-platonicienne *et* Maître Eckhart y contribue-t-il de manière significative?

Avant de répondre, il faut, bien évidemment, préciser ce que l'on entend par logique « néo-platonicienne » *avant* le Moyen Age. Si cette expression désigne la logique de certains Commentateurs alexandrins d'Aristote, on a un premier paradoxe qui fait que le néo-platonisme apparaît avant tout comme une certaine manière d'exposer une autre doctrine que celle de Platon. Ce paradoxe en entraîne un second que l'on peut énoncer sous forme d'alternative: si la supposée « logique néo-platonicienne » est la

---

purement métaphorique (par exemple, au sens où l'on dit aujourd'hui « platonicien » tout auteur qui ne conçoit pas le nominalisme comme une prestation sociale à caractère agonistique). Le concept de « logique métaphysique ou philosophique » est cependant trop mal défini historiquement et doctrinalement pour avoir une valeur explicative. Chez E. A. Moody, dont Miss Barth s'inspire, la « logique philosophique » est également présentée comme une innovation du XIIIe siècle. Mais la caractérisation en est tout aussi floue. Il s'agit tantôt de la « logique formelle traditionnelle » (mais « affectée de connotations spéculatives et d'ambiguïtés qui sont demeurées jusqu'à l'âge moderne », *Truth and Consequence in Medieval Logic*, Studies in Logic and the Foundations of Mathematics, North-Holland Publishing Company, Amsterdam 1953, p. 5), tantôt du « réalisme logique influencé par Avicenne » (l'*essentialisme d'E. Gilson) qui* « entre dans la logique moderne traditionnelle *via* Duns Scot, Gilles de Rome, Suarez et Christian Wolff ». Deux aspects de l'analyse de Moody méritent l'attention: *1°* la « logique philosophique » est la « logique des Théologiens de la fin du XIIIe siècle », elle est enseignée « parallèlement à la logique formelle qui, elle, continue de régner dans les Facultés des Arts » *(ibid.)*, *2°* elle est influencée par « une littérature philosophique nouvelle traduite du grec et de l'arabe » et appartient à la métaphysique et à l'épistémologie plutôt qu'à la logique proprement dite (la véritable logique formelle est évidemment celle de... Guillaume d'Ockham et « des autres Philosophes du *XIVe* siècle »). Si l'on compare les thèses d'E. M. Barth et celles d'E. A. Moody, il faut donc admettre que la théorie de la supposition naturelle constitue le fondement (ou l'expression?) de l'essentialisme ou réalisme logique désigné par Moody comme caractéristique de la « logique métaphysique ». Malheureusement, cette assimilation (que l'on peut, sans doute, défendre philosophiquement) ne tient pas historiquement, du moins, si l'on en croit ce que Moody lui-même nous dit. De fait, ces « Artiens » qui « maintiennent la véritable tradition de la logique formelle face à la logique métaphysique des Théologiens », ce sont précisément les tenants de la supposition naturelle, les Pierre d'Espagne et autres Guillaume de Sherwood, ces auteurs dont Moody pense qu'ils traitent les propositions et leurs conditions de vérité de manière « formelle et purement extensionnelle » (1953, p. 4) alors que selon Barth, ils font plutôt le lit d'une conception non seulement « intensionnelle » mais « intensive » de la copule. La « logique métaphysique » telle qu'elle est définie par Moody ou Barth n'a donc d'autre réalité historique que contradictoire (cela est pour le moins fâcheux s'agissant d'auteurs qui paraissent toujours sur le point d'en venir aux mains avec Hegel!).

logique même d'Aristote exposée et gauchie par des philosophes néo-platoniciens, elle n'est qu'un aristotélisme dévoyé et, inversement, si elle constitue un courant autonome auquel Aristote fournit seulement matière à Commentaires, elle est un platonisme sans Platon qui, comme on le sait, n'a laissé aucun véritable exposé de la logique formelle[8]. Cette situation paradoxale de la logique néo-platonicienne qui veut que, pour des raisons différentes, elle ne soit véritablement ni celle d'Aristote, ni celle de Platon, retentit fâcheusement sur les essais d'identification de ses partisans (s'agit-il d'Ammonios d'Alexandrie, de Porphyre ou, pourquoi pas, de tous les Commentateurs grecs d'Aristote?). Elle n'est cependant dénuée ni d'intérêt philosophique, ni de signification historique si on la ramène à des proportions plus modestes, par exemple à la question suivante: existe-t-il des points de doctrine ou des domaines de problèmes qui soient spécifiquement néo-platoniciens, qu'ils soient ou non prélevés sur le texte d'Aristote? On ne peut répondre à cette question en affectant une connaissance approfondie des arcanes de l'ensemble des commentaires grecs d'Aristote. Aussi bien n'est-il pas réellement nécessaire d'épeler ici les auteurs et les doctrines qui constituent le néo-platonisme historique. Il suffit pour notre problème de prendre les choses à leur aboutissement, là où l'initiative d'un homme, Boèce, les fait passer, dans leur plein achèvement, du grec au latin, de l'Antiquité au Moyen Age. Une ultime précaution s'impose toutefois. Boèce a commenté et traduit Aristote. Il a donné des monographies logiques et il a composé des opuscules de théologie[9]. L'influence de « Platon » est certainement sensible dans ses *Commentaires* d'Aristote. M. Engels en a donné un bel exemple avec la traduction de l'interprétation du *Peri Hermeneias*, 2, 16 à 19 comme disant « le nom est un son vocal, possédant une signification conventionnelle » *(secundum placitum)*, interprétation qui introduit le thème de la « convention-pacte » *(positio)* dans un texte qui se borne à représenter

[8] Ce qui ne veut pas dire qu'il n'y ait pas de théories « logiques » chez Platon. Cf., par exemple, J. L. ACKRILL, « Plato and the Copula: Sophist 251-9 », dans *Journal of Hellenic Studies*, LXXVII (1957), p. 1-6.

[9] L'œuvre logique de Boèce comprend des traductions latines de l'*Isagoge* de Porphyre, des *Catégories* et du *Peri Hermeneias*, des commentaires à l'*Isagoge* (deux versions dont la première, dialoguée, utilise la traduction de Marius Victorinus), aux *Categoriae*, au *De Interpretatione* (deux versions) et aux *Topiques* (de Cicéron), enfin des opuscules: *Introductio ad syllogismos categoricos, De Syllogismo categorico, De Syllogismo hypothetico, De Divisione, De differentiis topicis.* L'œuvre théologique comprend, notamment, le *De Trinitate*, le *De Fide Catholica*, le *Contra Eutychen et Nestorium* et le célèbre *De Hebdomadibus (Quomodo substantiae in eo quod sint bonae sint cum non sint substantialia bona).* Les œuvres logiques sont éditées dans la *Patrologia Latina* de Migne, PL. 64; citons aussi C. MEISER, *A.M.C. Boethius, Commentarii in librum Aristotelis Peri Hermeneias*, Leipzig 1887. Les traductions d'Aristote sont dans L. M. MINIO-PALUELLO, *Aristoteles Latinus, Categorie et Liber de Interpretatione*, Oxford 1956. Les œuvres théologiques sont éditées par H. F. STEWART et E. K. RAND, *Boethius, The Theological Tractates*, Cambridge (Mass.)-Londres 1973.

que les noms signifient par «composition» de sons ou lettres élémentaires[10]. Mais cette influence limitée de Platon ne fait évidemment pas une logique néo-platonicienne. Pour qu'il y ait logique néo-platonicienne il faut plus que des reformulations locales ou des réaménagements techniques de l'*Organon*, il faut que la logique dans son ensemble soit conçue par rapport à la transcendance d'un Principe ontologique unique et indifférencié, intrinsèquement étranger au langage et à ses formes d'analyse discursive (dont la proposition elle-même)[11]; et s'agissant de Boèce, il faut, de plus, que cette transcendance s'entende également comme celle d'un Dieu unique et personnel, créateur du ciel et de la terre et séparé de sa créature par une distance infinie. Logique «néo-platonicienne», on pourrait aussi bien dire logique «chrétienne» ou logique de la «Révélation». Mais ce serait, sans doute, trop peu dire, puisque ce qui compte précisément chez Boèce, c'est cette rencontre entre la Révélation (judéo-chrétienne) et la philosophie (grecque).

On ne surprendra donc personne en disant que la logique néo-platonicienne dans sa version boétienne (c'est-à-dire dans une version dont on peut effectivement suivre la tradition au Moyen Age, puisqu'elle se confond avec l'histoire de la réception de Boèce, sa «Wirkungsgeschichte») doit, avant tout, être cherchée dans ses *Opuscules* de théologie. Soyons précis. Ce que nous appelons «logique néo-platonicienne» est (au choix) condensé *ou* esquissé dans un seul livre et même intégralement dans un chapitre de ce livre: le chapitre IV du *De Trinitate*[12].

Même s'il nous paraît aujourd'hui moins prestigieux que son formidable «rival» augustinien, le *De Trinitate* de Boèce a joui d'une exceptionnelle faveur au Moyen Age. Tous les théologiens et les philosophes médiévaux le connaissent. Tous l'ont lu, quelques-uns l'ont commenté[13]. Eckhart ne l'a

[10] Pour tout ceci, cf. J. ENGELS, «Origine, sens et survie du terme boécien secundum platicum», dans *Vivarium*, vol. I, nº 2, p. 87-114.

