

ALAIN DE LIBERA

L'ÊTRE ET LE BIEN : EXODE 3,14 DANS LA THÉOLOGIE RHÉNANE

Résumé. — *L'exégèse d'Exode 3,14 est un lieu privilégié de la théologie philosophique de l'école d'Albert le Grand. C'est là, en effet, que se réalise exemplairement la conciliation de l'ontologisme augustinien et de l'apophatisme dionysien recherchée tant par Albert lui-même que par ses « disciples », Ulrich de Strasbourg et Maître Eckhart. L'auteur étudie les étapes de cette synthèse spéculative des deux grandes formes du néoplatonisme médiéval en suivant la question directrice des rapports entre l'Être et le Bien, d'après le Commentaire des Noms divins d'Albert, la Somme du Bien suprême d'Ulrich et le Commentaire de l'Exode d'Eckhart.*

L'importance d'Augustin pour l'école dite « colonaise » et la théologie dominicaine allemande de la fin du XIII^e siècle n'est pas toujours reconnue. Nous voulons montrer que l'interprétation augustinienne d'Exode 3,14 a joué un rôle essentiel dans l'élaboration des théories du Nom révélé proposées par deux des principaux disciples ou continuateurs d'Albert le Grand : Ulrich de Strasbourg (†1277) et Maître Eckhart (†1328).

Nous soutiendrons donc que l'influence d'Augustin s'est manifestée de deux manières :

— d'une part, en imposant une certaine forme de primat du nom d'« Être » sur celui de « Bien », jusque dans la lecture des textes dionysiens, pourtant décisifs pour l'ensemble de la tradition « colonaise » ;

— d'autre part, en permettant d'instaurer un authentique dialogue de pensée entre la théologie de l'Être et l'apophatisme de Denys, et ce, à mesure que la notion d'une « faim ontologique » de l'être-Dieu et le solipsisme onto-théologique où elle s'exprime fournissaient un cadre d'élucidation à la fois pratique et théorique pour la « métaphysique de la conversion » élaborée par Ulrich et Eckhart.

Ce faisant nous espérons montrer que la métaphysique augustinienne de l'Exode n'a pas, dans l'école colonaie, éclipsé sa métaphysique de la conversion : l'évolution de l'école, d'Ulrich à Eckhart, marquant un approfondissement constant de la théologie de Dieu Être en une théologie de l'être-Dieu, du désir de l'Être en un désir d'être-Lui, d'une philosophie de l'esse en une philosophie de l'*ipsum esse*¹.

I. L'ORDRE DES NOMS ET LA QUESTION DU PRIMAT DE L'ÊTRE CHEZ ALBERT LE GRAND

Le livre II de la *Summa de Bono* d'Ulrich de Strasbourg est un commentaire des *Noms divins* du Pseudo-Denys². Une particularité notable du texte d'Ulrich distingue sa démarche de celle de son maître et principal inspirateur, Albert le Grand. Commentant Denys littéralement³, Albert suit l'ordre du *textus* qu'il commente. Au contraire, le commentaire d'Ulrich n'est pas réellement un commentaire littéral. Il appartient à une somme, ce qui en fait une sorte de paraphrase, dans laquelle le texte dionysien est, le plus souvent, fondu dans une série d'expositions, de lieux et de thèmes traités en monographies successives. Détachés du fil du texte qui les suscitent, les commentaires d'Ulrich sont donc librement agencés, c'est-à-dire, avant tout, ordonnés selon les exigences de l'*ordo disciplinae*

1. L'*ipsum esse* augustinien est repris dans les Sermons allemands de Maître Eckhart sous la forme *istikeit, istikeit*. Dans les pages qui suivent nous avons adopté la traduction de J. Ancelet-Hustache plutôt que celle d'« esséité », d'« estéité » ou d'« étantité » suggérée par la traduction allemande de J. Quint (*Seinsheit*). Cf. p. ex. la traduction de la *Pr. 77, DW, III, p. 567, 339-340*.

2. Dans « Originalité du plan de la *Summa de Bono* d'Ulrich de Strasbourg », *Revue thomiste*, 27, 1922, p. 376-397, G. THÉRY considère que le livre II d'Ulrich est un commentaire presque littéral des *Noms divins* du Pseudo-Denys (395-396). Il écrit : « Si dans le premier livre, Ulrich développe largement les idées dionysiennes, un peu à la manière d'Albert le Grand pour qui le texte de Denys n'est qu'occasion à développements personnels, dans le second livre, par contre, il arrive très fréquemment qu'il se contente de donner de la lettre de Denys un commentaire littéral très succinct, à la manière dont saint Thomas expose les *Noms divins* » (394). Cette affirmation est étayée sur « de larges parties du traité 3, les chapitres 3-4 du traité 4, les chapitres 10, 16 du traité 5 et sur le traité 6 presque en entier » (394). En fait, les passages de commentaire littéral fournis par la *Summa de Bono* sont relativement rares, compte tenu des proportions de l'ouvrage, et, d'autre part, ils sont alors précisément composés à la manière du commentaire des *Noms divins* d'Albert (inédit à l'époque où Théry a rédigé son article) qui est une véritable glose et non une paraphrase de style avicennien. Selon nous, le genre littéraire de la *Summa de Bono* est intermédiaire entre la somme et le commentaire. Le livre II est un commentaire littéral mais... plus thématique que textuel.

3. Cf. ALBERT le Grand, *Super Dionysium De divinis nominibus*, éd. P. Simon, Münster i.w., 1972, « Opera omnia », editio Coloniensis.

caractérisant globalement le genre littéraire des sommes⁴, plutôt que d'après la lettre de Denys, comme c'eût été le cas pour une véritable glose.

La conséquence de cette approche non littérale est que, contrairement à Albert et à Denys, Ulrich traite du nom divin d'« Être » avant d'aborder l'examen du « Bien »⁵. Le texte ulricien offre donc la particularité de redistribuer le texte dionysien selon les exigences de la vision augustinienne de l'être.

Cette redistribution ne saurait, cependant, être comprise sans référence à Albert le Grand lui-même et à son *Commentaire*.

Le « maître de l'école de Cologne » traite à quatre reprises la question de l'antériorité de l'être. La première se situe au chapitre III⁶. La question y est : quel est l'ordre dans lequel on doit considérer les noms divins ? La thèse est : l'Être est antérieur

4. Sur l'*Ordo disciplinae* et les Sommes cf. M. D. CHENU, *La Théologie comme science au XIII^e siècle*, Paris, 1969. Cf. également A. DE LIBERA, « Textualité logique et forme summuliste », in *Archéologie du signe*, éd. L. Brin d'Amour et E. Vance (Recueils d'études médiévales / Papers in Mediaeval Studies 3), Toronto, Institut pontifical d'études médiévales, 1982, p. 213-234.