[11] W. BEIERWALTES, *Platonismus und Idealismus*, Francfort 1972, p. 12 s. et 21 s. qui cite un intéressant passage de Plotin (*Ennéades*, V, 3, 10, 31 sqq. trad. E. Bréhier, Paris 1931, p. 63: «Si l'Absolu indivisible devait lui-même énoncer ce qu'il est, il devrait d'abord dire ce qu'il n'est pas; il serait alors multiple, afin d'être un. De plus lorsqu'il dit: *je suis ceci*, ou bien *ceci* désignera quelque chose de différent de lui, et alors il mentira; ou bien *ceci* sera un accident pour lui, et il énoncera plusieurs choses de lui; ou alors il devra dire: *je suis, je suis* et: *moi, moi*».) qui, incontestablement, annonce l'exégèse eckhartienne d'*Exode*, 3, 14.

[12] *De Trinitate, ed. cit.*, p. 16:1-24:108.

[13] Les grands commentateurs du *De Trinitate* de Boèce sont Thierry de Chartres et Gilbert de la Porrée. Mais l'œuvre de Boèce a également été commentée par saint Thomas d'Aquin. Pour tout ceci, cf. N. M. HARING, «A commentary on Boethius' De Trinitate by Thierry of Chartres», AHDLMA, t. XXIII (1956); «The Lectures of Thierry of Chartres on Boethius' De Trinitate», AHDLMA, XXV (1958); «Two Commentaries on Boethius (De Trinitate et De Hebdomadibus) by Thierry of Chartres», AHDLMA, XXVII (1960). Pour saint Thomas, cf. S. NEUMANN, «Gegenstand

pas fait, mais ses œuvres fourmillent de références à Boèce. Complétant l'influence du *De Trinitate*, en précisant certains aspects difficiles, en fixant certaines doctrines obscures et en énonçant les présupposés ontologiques et métaphysiques, il faut également citer le *De Hebdomadibus*. Quelles que soient cependant les relations des deux *Opuscules*, le *De Trinitate*, c. IV, reste le texte de base pour l'historien de la logique médiévale. On sait que Boèce s'y interroge sur ce qu'il advient lorsqu'on tourne la prédication logique vers Dieu. Epistémologie de la théologie, réflexion sur les limites du langage humain à l'égard de Dieu et sur les limites de la théologie à l'égard de son objet, le chapitre IV du *De Trinitate* est tout cela. Mais il est aussi l'exposé d'une doctrine logique du langage et de la prédication, que l'on peut qualifier de « néo-platonicienne » au sens que nous venons de définir.

Quelles en sont les thèses essentielles? La question que pose le c. IV est la suivante: la prédication, définie logiquement, est-elle ou non *équivoque* selon qu'elle est tournée vers les créatures ou vers le Créateur? La réponse est positive[14]. Pour y parvenir, Boèce donne successivement une théorie des catégories, puis une théorie de la prédication et une classification raisonnée de ses différentes espèces. La théorie des catégories repose sur un principe unique: « les catégories sont ce que les sujets leur ont permis d'être » (« Talia sunt predicamenta qualia subiecta permiserunt »)[15]. Deux facteurs déterminent l'application de ce principe au problème de la prédication *in divinis*: la nature des catégories, substantielles ou accidentelles (selon une distinction

---

und Methode der Theoretischen Wissenschaften nach Thomas von Aquin auf Grund der Expositio super Lib. Boethii de Trinitate », dans *Beiträge zur Geschichte der Phil. und Theol. des Mittelalters*, 41-2 (1965), et M. GRABMANN, *Die Theologische Erkenntnis- und Einleitungslehre des hl. Thomas von Aquin auf Grund seiner Schrift In Boethium de Trinitate*, Fribourg (Suisse) 1948.

[14] *De Trinitate* (noté par la suite *DT*), *ed. cit.*, p. 16:7-12. Cette problématique est reprise, entre autres, par Alain de Lille et dans les *Regulae*, et dans la *Summa*. Cf. sur ce point M. D. CHENU, *La Théologie au XIIe siècle*, Paris 1966, p. 90-107, qui cite ce beau passage « boétien »: « In naturalibus ubi denominationes fiunt, aliud est *quod* denominatur, aliud *a quo* denominatur. In deo vero non habet locum denominatio, quia deus est ipsa deitas » (*op. cit.*, p. 105, note 1). Rappelons que selon J. Koch, les *Maximae* (ou *Regulae*) *Theologicae* d'Alain sont, avec l'*Elementatio Theologica* de Proclus, l'une des principales « sources » de Maître Eckhart (L.W. III, 1, p. XV). Il y a là une véritable tradition « platonisante » qui de Boèce mène à Eckhart.

[15] Ce principe souvent cité par Eckhart a connu une curieuse fortune au Moyen Age, puisqu'il a longtemps circulé sous une forme complètement altérée: « talia sunt subiecta qualia permiserunt *praedicata* ». Il a fallu attendre Guillaume de Sherwood et surtout Roger Bacon pour voir rétablie la véritable pensée de Boèce. Cf. *Summule dialectices Rogeri Baconi*, ed. STEELE, Oxford 1940 *(Opera Hactenus Inedita)*, p. 281:15-283:4. A lire Bacon, il semble qu'il y ait eu confusion avec un passage de la *Dissuasio Valerii ad Ruffinum* (cf. *P.L.*, MIGNE, 30, 254): « logicum enim est, talia erunt *predicata* qualia subiecta permiserint », puis, inversion des termes « predicata » et « subiecta ».

qui figure également dans les *Categoriae decem* d'Augustin)[16], celle des sujets eux-mêmes, Dieu et les «autres réalités» (y compris le Ciel et «les corps immortels des Philosophes»)[17]. Sur cette base, Boèce distingue donc la prédication des catégories substantielles (Substance, Qualité, Quantité) de celle des catégories accidentelles (les sept autres catégories aristotéliciennes) et, dans chacune de ces prédications, il distingue deux cas, celui du Créateur, celui de la créature.

La prédication des catégories substantielles (par rapport à Augustin, la liste est augmentée de deux: Qualité et Quantité) présente deux caractères fondamentaux: elle est toujours *identique* et elle est toujours *attribution d'être*[18].

Maintenant, cette identité n'est pas posée de la même manière en Dieu et dans la créature. En Dieu, l'identité est exprimée par mode d'unité, par «conjonction» dit Boèce, la copule est «lien», «nœud», signe notant une identité parfaite du sujet et du prédicat (puisqu'en étant, Il est tout ce qu'Il est et puisqu'Il est par soi). Dans la créature, en revanche, l'identité du sujet et du prédicat, c'est-à-dire aussi l'identité du substrat et de sa détermination ontologique, sont exprimées par mode de division. La copule n'est plus ici un lien dans le sens où elle l'était pour Dieu, elle est un signe d'identité qui note une différence (puisque l'homme n'est pas son propre être et puisqu'il n'est pas par soi mais par un autre). Expression d'une identité par une différence dans le cas de Dieu (la différence de la forme propositionnelle elle-même avec sa distinction d'un sujet et d'un prédicat) et expression d'une différence par une identité (la copule comme signe de l'identité du sujet et du prédicat) dans le cas du créé, la prédication selon les catégories substantielles est donc foncièrement équivoque pour le Créateur et pour la créature.

La prédication des catégories accidentelles possède elle aussi deux caractères fondamentaux: elle n'est jamais identique et elle n'attribue jamais

[16] Cf. *Pseudo-Augustini Categoriae Decem*, in *Aristoteles Latinus, Paraphrasis Themistiana*, ed. L. MINIO-PALUELLO, Bruges-Paris 1961, c. 8: «hae sunt categoriae decem, quarum prima *usia* est, scilicet quae novem ceteras sustinet, reliquae vero novem (...) accidentia sunt».

[17] *DT*, p. 20:67-8.