5. Le renversement de l'ordre des Noms de « Bien » et d'« Être » a été souligné, le premier, par THÉRY, *op. cit.*, p. 391-392, qui commente : « Comme Albert le Grand et comme saint Thomas, Ulrich de Strasbourg, tout en affirmant son intellectualisme aristotélicien, ne veut cependant pas se mettre en opposition avec Denys et il le justifie, par une distinction entre l'ordre statique et l'ordre dynamique. Dans le premier cas, l'Être est évidemment premier ; mais au point de vue causal, dit-il, qui est le point de vue de Denys, la priorité revient à la Bonté. Toutefois, Ulrich maintient dans sa Somme le point de vue statique et proprement métaphysique. Et par là, il s'écarte de cette vue d'ensemble de la philosophie néoplatonicienne qui est, comme nous l'avons vu, à la base même des *Noms divins* de Denys. C'est une considération qu'il faudra retenir, quand le moment sera venu de tracer la physionomie intellectuelle du disciple d'Albert le Grand » (392-393). En ce qui nous concerne, nous soutiendrons ici que, plutôt qu'une simple opposition entre le point de vue statique et le point de vue dynamique, l'attitude d'Ulrich montre un effort de conciliation entre deux néoplatonismes : celui d'Augustin et celui de Denys, effort caractéristique de toute une école, l'école « colonaie », et qui trouvera son point d'aboutissement avec Eckhart. Ulrich ne s'éloigne donc pas de « la vue d'ensemble de la philosophie néoplatonicienne », bien au contraire. Sur la conciliation des « néoplatonismes » cf. E. ZUM BRUNN, « Dieu n'est pas être », in *Maître Eckhart à Paris, Une critique médiévale de l'ontothéologie*, éd. E. Zum Brunn et al., Paris, 1984, p. 84-108. Sur le « néoplatonisme » d'Ulrich, cf. également J. KOCH, « Augustinischer und Dionysischer Neuplatonismus und das Mittelalter », in *Kleine Schriften*, I, Rome, 1973, p. 22-23. L'interprétation de Koch ne nous a pas semblé ici plus acceptable que celle de Théry. Selon Koch, en effet, le néoplatonisme d'Ulrich est un néoplatonisme sans hennologie, un néoplatonisme sans l'Un. L'être et le bien sont les deux « noms suprêmes », l'être, qui comme Dieu en lui-même, le bien, qui le nomme dans sa causalité créacionnelle. Koch écrit : « Obwohl er zu den Dominikanern gehört, die für Neuplatonische Gedanken geöffnet sind, gibt er doch zwei Gottesnamen den Vorzug, "der da ist" (Ex 3,14) und "das Gute"; jener bezeichnet Gott in seinem Ansich, dieser in seiner schöpferischen Kausalität. Für beide beruft er sich auf Ps.-Dionysius; von dem Namen "das Eine" ist nicht die Rede. » Cette affirmation n'est pas exacte. Comme Albert – suivant en cela exactement Denys –, Ulrich traite de l'Un à la fin de son commentaire, c'est-à-dire au chap. 7 de son sixième traité, correspondant au chap. XIII des *Noms divins* et du commentaire albertinien (noté par la suite DDN). Cf. DDN, XIII, 7, 453, 43-XIII, 23, 446, 41. En outre, dès la discussion du problème de l'antériorité du Nom révélé, Ulrich aborde de front et l'existence (« quia est »), et l'unicité ou unicité (« quia unus est ») de Dieu.

6. DDN, éd. Col., 101, 60-67 (commentaire de PG, 3, 680A).

au Bien. La conséquence, évidente, est que Denys ne devrait donc pas commencer par le Bien mais par l'Être.

Albert mentionne six arguments :

- Le *Livre des Causes*⁷ : *Prima rerum creatarum est esse*.
- L'étant, dans son être, ne présuppose rien, le bon, lui, présuppose l'étant. D'où, nouvel appel au *Livre des Causes*⁸ ; l'étant est « créé », le bien ou le bon « informé ». Celui-ci est donc postérieur à celui-là.

- L'étant est deux fois antérieur au bien puisque, selon Avicenne⁹, il est antérieur au vrai, qui, lui-même, est antérieur au bien.

- La convertibilité de l'étant et du bon n'empêche pas l'antériorité de l'être sur le bien. En effet, être et bien ne sont pas convertibles dans leur concept mais seulement du point de vue des sujets qui les reçoivent. Denys prétendant traiter des noms divins selon leurs concepts, on ne saurait arguer de leur convertibilité réelle pour justifier l'antériorité du Bien sur l'Être dans l'ordre d'exposition.