[18] *DT*, p. 18:26-41: «Sed haec predicamenta talia sunt, ut in quo sint ipsum esse faciant quod dicitur, divise quidem in ceteris, in deo vero coniuncte atque copulate hoc modo: nam cum dicimus «substantia» (ut homo vel deus), ita dicitur quasi illud de quo praedicatur ipsum sit substantia, ut substantia homo vel deus. Sed distat, quoniam *homo non integre ipsum homo est ac per hoc nec substantia*; quod enim est, aliis debet quae non sunt homo. Deus vero hoc ipsum deus est; *nihil enim aliud est nisi quod est, ac per hoc ipsum deum est.* Rursus «iustus» quod est qualitas, ita dicitur quasi ipse hoc sit de quo praedicatur, id est si dicamus «homo iustus vel deus iustus», ipsum hominem vel deum iustos esse proponimus; sed differt, quod *homo alter alter iustus, deus vero idem ipsum est quod est iustum*».

d'être[19]. Pour les créatures, il y a non-coïncidence du sujet et du prédicat, cette fois non plus par défaut du sujet (comme dans « homo est iustus » par rapport à « Deus est iustus ») mais par inconsistance ontologique du prédicat accidentel (comme dans « homo est in Foro », le *Forum* n'étant ni une partie de l'homme ni une de ses manières d'« *être* »). Il en est de même pour Dieu, et plus encore, puisque pour Lui, la différence est absolue. Il n'est dit « partout » ou « toujours » qu'en un sens purement métaphorique et, pour ainsi dire, par déposition du sens[20] même de la catégorie prédiquée: *partout* signifie « en aucun lieu », *toujours* « en aucun temps ». Cette non-identité de la prédication accidentelle en Dieu et dans le créé n'empêche d'ailleurs pas l'équivocité. Les catégories n'ont pas le même sens selon qu'elles sont prises de la créature ou du Créateur (songeons à la distinction des deux « maintenant », celui de la sempiternité et celui de l'éternité, au terme de laquelle la *sempiternitas* est présentée comme la chute même de l'éternité dans le temps, dans le « toujours »)[21]. Cela posé, le caractère distinctif ultime de la prédication accidentelle est le suivant: cette prédication est extrinsèque, elle n'attribue ou ne confère aucun être au sujet sur lequel elle porte[22]. Cette analyse, d'une certaine complexité métaphysique, permet à Boèce d'opérer une classification des propositions qui constitue la « charte » de la logique néo-platonicienne. Il y a deux types de prédication: la prédication d'être *(predicatio secundum rem)*, c'est-à-dire la prédication des catégories substantielles qui nous représente les choses comme étant quelque chose, puisqu'elle confère l'être, qu'elle l'attribue (« sed haec predicamenta talia sunt ut in quo sint ipsum esse faciant »)[23] et, d'autre part, la prédication « extérieure à l'être », c'est-à-dire la prédication des catégories accidentelles qui nous représente les choses sans leur attribuer aucun être[24], qui les considère par où elles ne sont pas, on pourrait presque dire « en tant qu'elles ne sont pas », voire « comme n'étant pas »: « aliae quidem quasi rem monstrant, aliae vero quasi circumstancias rei; quodque illa quae ita praedicantur, ut esse aliquid rem ostendant, illa vero ut non esse, sed potius extrinsecus aliquid quodam modo affigant. Illa igitur, quae aliquid esse

[19] *DT*, p. 20:44-53: « Reliqua vero neque de deo neque de ceteris praedicantur. Nam « ubi » vel de homine vel de deo praedicari potest, de homine ut « in foro », de deo ut « ubique », *sed ita ut non quasi ipsa sit res id quod praedicatur de qua dicitur* (...) ».

[20] Cf. par exemple *DT*, p. 20:58-9 (« quoniam ubique est, sed non in loco »).

[21] *DT*, p. 20:69-22:77.

[22] *DT*, p. 22:80-3: « Rursus de eo nihil quod est esse de utrisque dictum est, sed haec omnis praedicatio exterioribus datur omniaque haec quodam modo referuntur ad aliud ».

[23] *DT*, p. 18:26-7.

[24] *DT*, p. 22:89-92: « Qui enim dicit esse aliquem in foro vel ubique, refert quidem ad praedicamentum quod est *ubi*, sed non *quo* aliquid est ».

designant, secundum rem predicationes vocantur »[25]. Cette différence entre prédication intrinsèque et prédication extrinsèque est la première thèse de la logique néo-platonicienne dans la version de Boèce. La seconde est une classification de la prédication intrinsèque elle-même et une analyse de cette prédication qui, quand elle est appliquée aux créatures, est toujours accidentelle *(accidentia secundum rem)* et qui, quand elle est appliquée à Dieu, est toujours substantielle *(predicatio secundum substantiam rei)*[26]. La thèse théologique de Boèce est donc qu'il y a équivocité dans la prédication des catégories par rapport au Créateur et à la créature. Mais sa thèse logique n'est pas moins nette. Il y a une logique de Dieu et une logique du créé, ou plutôt, la logique peut exprimer la différence ontologique du supérieur et de l'inférieur, de Dieu en qui *esse* et *quod est* sont identiques, de la créature en qui toujours ils diffèrent. L'idée d'une prédication intrinsèque accidentelle qui a l'air d'une contradiction dans les termes est, en fait, le premier pas vers la logique du néo-platonisme médiéval. C'est là qu'Eckhart va puiser à pleines mains. D'abord, dans cette différence entre l'intrinsèque et l'extrinsèque, prise au double niveau de la prédication qui développe et de la dénomination qui condense l'être des choses. Ensuite, dans le redoublement de cette différence entre l'intrinsèque et l'extrinsèque, avec la distinction entre une prédication intrinsèquement et une prédication extrinsèquement substantielles.

Il est donc vrai de dire que la logique néo-platonicienne est une logique de l'identité et ainsi E. M. Barth a raison de noter que l'identité du sujet et du prédicat y est un thème fondamental. Cependant, la critique qu'elle en fait (en s'appuyant sur Angelelli) pour dire qu'un Fichte ou un Hegel ont étendu à *toutes* les propositions la théorie de la *predicatio per se* selon Aristote, est peut-être pertinente adressée à Fichte, elle ne l'est sûrement pas adressée à Boèce! Autrement dit, elle vaut peut-être pour la logique *NPF*, mais certainement pas pour la logique *NP*[27].

Nous venons de mentionner Aristote. Il faut souligner que Boèce ne « trahit » pas Aristote. Sa théorie de la prédication est aristotélicienne dans ce qu'elle a de proprement logique, y compris, si l'on veut, la distinction entre le substantiel et l'accidentel comme *genres* de prédication. Elle ne l'est sans doute plus quand il applique cette distinction du substantiel et de l'accidentel à la *predicatio secundum rem* elle-même; mais s'agit-il encore ici de logique au sens aristotélicien?

[25] *DT*, p. 24:100-105. Sur l'accident chez Boèce, cf. M. Bravo Lorano, « Die Prägung des Terminus « accidenter » im Lateinischen durch Boethius », dans *Vivarium*, vol. 5 (1967), p. 1-7, notamment p. 6: « *Accidenter* bedeutet deshalb so viel wie — negativ ausgedrückt — *nicht wesentlich, ohne eine wesentliche Wirklichkeit mit dem Subjekt zu konstituieren*, das heisst — positiv ausgedrückt — *in der Art des accidens* ».

[26] *DT*, p. 24:104-8.

[27] E. M. Barth, *op. cit.*, p. 217.

Cette théorie « nouvelle » de la prédication commande, en tout cas, un grand nombre de choses (dont la théorie des paronymes si chère à Eckhart qu'il en fait un des deux présupposés logiques de sa métaphysique). Les médiévaux, au moins certains d'entre eux, l'ont bien vu. Je prendrai un seul exemple, la *Summa de Bono* de Philippe le Chancelier († 1236). Dans ce texte, malheureusement encore inédit, Philippe traite incontestablement le problème des paronymes dans l'optique de la distinction néo-platonicienne entre le Premier (entendons le « Premier Principe ») et ses inférieurs (entendons l'université ou universalité du créé)[28]. Là encore, on part d'un principe, ce que l'on appelle « convertibilité des transcendantaux »: *ens, unum, bonum, verum.* La difficulté est la suivante: on peut dire que la bonté de Dieu est bonne, on peut dire que la vérité (qu'il est) est vraie, on peut dire que son unité est une et que son être « est », parce que toutes ces réalités qui sont absolument premières définissent aussi l'essence même du Premier. En revanche, on ne peut pas dire que la justice est juste ou que la prudence est prudente, car ce sont là des qualités inférieures à Ce qui est Premier, c'est-à-dire les qualités propres aux réalités inférieures à l'unique Créateur de toutes choses[29]. La réplication *(replicatio, reduplicatio, geminatio)* qui caractérise les énoncés comme « bonitas est bona » est un aspect fondamental du phénomène et du problème de la paronymie. Chez les logiciens et les grammairiens, cet aspect est presque toujours réduit à la question de savoir si « bonitas » et « bonum » (ou « bonus ») signifient la même chose et, si oui, s'ils la signifient ou non de la même manière. Ici, en revanche, l'identité absolue du Premier à lui-même intervient, thème théologique et philosophique, idée d'un être qui est sa bonté même, d'un être pour qui être c'est être bon, être un, être vrai. Il y a peut-être à l'arrière-plan du texte de Philippe le Chancelier un souvenir de la définition augustinienne de Dieu comme « bonum bonum »[30], il y a, en tout cas, certainement un rappel de la

[28] W. H. PRINCIPE donne de larges extraits de la *Summa de Bono* dans le tome IV de « The theology of the Hypostatic Union in the early XIIIth Century », *Studies and Texts* 32, Toronto 1975.

[29] W. H. PRINCIPE, *op. cit.*, p. 33, note 29: « Respondeo: aliter est in primis et in eis quae sunt sub primis: non enim dicitur iustitia iusta, prudentia prudens, sed dicitur bonitas bona, et hoc est quia ens et unum et verum et bonum sunt prima. Nam ipsum esse est, et veritas est verum et unitas est unum ».