- On ne peut non plus prétendre que le bien est antérieur à l'étant comme ce qui est dans la cause, ici le bien, est antérieur à ce qui est dans l'effet, ici l'être. En effet, si la cause première produit toutes choses par sa bonté, elle ne laisse pas de produire aussi par sa sagesse et sa puissance, avant l'être, et même avant le bien, puisque toutes deux sont prises dans ladite cause avant la volonté même, dont la disposition est le bien.

- Enfin, les autres processions divines ne sont pas comprises sous le nom de « Bonté ». La désignation de Dieu par sa « Bonté » ne manifeste donc pas en elle-même les autres processions divines.

Albert résout le problème par une distinction esquissée dans le cinquième argument : il y a deux façons, dit-il, de considérer le Bien. Soit dans l'effet causé, soit dans sa cause productrice. Au niveau des effets, le Bien est postérieur à l'Être ou Êtant : l'informant, il le présuppose. Il n'ajoute d'ailleurs rien de réel à l'Être. Son apport est purement relationnel. Il place l'étant dans un rapport, une relation, une comparaison à autre chose : être bon, c'est être meilleur ou moins bon qu'un autre, ou plutôt, meilleur qu'un autre et moins bon qu'un autre. Il n'en va pas de même de l'Être.

Albert concède donc sans restriction les trois premiers arguments.

Au niveau de la cause, en revanche, il fait une nouvelle distinction : si l'on considère ce qui est dans la cause, prise

7. *Liber de Causis*, § 4, éd. Bardenhewer, 166, 19.

8. *LdC*, § 17, 180, 4-5.

9. *Loc. non invent.* Cf. toutefois *Metaphysica*, tr. 1, chap. 6, *Opera*, Venetiis, 1508, f. 72va

comme simple habitus causal, la puissance est antérieure à la sagesse qui précède elle-même la volonté ; au contraire, si l'on considère ce qui est dans la cause, prise dans l'acte même de causer, c'est la bonté qui vient en premier, puisqu'elle est la cause immédiate de l'œuvre, celle qui, en premier, incline à l'action productrice. Denys examinant les Noms divins dans la seule mesure où ils désignent Dieu à travers des processions qui sont les siennes en tant que cause en acte, Albert rejette donc le cinquième argument.

Il reçoit ensuite le sixième, en précisant que la bonté manifeste bien l'ensemble des processions divines, au sens où elle est le principe immédiat et premier qui incline aux dites processions. Le Bien manifeste donc le reste des processions comme une cause manifeste ses effets en les produisant dans l'être.

Au chapitre IV de son commentaire¹⁰, Albert revient à la fois sur la question générale de la justification de l'ordre d'exposition dionysien et sur la question plus particulière des rapports du bien à l'être, formulation en elle-même déjà significative de l'antériorité de l'un sur l'autre.

L'argumentation contre l'ordre dionysien n'est pas la même qu'au chapitre III :

- L'être est absolument antérieur au bien dans la mesure où il est la première réalité connue ou saisie par l'intellect : *primum conceptum in intellectu*, expression qui fait écho à la *Métaphysique* d'Avicenne, ici désigné du nom de « Philosophe »¹¹.

- Selon la maxime logique : tout ce qui suit quelque chose suit également ce qui le précède, or, le bien suit la puissance et l'acte, qui eux-mêmes suivent l'être puisqu'ils le divisent ; donc le bien est postérieur à l'être¹².

- L'étant est avant même d'être passé de la puissance à l'acte - comme on le voit dans la naissance -, il n'en va pas de même du bien et du mal qui ne peuvent arriver qu'après que ce passage a eu lieu. De fait, comme dit Aristote¹³, là où il n'y a pas mouvement - comme dans les réalités mathématiques -, il n'y a non plus ni bien ni mal.

- Le vrai est antérieur au bien, que ce soit dans les choses ou dans l'âme. Dans les choses : la cause du vrai est la forme considérée par elle-même et en elle-même, alors que celle du

10. *DDN*, éd. Col., 113, 47s.

11. *Metaphysica*, tr. 1, chap. 6, f. 72rb : « Ens et res et necesse talia sunt, quod statim imprimuntur in anima prima impressione, quae non acquiritur ex aliis notioribus se. »

12. L'argument s'appuie à nouveau sur Avicenne, *Metaph.*, tr. 7, chap. 1 et tr. 9, chap. 6 : « Malitia significat in omni re aliquo modo privationem perfectionis, quae debet esse ei, bonitas vero est esse eius » (f. 95va), « Nullum igitur esse secundum suam perfectionem ultimam, in quo non est aliquid in potentia, sequitur malum ; non sequitur malum nisi hoc, in cuius natura est aliquid in potentia » (106ra).

13. ARISTOTE, *Metaphysica*, III, 2, 996a, 27-32.

bien est la forme considérée sous la raison de la fin. Dans l'âme : rien ne peut entrer sous la raison du bien sans une conception préalable du vrai. C'est ainsi, notamment, que l'intellect est d'abord spéculatif avant d'être pratique¹⁴. Or Denys lui-même traite du vrai après avoir traité de l'Être : il aurait donc dû, par là même, traiter du bien après avoir examiné l'un et l'autre.

Les cinquième et sixième arguments sont spécifiquement dirigés contre des passages de Denys :

– Le cinquième reprend l'affirmation que le Nom de « Bien » est attribué par les théologiens à l'essence divine elle-même, puisqu'ils l'appellent « Bonté », ce qui, au dire de Denys¹⁵, justifierait que l'on traitât du bien avant toute autre perfection. Cet argument, dit l'objection, est sans valeur : en effet, tout ce qui est prédiqué absolument de Dieu appartient à son essence. Comme le dit Boèce¹⁶, toutes les catégories, sauf la relation, se confondent, en Dieu, avec l'essence. Ce que l'on dit de sa Bonté s'entend donc aussi bien de sa Sagesse, de sa Vie ou de son Être. Il n'y a donc pas là de quoi fonder une relation d'ordre entre les différents Noms divins.

– Le sixième reprend l'affirmation que Dieu produit toutes choses par son essence, qui n'est autre que sa Bonté, laquelle, à ce titre, s'étend à tout ce qui procède de Dieu et précède tout ce qui résulte d'elle, comme la cause commune précède ses effets particuliers¹⁷. Cet argument est, à nouveau, sans valeur, puisque l'être est tout aussi commun aux choses que la Bonté. Il n'y a donc pas là non plus matière à justifier un ordre.

La solution d'Albert est d'abord une simple reprise de la distinction entre les deux manières de considérer le Bien : dans l'effet causé, où il est postérieur à l'Être, dans la cause productrice, où son statut dépend du coefficient de la cause – postérieur, lorsqu'elle est en habitus, antérieur, lorsqu'elle est en acte¹⁸.

Toutefois, cette distinction est maintenant présentée comme « commune » (*communiter dicitur*). La véritable solution albertienne est donc exposée peu après¹⁹.

Elle repose sur une analogie. A supposer que la chaleur du feu existât absolument par elle-même, elle agirait par son essence, c'est-à-dire par elle-même. Cependant ce n'est pas

comme essence qu'elle agirait, mais bien uniquement comme chaleur, autrement, toute essence, quelle qu'elle soit, serait cause première et immédiate de la combustion. Il en va de même pour Dieu. Dieu cause par son essence, c'est-à-dire par sa Bonté. Cependant cette Bonté ne désigne pas en lui une disposition de la cause prise comme essence, mais bien uniquement une disposition de la cause prise comme cause en acte. En effet, ce n'est pas l'essence divine en tant que telle qui se communique, mais seulement sa Bonté. Autrement dit : la Bonté précède l'essence dans le Dieu-cause en tant qu'il cause actuellement, car c'est elle qui est la cause première et immédiate de l'action divine.