[30] Le « bonum bonum » d'Augustin (*De Trinitate*, VIII, III-4, *PL*, 42, 949) se trouve être, en tout cas, la source majeure du thème d'*hoc et hoc* chez Eckhart: « Bonum hoc et bonum illud, tolle hoc et illud et vide ipsum bonum si potes; ita deum videbis non alio bono bonum sed bonum omnis boni » (cf. aussi *PL*, 42, 950: « cum itaque audis bonum hoc et bonum illud » etc.). Pour Eckhart, cf. essentiellement *In Exodum*, n. 17, LW. II, p. 23:5-8 qui réfère le Nom de l'Exode au « bien (qui est) bien » d'Augustin: « sic ergo « bonum bonum » significat bonum impermixtum et summum bonum in se ipso fixum, nulli innitens, super se ipsum « rediens reditione completa ». Sic li sum qui sum impermixtionem esse et eius plenitudem indicat ». La source augustinienne du lien posé par Eckhart entre *reduplicatio*, différence d'être

théorie de Boèce sur la prédication intrinsèque, même si Boèce ne distingue pas lui-même entre les transcendantaux et les perfections propres au créé (comme la justice). En fait, la suite du texte montre toute l'importance de la problématique du *De Trinitate*. Philippe demande: « peut-on dire ‹ *bonitas est bona* ›, parlant d'une créature? » ou encore « s'agissant d'une créature, peut-on dire que sa bonté soit bonne? ».

Comme Boèce, la *Summa de Bono* répond par la négative.

Pour tout ce qui est non-identique à soi-même dans son propre être, pour tout ce en quoi, citation de Boèce, « diffèrent l'*esse* et le *quod est* », il ne peut y avoir de prédication de ce genre, c'est-à-dire de prédication intrinsèquement substantielle, ou si l'on préfère, de prédication absolument identique.

Philippe le Chancelier use ici d'un terme qui va connaître par la suite une exceptionnelle et imprévisible fortune littéraire et doctrinale, il parle de « prédication réflexive », « predicatio *reflexa* ». Il attribue, d'ailleurs, l'expression au *De Hebdomadibus* de Boèce où, en réalité, elle ne se trouve pas exactement: « dicit Boethius in libro *de Hebdomadibus* quod in quibus id quod est et esse differunt, non est reflexa predicatio. Sed in creaturis ens et esse differunt. Ergo in illis non est reflexa predicatio »[31]. Ce texte remarquable définit le statut ontologique de la créature en monde néo-platonicien grâce à l'assimilation terminologique bien connue de « id quod est » et de « ens ». La créature est un étant qui n'est pas son être, ou mieux une réalité dans laquelle être et étant sont distincts l'un de l'autre (on pense à Boèce: « homo non integre ipsum homo est ac per hoc nec substantia »)[32]. Cette analyse implique la distribution suivante: Dieu est l'étant qui est son être, il est l'identité même de l'être. La prédication qui exprime cette indistinction d'être et d'étant en Dieu est dite « prédication réflexive », c'est la prédication « secundum substantiam rei » de Boèce. Cette prédication ne s'applique pas à la créature. La créature, en effet, est l'étant qui n'est pas son être, l'étant qui n'est pas dans son être, ou encore l'étant qui n'est pas. La logique néo-platonicienne est donc une logique qui permet d'exprimer la différence d'être et d'étant dans le créé et son identité en Dieu. Cette logique admet

---

(esse) et d'étant *(hoc et hoc)* et réflexivité de l'être *(conversio reflexiva)* est ici manifeste. Il convient cependant d'y ajouter BOÈCE, *De Trinitate*, c. 2, *ed. cit.*, p. 10:29-40: « Sed divina substantia sine materia forma est atque ideo unum et est id quod est. Reliqua enim non sunt id quod sunt (...). Quod vero non est ex hoc atque hoc, sed tantum est hoc, illud vere est id quod est; et est pulcherrimum fortissimumque quia nullo nititur » (cf. *In Exodum*, n. 17, p. 23:6, « nulli innnitens »). On notera que saint Thomas d'Aquin connaît et utilise les expressions *ens hoc* ou *esse hoc* (cf. par exemple *Prima Pars*, q. XLV, a. 4 et a. 5: « Producere autem esse absolute, non inquantum est hoc, vel tale, pertinet ad rationem creationis »).

[31] W. H. PRINCIPE, *op. cit.*, p. 35 (et *ibid.*, note 44) qui renvoie à BOÈCE, *De hebdomadibus*, *ed cit.*, p. 48:128-140.

[32] *DT*, p. 18:32-3.

donc bien une copule symétrique et réflexive, mais seulement dans le cas de Dieu et non pas dans celui de la créature. Miss Barth ne prête pas attention à cette différence pourtant considérable, dans sa critique de la logique *NPF*, mais peut-être critique-t-elle tout simplement *F* plutôt que *NP*...

La diffusion médiévale des thèses de logique « néo-platonicienne » que nous venons de décrire devrait pouvoir être assez facilement suivie. Nous savons en tout cas d'ores et déjà qu'il y a une tradition du chapitre IV du *De Trinitate*, et véritable puisqu'il y a création d'un concept nouveau pour exprimer un ensemble de notions plus ou moins bien reliées par Boèce dans le *De Trinitate* et le *De Hebdomadibus*. Il s'agit de cette prédication réflexive qui permet d'exprimer une ontologie divine et qu'introduit, semble-t-il, Philippe le Chancelier dans les premières décennies du XIIIe siècle (mais peut-être y a-t-il d'autres auteurs avant lui?). Cette tradition et celle de Boèce en général devraient faire l'objet d'investigations approfondies, notamment par un inventaire et une étude systématique des vues médiévales sur le chapitre IV du *De Trinitate*[33].

Nous voici donc parvenus à notre seconde question: Maître Eckhart contribue-t-il de manière significative au développement de cette tradition? La réponse est évidemment positive puisque nous savons que le *Prologue à l'Œuvre des Propositions* et la *Table des Prologues à l'Œuvre Tripartite* contiennent et une théorie des paronymes et une théorie de la prédication. La théorie des paronymes consiste (acceptant le cadre général de la doctrine de Boèce sur la différence entre être et étant dans la créature) à attribuer la prédication réflexive à la créature *sous un certain rapport*[34]. Cette attribution inattendue doit, en quelque sorte, équilibrer le néant intrinsèque de la

[33] En attendant une étude *historique* approfondie de la tradition médiévale de la logique de la participation, tout lecteur de Maître Eckhart peut se référer pour l'aspect *doctrinal* aux admirables analyses de L. B. GEIGER, notamment aux chapitres V et X de son œuvre maîtresse, *La logique des attributions*, *op. cit.*, p. 122-150 et 264-277. On consultera aussi avec fruit les différents appendices, essentiellement p. 458-472. Une juste appréciation de la place de Thomas d'Aquin dans la tradition néo-platonicienne de la logique permettrait, sans aucun doute, de mieux comprendre ce que le Thuringien doit exactement à l'Aquinate et situerait la valeur historique réelle des controverses sur le « thomisme » et l'« antithomisme » d'Eckhart.

[34] *Prologus in Opus Propositionum, ed. cit.*, p. 166:6-11: « Primum est quod sicut « album solam qualitatem significat », ut ait Philosophus, sic ens solum esse significat. Similiter autem se habet et in aliis puta quod unum solam unitatem significat, verum veritatem, bonum bonitatem, honestum honestatem (...) et sic de aliis et horum oppositis, puta malum solam malitiam, falsum solam falsitatem, obliquum obliquitatem (...) et sic de aliis ». La doctrine eckhartienne des paronymes est exposée au n. 63 d'*In Exodum*: « albedo enim quamvis sit in subiecto et accidens sive inhaerens subiecto, non tamen significat albedinem per modum inhaerentis, sicut hoc nomen albus « solam qualitatem significat » sicut albedo et subiectum consignificat sive connotat, et propter hoc significat ipsam per modum accidentis et inhaerentis. Unde et Avicenna dicitur sensisse li album significare principalius subiectum et posterius accidens ». Ce passage reprend manifestement les lignes 40-49 du *De Accidentibus* de

créature, elle doit permettre de découvrir en elle quelque chose qui la tire du néant, ou plutôt, quelque aspect sous lequel elle puisse être considérée comme étant quelque chose et non pas « pur néant ». Eckhart reprend l'ensemble des fils et les noue à sa manière. Son axiome fondamental étant que la créature prise en elle-même n'est rien, le problème philosophique par excellence est de découvrir ce par où (ce « par où », le « qua » latin) elle est. Pour ce faire, il réutilise l'essentiel de la théorie logique de Boèce: la différence entre prédication substantielle et prédication accidentelle, la distinction entre prédication ou dénomination intrinsèque et extrinsèque, enfin l'idée que certains prédicats confèrent un être au sujet dont ils sont prédiqués et d'autres, non. Toutefois, il réexpose cet ensemble à partir d'une division des catégories qui n'est pas celle de Boèce mais celle d'Augustin. Des dix catégories, seule la première est substantielle, les neuf autres sont accidentelles. Des neuf catégories de l'accident, aucune, étant prédiquée, ne confère d'être à ce dont elle est prédiquée (on retrouve ici Boèce). De plus,