Dans cette perspective, Albert peut donc écarter l'objection qui consisterait à dire que la pensée de ce qu'est Dieu, en d'autres termes l'intellection de son essence, précédant nécessairement la pensée de ce qu'il est en tant que cause, en d'autres termes l'intellection de sa Bonté, Denys devrait légitimement traiter de l'Être avant de traiter de la Bonté. De fait, l'Aréopagite ne prétend pas exposer les Noms divins comme autant de Noms de Dieu en son essence. Au contraire, les Noms divins ne sont uniquement pour lui que des « manières de dire » le Dieu-cause ou la causalité divine. L'antériorité du Bien est donc, de ce point de vue, parfaitement justifiée.

Comme on le voit, la solution d'Albert repose sur la théorie des participations : tout ce qui nous est manifesté – autrement dit, tout ce que la Bonté de Dieu nous manifeste des processions divines –, tout cela nous est exclusivement connu sous la forme de participables. Nous ne connaissons donc rien de l'essence de Dieu à travers ce qu'elle est en elle-même, mais seulement dans et par ses participations – ce qui veut dire que nous ne la connaissons que dans la stricte mesure où elle exerce sa causalité vers nous.

Ainsi, cette prise étant la seule qui soit en notre pouvoir, est-il juste de commencer par le Bien, c'est-à-dire de commencer là où, en tout état de cause, nous ne saurions aller outre.

Cette thèse est à la fois reprise dans la réponse aux différents arguments avancés contre Denys et, sur un point, développée en une espèce d'ontologie négative.

Au premier argument Albert répond que sa pertinence s'arrête aux seules sciences dans lesquelles la connaissance humaine peut, de part en part, remonter jusqu'à ce qui est absolument premier (*ad id quod est primum simpliciter*). C'est là, en effet, que l'on peut, et là seulement, commencer par le « premier ». Dans le cas de l'essence divine, nous n'atteignons jamais cela même qui est (*id quod est*) : nous ne

14. Cf. ALBERT, *De anima*, 1. 3, tr. 4, chap. 3-4.

15. PG, 3, 693A; Simon, 113, 72-73.

16. BOETHIUS, *De Trinitate*, 6; Stewart-Rand, Londres, 1962, 28, 1-7.

17. DDN, 113, 39-46. cf. PG, 3, 593C; Simon 35, 79-80 et le commentaire d'Albert, *ibid.*, 38, 1-10.

18. DDN, 114, 29-39.

19. DDN, 114, 40-67.

connaissons « ce qui est », que pour autant qu'il cause, et nous ne le connaissons que comme causant. Notre connaissance est donc finie, et l'être de Dieu, c'est-à-dire l'essence de Dieu qu'il est – ou qu'elle est – n'est en aucun cas cette « première réalité conçue par l'intellect » dont parle le premier argument.

Albert rejette le deuxième et le troisième arguments en montrant qu'ils reposent sur une confusion entre le Bien comme réalité générique, fin de tout mouvement physique, et le Bien transgénérique qui embrasse ou enveloppe tous les genres, celui dont parle Aristote au début de l'*Éthique*²⁰. Il rejette ensuite le quatrième en le reconduisant à la réponse faite au premier.