---

DIETRICH DE FREIBERG (ed. WALLACE, *The scientific Methodology of Theodoric of Freiberg*, Fribourg (Suisse) 1959): « Et dicit ibi de significacione nominum aliorum novem generum, scilicet accidencium, quod significacio uniuscuiusque istorum est unius entis. Super quo dicit ibi Commentator: « significacio uniuscuiusque nominum novem accidencium, cum sua significacione super illud accidens, est super unum predicamentum, scilicet, predicamentum substancie. Et infra loquens contra Avicenam qui dicebat quod accidens « primo significat substanciam et secundo accidens », dicit quod est a contrario, scilicet, quod « accidens primo significat accidens et secundo substanciam ». Accidens enim innatum est existere in subiecto ». Les vues d'Eckhart sur les paronymes ont été condamnées à plusieurs reprises en 1326 (cf. notamment les propositions 2, 8, 13 tirées du *Benedictus Deus* et la proposition 3, extraite de la réponse d'Eckhart aux articles tirés du *Benedictus Deus*, texte dans THÉRY, AHDLMA, I, (1926), p. 158, 162, 166 et 168). Elles ne font pourtant que pousser à bout les thèses modistes, dans le cadre d'une doctrine générale de l'analogie (« paronymes » et « termes analogiques » étant, on le sait, assimilés par les médiévaux). Dans cette perspective, on peut estimer que le texte de Radulphus Brito sur la vision (« Et ideo non est verum quod dicunt, scilicet quod homo est species ut est in intellectu, immo dicendo « homo est species », esse cognitum hominis praedicatur denominative de homine, sicut dicendo « paries videtur », visio denominat parietem, et tamen visio non est in pariete sicut in subiecto, immo est in oculo, sed denominat obiectum et causam causantem visionem in oculo » *Por.*, q. 8, cité par J. PINBORG, « Zum Begriff des Intentio secunda: R. Brito, H. Natalis und P. Aureoli in Diskussion », dans CIMAGL 13 (1974), p. 53, note 19) contient le programme d'une véritable Métaphysique de l'Analogie au sens eckhartien, c'est-à-dire d'une Métaphysique où les analogués (assimilés à des paronymes d'accident) ont l'être non pas en eux-mêmes mais bien (et uniquement) dans leur cause. D'une manière plus générale, la théorie d'Eckhart selon laquelle les accidents ne sont pas *entia in recto* mais seulement *entia in obliquo* semble liée aux analyses de Dietrich de Freiberg qui, dès le *De accidentibus*, attribue le mode de signifier des paronymes aux catégories de l'accident et interprète le rapport des accidents à la substance (rapport qui sert de modèle à celui de la créature au Créateur chez Eckhart) dans le cadre de la théorie sémantique de la paronymie.

Eckhart introduit une formule d'Aristote à laquelle il donne un poids nouveau et considérable. Les neuf catégories de l'accident ne sont pas des étants *(entia)*, on peut seulement dire d'elles qu'elles sont *par rapport* au seul étant véritable, la substance:« non entia sunt *sed entis* »[35]. Cette formule est connue. Thomas d'Aquin l'utilise lui-même à plusieurs reprises[36]. L'originalité d'Eckhart est de la mettre en communication avec la doctrine de l'analogie de l'être (retrouvant ainsi la tendance médiévale à assimiler les paronymes qui signifient « in concretione ad substantiam » et les analogues qui signifient « par rapport à quelque chose d'un »). On connaît cette doctrine d'origine thomiste (mais qui, en fait, radicalise celle de saint Thomas). Rappelons-la donc en quelques mots seulement. Le point de départ est la doctrine averroïste du non-être de l'accident. Le ressort de la démarche, l'assimilation d'*ens* (étant) et d'*accidens* (accident). Et la thèse, la suivante: tout accident est par rapport à l'être, tout étant n'est que *dans* son rapport à l'être. Or seul l'être est. L'étant n'est donc pas son être, il a son être dans autre chose que lui, et encore l'a-t-il seulement « sur le mode du non-avoir » (selon le mot de F. Brunner)[37]. Pour faire comprendre sa doctrine, Eckhart recourt à un exemple classique de la théorie médiévale du signe et de la signification, celui de l'enseigne qui en elle-même n'a aucun vin mais n'en indique pas moins la présence du vin dans l'auberge ou dans le tonneau. Assimilant cet exemple à un exemple aristotélicien d'analogie (repris, entre autres, par saint Thomas), celui de l'urine et de la santé. Eckhart pose que toute créature est dans le même rapport que l'accident à la substance, que le *circulus vini* au vin ou que l'urine à la santé, c'est-à-dire dans un rapport de signification. La créature est signe d'autre chose, signe de l'être, de cet être qu'elle n'est pas et qu'elle n'a que sur un mode de négation, d'extériorité. Prise en elle-même, elle est donc « néant », prise dans son être, c'est-à-dire dans l'Etre, c'est-à-dire en dehors d'elle-même, elle est, mais n'est plus rien d'elle-même[38].

Le thème boétien de la prédication *extrinsèquement substantielle* est donc repris ici intégralement et reçoit un formidable développement. Mais pour comprendre véritablement cette thèse, il faut, dit Eckhart, et la théorie des paronymes et celle de la copule dans des propositions de forme logique différente[39].

[35] Cf. *In Exodum*, n. 54 (L.W. II, p. 58) et *In Ecclesiasticum*, nn. 52 et 53.

[36] *Prima Pars*, q. 45, a. 4, *resp.*, et *In XIIm libros Metaphysicorum Aristotelis Expositio*, l. VII, *lect.*, 1, n. 1251 et naturellement ARISTOTE, *Métaphysique*, VII, 1, 1028 a 15-20. L'expression « in recto » *vs.* « in obliquo » figure chez DIETRICH DE FREIBERG, (*De Accidentibus*, p. 321:58-61) également à propos des « paronymes ».

[37] Cf. « L'analogie chez Maître Eckhart », *Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie*, 16 (1969), p. 338.

[38] Pour tout ceci, cf. notre article: « Le problème de l'être chez Maître Eckhart, Logique et Métaphysique de l'Analogie » C.R.T.P. 4, 1980.

[39] *Prol. Op. Propositionum*, p. 166:4-5 et *Tabula Prologorum, loc. cit.*

Par la théorie des paronymes, nous connaissons que l'homme bon en tant que bon *est* la bonté même de Dieu. Dans cette théorie, la réplication (ou réduplication) de l'accident a le merveilleux pouvoir d'élever le sujet à la substantialité[40]. On ne peut peut-être pas dire, s'agissant de la créature, « bonitas est bona », mais on peut au moins dire « homo bonus *inquantum* bonus intrat omnem proprietatem bonitatis ». Il y a ici une explosion du thème de la *predicatio reflexa.* Il n'y a pas de prédication réflexive pour la créature. Jamais ce qui est par participation ne sera par essence. Jamais sa bonté ne sera bonne, sa vérité vraie, son unité une, sauf si on l'envisage sous réduplication du prédicat qui la qualifie, la quantifie, etc. Autrement dit: *la réduplication installe l'étant dans la réflexivité de la prédication divine.* En tant que bon, je suis bon de la bonté même de Dieu, ma bonté et celle de Dieu ne sont qu'une seule et même bonté. Proposition « scandaleuse » et qui sera condamnée[41]! Cette théorie des paronymes, si intrépide, est censée s'appuyer sur une autorité d'Aristote selon laquelle le paronyme d'accident signifie seulement la qualité ou forme[42]. On voit en fait combien le Philosophe est ici tiré vers un schéma qui lui est étranger, celui de la prédication selon le *De Trinitate* de Boèce.

Il en va de même pour le second présupposé de la métaphysique selon Eckhart, la théorie de la valeur de la copule dans les propositions *de secundo* et *de tertio adiacente.*

Eckhart reprend la théorie du *De Interpretatione* selon laquelle le verbe être est tantôt prédicat (« homo *est* »), tantôt copule, c'est-à-dire simple lien entre le sujet et le prédicat (« homo *est* animal »)[43]. Au moment de la rédac-

[40] D'une manière générale, l'énoncé réduplicatif eckhartien définit et exprime la rencontre du thème de la relation paronymique (« bonum », « bonitas ») avec celui de la prédication d'existence. C'est dans ce complexe de lieux et de doctrines formé par la réflexion sur la paronymie et la signification des termes, d'une part, par la sémantique des propositions, d'autre part, que l'on trouve la formulation spécifiquement eckhartienne de la différence ontologique d'être et d'étant.

[41] Cf. *Benedictus Deus*, n. 2 (THÉRY, p. 158): « bonus inquantum bonus est non factus et increatus, tamen est genitus, puer et filius bonitatis » (on est ici au niveau de la génération dans le Verbe et de la re-génération de la créature dans l'adhésion au Christ, *i.e.* au niveau de la créature comme *Ad-Verbe*), n. 8 (THÉRY, p. 162): « Bonus homo inquantum bonus intrat omnem proprietatem bonitatis, que deus est in se ipso », n. 13 (THÉRY, p. 166): « Bonus homo inquantum bonus habet proprietatem divinam (...) et *Responsio*, n. 3 (THÉRY, p. 168): « quod bonus inquantum bonus totum suum esse recipit a bonitate increata. Et quod li *inquantum bonus*, solam bonitatem, que deus est, significat, sicut album significat solam albedinem ».

[42] *Categoriae*, c.5, 3b 19.

[43] *Tabula, loc. cit.*, « Cum enim dicitur aliquid ens, unum, bonum, verum, tunc haec singula sunt praedicata propositionis et sunt secundum adiacens. Cum vero dicitur aliquid ens hoc, unum hoc, verum hoc aut bonum hoc, puta homo vel lapis et huiusmodi, tunc li « hoc et hoc » sunt praedicatum propositionis, et praemissa communia, puta esse, non sunt praedicata nec secundum adiacens, sed sunt copula praedicati cum subiecto. Verbi gratia cum dico: « homo est homo » vel « lapis », non prae-

tion des *Prologues*, cette distinction est depuis longtemps prolongée par la question de l'interprétation existentielle ou non existentielle de la copule. Autrement dit, quand Eckhart réutilise cette distinction, il y a déjà plus de deux siècles que l'on dispute pour savoir si *est* signifie l'existence dans « homo est » et « homo est animal » uniformément et de la même manière, ou bien s'il la signifie seulement dans « homo est » (où *est* est prédicat et second adjacent de la proposition)[44]. Le Thuringien adhère à la thèse selon laquelle *est* troisième adjacent n'a pas de valeur existentielle. Il soutient donc que l'homme *est* un animal, quand même il n'existerait aucun homme *(homo est animal, nullo homine existente)*[45]. Ce n'est évidemment pas là que résident ni son originalité (c'est l'opinion dominante à la fin du XIIIe et au début du XIVe siècles), ni son néo-platonisme. Mais bien dans le fait qu'il interprète cette distinction quasi scolaire à la lumière de la différence boétienne entre prédication substantielle et prédication accidentelle. Au fond, la théorie d'Eckhart consiste à dire que pour ce qui concerne la créature, toute prédication de troisième adjacent est accidentelle ou si l'on préfère qu'aucune proposition *de tertio adiacente* ne peut être regardée comme attribution d'être à un sujet. Boèce est ici littéralement pris au mot. En contrepartie, la prédication de second adjacent et la prédication de troisième adjacent sont identifiées pour Dieu, et pour Lui seul, à la prédication *secundum substantiam rei* de Boèce. Eckhart tire ici les leçons du *De Trinitate*. Mais il s'inscrit par là même dans une tradition dont saint Thomas

---

dico hominem vel lapidem aut huiusmodi aliquid. Propter quod haec est vera: « Martinus est homo, nullo homine existente ». Non enim dico hominem esse nec esse praedico nec terminorum existentiam, sed cohaerentiam. Sed cum dico rosam esse rubeam, non dico nec praedico rosam esse, nec rubedinem esse, sed solam cohaerentiam naturalem terminorum. Unde li « esse » vel « est » non est subiectum nec praedicatum, sed tertium extra haec, puta copula praedicati cum subiecto ». Cf. également *Prol. Op. Prop.*, p. 167:2-8: « Cum igitur dico aliquid esse, aut unum, verum seu bonum praedico, et in praedicato cadunt tamquam secundum adiacens praemissa quattuor et formaliter accipiuntur et substantive. Cum vero dico aliquid esse hoc, puta lapidem, et esse unum lapidem, verum lapidem aut bonum hoc, scilicet lapidem, praemissa quattuor accipiuntur ut tertium adiacens propositionis nec sunt praedicata, sed copula vel adiacens praedicati » (même doctrine au n. 25, p. 181:10-4).

[44] Pour un inventaire détaillé des discussions à l'Université de Paris entre 1270 et 1310 cf. S. Ebbesen et J. Pinborg, « Studies in the logical writings attributed to Boethius de Dacia », dans *CIMAGL*, 3 (1970), p. 1-54.

[45] *Prol. Gen. Op. Trip.*, n. 13: « quocumque posito vel non posito, homo est animal rationale mortale », *In Sapientiam*, n. 20: « Unde haec est vera « homo est animal » quocumque extra substracto, etiam per intellectum, quia secundum logicos, tales praedicationes, in quibus « est » est tertium adiacens praedicati, non praedicant rei existentiam, sed terminorum inhaerentiam. Unde nullo homine existente est haec non minus vera: ‹ homo est animal › », *Proc. Col.*, I, *ad 11m*, « Cum dicitur « homo est animal » non praedico esse; li enim « est » non est praedicatum, sed est tertium adiacens, copula praedicati non dicens existentiam, sed solam inhaerentiam praedicati, quod est animal, cum subiecto, quod est homo ».

d'Aquin fait également partie. C'est ainsi que la *Question* XIII, a. 5 de la *Prima Pars* de la *Summa Theologiae* constitue une paraphrase fidèle du chapitre IV de l'opuscule de Boèce: « omnes rerum perfectiones quae sunt in rebus creatis divisim et multipliciter, in Deo preexistunt unite et simpliciter. Sic igitur cum aliquod nomen ad perfectionem pertinens de creatura dicitur, significat illam perfectionem ut distinctam, secundum rationem definitionis, ab aliis; puta cum hoc nomen ‹sapiens› de homine dicitur, significamus aliquam perfectionem distinctam ab essentia hominis, et a potentia, et ab esse eius, et ab omnibus huiusmodi. Sed cum hoc nomen de Deo dicimus non intendimus significare aliquid distinctum ab essentia vel potentia, vel esse ipsius ». On sait que pour Thomas, comme pour Eckhart, toute prédication de troisième adjacent est prédication de l'être même de Dieu, identique à son essence[46]. Tout ce qu'on dit de Dieu, toutes les perfections qu'on lui attribue, tout cela est contenu dans la simple affirmation de son être. « Deus est sapiens » et « Deus est » sont deux affirmations équivalentes. Elles ne diffèrent que vocalement et par la conception que nous avons de ces notions: la Sagesse, l'Etre, à l'état distinct ou séparé.

Maintenant, si tout ce qu'on dit de Dieu revient à dire qu'il est, tout ce que l'on a dit de la créature revient à dire qu'elle n'est pas. C'est là, du moins, la conséquence inévitable de l'interprétation de la prédication de troisième adjacent comme prédication des accidents *secundum rem* de Boèce. Thomas d'Aquin ne tire pas cette conclusion, mais Eckhart, lui, la tire. Pour le Thuringien, tout ce qui définit et circonscrit la réalité de la créature ne fait que la fixer dans son néant intrinsèque, dans le ceci *(hoc)* et le cela *(illud)* dans cette détermination qui est à la fois la mesure de sa définition et la marque de sa finitude. La distinction est séparation et la séparation néant, chute, défaut, éloignement de l'être et des autres « perfections » divines[47]. Plus une chose est distincte, moins elle est, car plus elle est distincte, c'est-à-dire plus elle est (en) elle-même, moins elle est dans l'être, c'est-à-dire en Dieu. Dieu lui-même, en revanche, est unité pure, et cette

[46] Cf. E. GILSON, *Le Thomisme*, Paris 1965, p. 125-8 et 184-5. Pour ECKHART, cf. *In Exodum*, n. 18, p. 24:10-3 qui cite SAINT BERNARD, *De Consideratione*, c. 6, n. 13, PL 182: « si bonum, si magnum, si beatum, si sapientem vel quidquid tale de deo dixeris, in hoc verbo instauratur quod « est ». Nempe hoc est ei esse quod haec omnia esse ».

[47] *In Exodum*, n. 40, p. 45:10-46:1 (« Omne autem ens creatum acceptum vel conceptum seorsum per se distinctum a deo non est ens, sed est nihil. Separatum enim et distinctum a deo separatum est et distinctum ab esse, quia ab ipso deo, per ipsum et in ipso sunt quaecumque sunt, et « sine ipso factum est nihil », Ioh. 1 et Act. 17: « in ipso vivimus, movemur et sumus ». Et per hoc optime intelligitur quod Hieronymus dicit: ‹nostrum esse comparatum deo non est› ») et n. 135, p. 124:1-6 (« Sed omne, in quo non est deus, et ipsum, quod non est in deo, non est nec aliquid est. (...) in quo non est deus nec ipsum in deo, in illo non est esse, nec ipsum est in esse, sed extra esse et extra entia »). Cf. à ce propos *Asclepius* III 30 (*Hermetica* I, 350:10) et *Prol. Gen. Op. Trip.*, n. 17, p. 161:4, *In Sap.*, n. 295, *In Ioh.*, n. 215, p. 181:1-4. Cf. enfin *In Exodum*, n. 141, p. 128:14-6.

unité est si grande que la réflexivité même de l'être divin, ce qu'on pourrait appeler l'être de l'être, notée dans l'énoncé de l'*Exode* sous la forme d'une répétition *(replicatio, geminatio)*: « Ego *sum* qui *sum* », ne se distingue en rien de l'être noté par le premier « sum » (qu'Eckhart interprète d'ailleurs comme *second* adjacent dans l'une de ses expositions d'*Exode*, III, 14: « Ego *sum* »)[48].