La réponse au cinquième développe les germes d'ontologie négative contenus dans la solution générale : l'essence divine ou, si l'on préfère, l'être qui appartient à l'essence de la cause en tant qu'essence, ne peuvent être ni connus ni nommés. L'essence de Dieu en tant qu'essence n'a pas de Nom. L'Être est donc, absolument parlant, non seulement antérieur à la Bonté, mais encore, inconnaissable et anonyme. L'être divin n'est connaissable et désignable sous le nom même d'« Être » que dans la mesure où il se diffuse lui-même, c'est-à-dire par participation. Or, précisément, cette diffusion qui fait que nous assignons l'être diffusé à Dieu comme à sa cause n'est possible que dans la stricte mesure où la Bonté de Dieu diffuse l'être²¹ comme l'une de ses « processions particulières ». Plus exactement encore, ce qui est réellement un dans l'essence divine se trouve dissocié, espacé et ordonné dans le langage et la pensée humaine. C'est donc, en la rigueur des termes, le nom de « Bonté » qui précède le nom d'« Être », car la bonté et l'être de Dieu ne diffèrent que par la raison signifiée dans leur nom. Diffusée, la Bonté de Dieu diffère dans la Sagesse, la Vie ou l'Être, qui, de ce fait, n'apparaissent que comme autant de participations particulières de la Bonté²². Le langage ne notant que ces processions ou participations de l'essence, l'ordre des Noms divins, tel que le formule Denys, reflète la nature et le mouvement même de la communication de Dieu. Immobile en deçà de sa manifestation, l'essence de Dieu n'est connue comme Être que diffusée par sa Bonté, *i.e.* dans l'éternel après-coup de son activité.

Albert revient une troisième fois sur le problème de l'ordre d'exposition dionysien quand il entame l'étude du nom d'« Être »

20. ARISTOTE, *Eth. Nic.*, l. 1, chap. 1, 1094a, 1s.

21. *DDN*, 115, 10-11.

22. *DDN*, 115, 15-16.

ou plutôt d'« Existant véritable » (*vere existens*) au début du chapitre IV.

L'argumentation est condensée en un seul argument dans lequel on reconnaît le premier point du chapitre III : selon la formule déjà citée, l'« Être est la première des choses créées », il précède toutes les autres participations divines, et donc aussi la Bonté qui est l'une de ces participations²³.

La solution reprend les solutions précédentes, à cela près que l'on n'y distingue plus seulement deux manières de considérer le Bien, mais deux manières de considérer l'Être et le Bien. La formulation est donc légèrement différente. De deux choses l'une : ou l'on prend l'Être et le Bien séparément – que ce soit dans la cause ou dans la réalité causée –, et l'Être est alors naturellement antérieur au Bien, ou on les prend tous deux ensemble dans la cause en tant qu'elle cause en acte, auquel cas, le Bien s'avère plus universel que l'Être. De fait, la causalité du Bien se porte à la fois sur les existants et sur les non-existants, selon une autorité de Paul, Romains 4,17 (« Il appelle ceux qui ne sont pas aussi bien que ceux qui sont »), interprétée à la lumière d'un rapprochement traditionnel entre les termes grecs signifiant « appeler » et « Bien » ou « Beau »²⁴. En revanche, la causalité de l'Être ne s'étend qu'aux seuls existants, car, en un certain sens, l'Être est une cause univoque. Plus universel que l'Être, le Bien lui est donc antérieur. Albert retrouve ici la leçon du « Commentateur de Denys » : les participations du Bien sont plus nombreuses que celles de l'Être.

La quatrième et dernière élaboration du problème de l'antériorité du Bien se trouve au chapitre XIII dans la section consacrée au commentaire des *Noms divins*, 981A : *Et neque afferimus ipsum bonitatis nomen sicut concordantes ipsi*²⁵.

Le texte se présente à nouveau comme une *quaestio* composée de quatre arguments contre le primat du Bien et de quatre arguments *ad oppositum* soutenant son antériorité. L'intitulé exact en est : Le Bien est-il le premier (*primum*) et le plus digne (*dignissimum*) des Noms divins ?

Les quatre arguments contre sont les suivants :

– Le nom propre de Dieu ou, si l'on préfère, le nom de ce

23. *DDN*, 303, 44-49.