En d'autres termes, avec Eckhart, la théorie thomiste de l'équivalence des prédications de second et de troisième adjacents *in divinis*, devient une manière générale d'analyser la forme des propositions selon le statut ontologique de leurs sujets. Si le sujet est l'Etre qui est l'Etre (ou l'*être* par soi), c'est-à-dire Dieu, la forme de *toute* prédication sera *S est-P* (« Deus est-ens », « Deus est-bonus », « Deus est-unus », « Deus est-verus »), ce qu'Eckhart exprime en disant que « est » fait ici partie du prédicat et est second adjacent, bien que grammaticalement il y ait à chaque fois *trois* termes, par exemple « Deus », « bonus » et « est ». En revanche, si le sujet est un étant qui a l'être sur le mode du non-avoir, c'est-à-dire un étant qui n'est pas son propre être ou qui n'a pas d'être propre (ou encore qui *a* son être dans autre chose que lui-même), bref une créature, la forme de *toute* prédication sera la forme tripartite *S est P*, quand même il n'y aurait grammaticalement que deux termes, par exemple « homo » et « currit » (*i.e.* « homo *est* currens »). C'est là ce que Maître Eckhart exprime en disant que « est » est « copule et troisième adjacent ». Cette dernière forme de prédication est indifférente à l'existence (« homo *est* animal, nullo homine existente »). Elle convient donc par excellence à la créature qui, prise en elle-même, est *purum nihil*[49]. La distinction entre forme bipartite de la prédication (dans laquelle la copule et le prédicat forment une unité verbale indécomposable: « Deus *est-ens* ») et forme tripartite, correspond à une distinction ontologique entre ce qui est sur le mode de l'identité et ce qui est sur le mode de la différence de l'être et de ce qui est, de l'*esse* et du *quod est*. Dieu est l'Etant, il est le Bien, le Vrai, l'Un, il est aussi la Vérité, la Bonté, l'Unité, en *un* mot il est l'*Etre*. On ne peut donc dire « Dieu est bon », mais seulement « Dieu est-bon ». Cette « logique métaphysique » apparaît ainsi comme l'application d'une distinction logique autonome à une différence ontologiquement fondée. Que cette distinction logique soit « autonome » et qu'elle soit « appliquée » par Eckhart implique, semble-t-il, qu'il l'a trouvée toute formulée dans la logique de son temps. Ici commence le problème historique proprement dit.

La distinction de *« S est-P »* et de *« S est P »* paraît compatible avec certains aspects de la théorie thomiste de la copule; ce n'est pas le cas de celle

[48] *In Exodum*, n. 15, p. 21:1-6.

[49] Sur ce point, cf. *Proc. Col.*, IIe acte d'accusation, nn. 13 (THÉRY, p. 218) « omnes creaturae sunt nihil *in se ipsis* » et 46 (THÉRY, p. 249) « omnes res creata sunt nihil *in se ipsis* » (c'est moi qui souligne).

des logiciens de la seconde moitié du XIIIe siècle dont Eckhart a pu suivre l'enseignement à Paris[50]. On la rencontre toutefois chez Dietrich de Freiberg, contemporain, confrère et ami d'Eckhart. Je citerai ici principalement une œuvre de jeunesse de Dietrich, le traité *De esse et essentia*, dans lequel le Maître de Fribourg va jusqu'à proposer d'exprimer l'unité verbale de la copule et de l'attribut dans les propositions de forme bipartite *« S est-P »* à l'aide d'un néologisme verbal, par exemple pour « S *est-homo* », « S *hominat* », ce qui donne une véritable forme *SV* (Sujet + Verbe)[51]. On sait tout le parti qu'un Heidegger tire de cette possibilité du langage (avec une petite différence, puisqu'il aime à former des verbes à partir des noms, « Die Welt weltet », alors que Dietrich, lui, forme des verbes à partir de prédicats). Avant Dietrich de Freiberg, on citera naturellement Pierre Abélard qui, selon Tweedale, semble « avoir été le premier logicien à affirmer que le verbe formait une unité logiquement indécomposable en deux parties distinctes »[52]. Mais cette conception, pour « révolutionnaire » qu'elle soit, semble surtout remonter à Platon lui-même[53]. Il me paraît également pro-

[50] Du moins telle que l'interprètent Jean de Saint-Thomas (*Sum Log.*, I, 6) et Maritain (*Petite Logique*, Paris 1966, p. 67); en revanche, la forme « *S est-P* » est apparemment absente de l'univers de doctrines décrit par S. EBBESEN et J. PINBORG (*CIMAGL* 3, p. 48-9, arg. n° 9 « homo est homo »). Toutefois, la connaissance même des textes logiques de la fin du XIIIe siècle est encore trop lacunaire pour qu'on puisse *affirmer* l'absolue originalité d'Eckhart.

[51] *De esse et essentia*, II, 1, ed. R. IMBACH, *Dietrich von Freiberg, Opera Omnia*, II, p. 39:38-55: « (...) alio modo dicta copula verbalis potest cadere in locutione, ut teneat se ex parte praedicati. Et hoc planum est, si implicite ponatur in praedicato, ut « homo currit » et « homo est »; vel etiam, si ponatur explicite, potest intelligi se tenere ex parte praedicati, ut « homo est homo ». Tunc non intelligitur simpliciter idem praedicari de se, quia ex vi et proprietate locutionis terminus positus ex parte subiecti accipitur sub modo potentiae, sed terminus positus ex parte praedicati designat modum actus. Et propter hoc homine non existente *ista est falsa* « homo est homo », et non solum illa « homo est », sed etiam ista « homo est homo », sicut ista est falsa « homo ratiocinatur », homine non existente, sicut etiam ista, si sic liceret hanc, scilicet « homo est homo », resolvere in istam « homo hominat », esset falsa homine non existente ».

[52] M. TWEEDALE, *Abailard on Universals*, Amsterdam, New York, Oxford 1976, p. 284-292. Cf. également J. JOLIVET, *Non-réalisme et Platonisme chez Abélard, Essai d'interprétation* (à paraître): « Il (Abélard) s'attache particulièrement à étudier ce dernier verbe: *être* (...). Il en vient ainsi à dire que les verbes « se rencontrent avec les noms dans leur signification principale », au point qu'on pourrait imaginer une correspondance constante entre eux, du type de celle qui lie *aimant* et *il aime*, *étant* et *il est*: chaque nom aurait ainsi son verbe, et il y aurait par exemple un verbe qui signifierait « être-coloré » *(esse coloratum)*, comme il existe « blanchoyer » *(albere)*; et même — et surtout, car ici il ne s'agit plus d'un nom de qualité, mais d'un nom d'espèce, d'un universel — un verbe qui signifierait « être-homme ». C'est parce que les verbes manquent à la plupart des noms que l'on complète cette lacune en ajoutant un nom au verbe être, et qu'on dit par exemple ‹ je suis savant › ».

[53] *Sophiste*, 262 c (« le discours premier n'est rien d'autre que l'union des verbes avec les noms »).

bable qu'elle a été transmise au Moyen Age par les écrivains de basse latinité, au premier rang desquels Apulée de Madaura[54]. La théorie de la forme bipartite des propositions est donc non aristotélicienne. Elle est peut-être néo-platonicienne. Elle est, en tout cas, « platonisante »[55].

[54] APULEIUS MADAURENSIS, *De Philosophia rationali* (= *Peri Hermeneias, Opera*, III) trad. H. CLOUARD, *Traités Philosophiques*, Paris, p. 435-7, notamment p. 435: « D'ailleurs la proposition, comme dit Platon dans le *Théétête*, se réduit strictement à deux parties du discours, nom et verbe, par exemple *Apulée disserte*, ce qui est vrai ou faux, ce qui est donc une proposition » et 437: « Aussi, reconnaît-on à bien des signes la partie attributive *(declarativa)*, d'abord elle peut embrasser davantage que l'autre partie, ensuite *elle n'est jamais contenue dans un nom, mais toujours dans un verbe*; et c'est en quoi se distingueraient, même égaux, sujet et attribut ».

[55] La thèse selon laquelle une proposition peut recevoir deux interprétations ou analyses différentes, ou si l'on préfère deux « formes » différentes, bipartite dans le cas de *S est-P* et tripartite dans celui de *S est P* est une thèse fondamentale de la logique de Maître Eckhart. Elle est différente des théories de Fichte et de Hegel sur la symétrie et la réflexivité de la copule. La logique *NPF* telle que la décrit Barth n'est donc pas l'aboutissement direct de celle d'Eckhart (quelle que soit l'*influence* éventuelle d'un Eckhart sur un Hegel). Il serait donc plus juste de parler d'une logique *NPE* (néo-platonicienne eckhartienne) et de l'étudier en profondeur avant toute comparaison avec l'idéalisme moderne. Cette logique *NPE* est d'un abord difficile. Peut-être n'est-elle qu'une variété mineure de la logique du néo-platonisme médiéval, peut-être n'existe-t-elle même pas en dehors de l'interprétation de certains passages de Boèce et de Thomas d'Aquin par Maître Eckhart? Il existe, en tout cas, une logique *eckhartienne*. Il serait opportun d'essayer d'articuler véritablement les deux thèses de la sémantique d'Eckhart, théorie des propositions catégoriques et théorie des paronymes. Il faudrait, pour cela, pouvoir perfectionner la notation, car la distinction entre *S est-P* et *S est P* ne permet pas de rendre compte de tous les aspects de la doctrine du Thuringien. D'une part, en effet, Eckhart oppose « aliquid est ens-hoc » et « aliquid est-ens » ce qui ne traduit pas entièrement la distinction entre « aliquid est P » et « aliquid est-P ». D'autre part, il dit que *si* l'on supprime le « hoc et hoc » on obtient des énoncés de forme « aliquid est-ens » *concernant les créatures*. Il faudrait pouvoir exprimer tout cela formellement, puisque le type de propositions auquel pense Eckhart (*i.e.* les propositions analoguées à *S est-P* par suppression de « hoc » dans « aliquid est ens-hoc ») n'est rien d'autre que la proposition réduplicative des logiciens médiévaux (par exemple « *homo bonus inquantum bonus intrat omnem proprietatem bonitatis*, que deus est in se ipso ») laquelle, fait elle-même intervenir toute la théorie de la paronymie. Sans doute existe-t-il des limites à ce qu'il est possible, voire souhaitable, de « transcrire ». Il faut cependant souligner que pour l'essentiel, c'est-à-dire les principes et les thèses relevant de la logique de la participation, on peut exprimer formellement certaines propositions (d'apparence contradictoire) sur les *entia per participationem* (par exemple « l'homme n'est pas son être » ou « l'homme n'est pas son essence »). Je veux parler ici du système d'*Ontologie* décrit et utilisé par D. P. HENRY dans *Medieval Logic and Metaphysics*, Londres 1972. Ce système constitue une des « théories centrales » de la logique de Leśniewski. S'il existe une logique de la participation ou, à tout le moins, s'il existe une théorie logique de l'étant par participation, celle-ci doit pouvoir être exprimée en théorèmes ou axiomes simples. De plus, il doit exister un moyen de décider logiquement si certaines propositions employées dans la théorie de la participation d'être ont, ou non, un sens. Pour tout ceci, pour la formulation des théorèmes, comme pour l'élucidation des « barba-

On voit ainsi ce qui sépare Eckhart de l'aristotélisme orthodoxe. Aristote connaît une prédication où le prédicat est identique au sujet, c'est la prédication essentielle, qui énonce l'essence du sujet. Mais ce dont parle Eckhart

---

rismes et des non-sens », le système proposé par D. P. Henry paraît irremplaçable. A un niveau très simple (c'est-à-dire sans employer l'*Ontologie* elle-même), on peut donner une idée malgré tout très précise de ce que sont les propositions concernant les étants par participation. Il suffit de distinguer entre deux foncteurs:

( ) *is* ( )

où « *is* » forme une phrase en prenant deux noms pour arguments, et:

{ } *is* { }

où « *is* » forme une phrase en prenant deux autres verbes pour arguments. En combinant parenthèses et accolades, on peut former des verbes à partir de noms et des noms à partir de verbes, par exemple:

{(white)ise}

et:

{(white)ise}er

On peut aussi définir un foncteur comme:

( ) *is* ({ }er)

qui forme une phrase en combinant deux sortes d'arguments nominaux, dont le dernier n'est autre que le « paronyme » de Thomas d'Aquin et d'Eckhart (par exemple *album*, c'est-à-dire *albedinem-hab-ens*). Dans cette perspective (qui revient à rendre perceptible la dimension verbale des noms abstraits, cf. Henry, p. 6), « omne ens est esse habens » (*i.e.* « Every being is an *esse*-haver ») devient:

Every ( ) is an {(exactly-one)ise}er

(cf. SAINT THOMAS D'AQUIN, *Summa Theologiae*, I, q. 11, a. 1: « esse cuilibet rei consistit in indivisione ... unumquodque sicut custodit suum esse, ita custodit suam unitatem »). Cette notation rend également les propositions qui nous occupent, c'est-à-dire celles qui posent que les étants par participation (*i.e.* ceux que l'on peut caractériser par « {( )ise}er ») ne sont ni leur être, ni leur essence; par exemple:

« homo nec est humanitas, nec est esse suum »

thèse thomiste par excellence (*Summa contra Gentiles*, II, 54, *Summa Theologiae*, I, q. 3, a. 3) et qui, on l'a vu, constitue d'abord la « charte » de la logique néo-platonicienne dans la version de Boèce. C'est ainsi que « homo non est suum esse » devient:

« It is not the case that: {(man)ise} is {(exactly-one)ise} »,

que « hic homo non est sua natura » (= *humanitas*) est rendu par:

« It is not the case that: {(this-man)ise} is {(man)ise} »

et « hic homo non est suum esse » par:

« It is not the case that: {(this-man)ise} is {(exactly-one)ise} ».

Cette première approche des « dénégations insensées » (« nonsensical denials ») que sont les thèses de la logique *NP*, peut être reprise au niveau de l'*Ontologie*. Dans *Medieval Logic*..., D. P. Henry étudie la contrepartie de ces dénégations; c'est-à-dire les propositions comme « omne ens est essentiam habens », rendue par:

$[a]: a \in v. \equiv .[\exists\varphi].a \in el[\![\varphi]\!].\varphi \in Cl$

(« for all *a*, *a* is a being if and only if for some φ, *a* is a haver of φ-ness, and φ is an essence ») ou comme « omne ens est esse habens », rendue par:

$[a]: a \in v. \equiv .a \in el[\![Cl[ob]]\!]$

(« for all *a*, *a* is a being if and only if *a* is a haver of exactly-one-ness »).

Ce type d'analyse (cf. notamment *Op. cit.*, §6, p. 95-101) devrait être étendu de Thomas d'Aquin à Maître Eckhart. Peut-être alors aurait-on une image plus nette de ce qu'est réellement le néo-platonisme logique au Moyen Age.

est différent. Son point de départ n'est pas que certaines prédications sont essentielles, et d'autres accidentelles, mais plutôt que la même logique ne peut rendre compte de ce qui est par soi (Dieu) et de ce qui est par un autre (le créé). Plus exactement, son point de départ est qu'il doit y avoir une logique particulière pour rendre compte du créé. Cette logique distingue entre prédication essentielle et prédication accidentelle, mais elle est de soi indifférente à l'existence. C'est la logique d'Aristote telle qu'Eckhart la comprend et l'*applique*. Parallèlement, il doit y avoir une *autre* logique pour dire la participation d'être de la créature au Créateur, une logique de la conversion constitutive d'être. Cette logique de la conversion est une logique de l'existence, mais elle a Dieu pour unique objet. Si elle considère la créature, c'est *sub reduplicatione* et, ce faisant, elle ne fait que dire l'être du Créateur. Il y a ici application d'un schéma « néo-platonicien » qui n'est pas d'essence logique: tout effet est dans sa cause, mais qui *peut* avoir une expression logique ou plutôt « théo-logique »: Tout ce qui est, est en Dieu. Rien de ce qui est en Dieu n'est ceci ou cela.

Ainsi donc, la logique néo-platonicienne dans sa version eckhartienne apparaît-elle moins comme une logique du paradoxe que comme une logique de la coïncidence avec Dieu. L'homme bon *en tant que* bon n'est plus ni ce bien-ci, ni ce bien-là, ni cet homme-ci, ni cet homme-là, il est la Bonté même de Dieu, ni plus, ni moins[56]. « Bonus inquantum bonus est bonitas », on retrouve ainsi Boèce. Je voudrais suggérer, pour conclure, qu'on retrouve également saint Thomas d'Aquin qui, dans la *Summa contra Gentiles*, distingue entre Dieu et la créature en montrant que pour Dieu, « être bon n'est pas chose différente de lui-même », ce qui veut dire que Dieu « est sa *propre* bonté » et que « nul autre que lui n'est bon comme étant sa propre bonté »; formules qui viennent tout droit du *De Trinitate*[57]. Eckhart admet cette thèse, et pour cause. Mais il la complète dans le sens d'un néo-platonisme encore plus résolu. Il ne faut pas dire « la créature est bonne *mais* n'est pas sa propre bonté », il faut dire « la créature est bonne en *n'*étant *pas* sa *propre* bonté ». On a ici l'affirmation bien connue que tout ce que Dieu est, il l'est *per essentiam*, alors que tout ce que la créature est, elle l'est *per participationem*. Thomas eût évidemment approuvé cela. La singularité d'Eckhart est de pousser cette participation jusqu'à l'absolu. Pour

[56] Cf. *Proc. Col.*, IIe acte d'accusation, THÉRY, p. 240, n. 36: « vivere meum est esse dei, vel vita mea est essentia dei, quidditas dei quidditas mea » (cf. le Sermon *Iusti in perpetuum vivent*: « Gottes Wesen ist mein Leben. Ist mein Leben Gottes Wesen, so muss das Gottes Sein, mein Sein, und Gottes Ystigkeit mein Ystigkeit, weder minder, noch mehr »).

[57] *Summa contra Gentiles*, I, 38: « Omne simplex suum esse et id quod est unum habet: nam si sit aliud et aliud, iam simplicitas tolletur. Deus autem est omnino simplex. Igitur ipsum esse bonum non est aliud quam ipse. Est igitur sua Bonitas.

lui, si Dieu *est* tout ce qu'il *a* en soi[58], la créature, elle, *est* tout ce qu'elle *a* en Dieu. Il incombe à la métaphysique de proclamer cette vérité et à la logique de tenter de la faire comprendre.

[58] *Summa contra Gentiles*, I, 23: « cuicumque inest aliquod accidens, non est quidquid habet in se ».