24. Cf. Jean SCOT ERIGÈNE, *De divisione naturae*, PL, 122, 580CD; éd. Sheldon-Williams, Dublin, 1972, 124, 4-13 : « Nam et hoc nomen quod est bonitas non aliunde originem ducit nisi a verbo greco quod est "boo", hoc est clamo. "Boò" autem et "Kalò", id est clamo et voco, unum sensum possident. (...) Deus ergo non inconvenienter bonus dicitur et bonitas quia omnia de nihilo in essentiam venire intelligibili clamore clamat. Ideoque grece dicitur deus "kalos", id est bonus (...), hoc est eo quod omnia vocat in essentiam » (ponctuation légèrement retouchée). Cf. chez ALBERT, *DDN*, 38, 6; 75, 23; 114, 37; 164, 39 et 304, 6 (que nous suivons ici).

25. *DDN*, 448, 52-449, 39.

qui lui est propre est nécessairement plus digne que ce qui ne lui est pas propre ou que ce qui désigne ce qui ne lui est pas propre. Or, selon Jérôme²⁶, seul Dieu proprement et véritablement « est », puisque son être ne connaît ni passé ni futur. Tel n'est pas le cas du Bien (*de bono autem hoc non dicitur*). Le nom d'« Être » est donc « plus digne » que celui de « Bien ».

– Le nom qui est premier est aussi le plus digne : or selon Jean de Damas²⁷, « Qui est » est le Nom premier. C'est donc lui le plus digne.

– Maïmonide dit que seul le nom « Qui est » est ineffable. C'est donc aussi lui le plus digne²⁸.

– La substance est plus digne que ce qui l'atteint ou l'affecte (*assequitur*), or « Qui est » signifie la substance et « Bien » ce qui l'affecte. « Qui est » est donc plus digne que « Bien ».

Ces quatre arguments – dont trois sont garantis par des autorités – sont nouveaux.

Les quatre arguments pour l'antériorité du Bien sont les suivants :

– On traite en premier de ce qui est antérieur et plus digne. Or Denys traite en premier du Bien. Donc c'est « Bien » qui est le premier Nom divin et le plus digne.

– Ce qui se rapporte à l'être et au non-être est commun à plus de choses que ce qui embrasse seulement l'être. C'est le cas du Bien qui « appelle à l'être » et ce qui est et ce qui n'est pas, alors que l'Être n'a rapport qu'aux êtres qui « fluent à partir de lui ».

– Le premier Nom divin est celui qui désigne la Cause des causes. Or la Cause des causes est la fin, et le Bien est ce qui désigne la fin en tant que fin, alors que l'Être ne désigne la Cause qu'absolument. Le Bien est donc antérieur à l'Être.

– Plus une chose est profitable aux autres, plus grande est sa noblesse. Or le Bien désigne la disposition de la Cause de toutes les choses à la fois comme point de départ de leur sortie et comme terme de leur retour (*dispositionem causae in exitu universitatis ab ipso Deo et in regressu ad ipsum*)²⁹. L'Être, en revanche, ne désigne la Cause que comme source (*ens autem*

26. JÉRÔME, *Épist.*, 15, 4, 2; *PL*, 22, 357; *CSEL*, 54, 65, 12-18 : « Una est dei sola natura, quae vere est (...), cetera, quae creata sunt, etiamsi videntur esse, non sunt, quia aliquando non fuerunt et potest rursus non esse, quod non fuit; deus solus, quia aeternus est, hoc est, qui exordium non habet, essentiae nomen vere tenet. Idcirco et ad Moysen de rubo loquitur : ego sum, qui sum. »

27. JEAN DAMASCÈNE, *De fide orthodoxa*, 1, 1, chap. 9; *PG*, 94, 836A; transl. Burg., chap. 9, n° 2; Buytaert 48, 13-14 : « Igitur videtur quidem principalius eorum quae in deo dicuntur, nominibus esse Qui est. »

28. MOÏSE MAÏMONIDE, *Dux neutrorum*, 1, 1, chap. 60; éd. Paris. f. xxiv v : « Nomen Tetragrammaton, quod scribitur, non legitur. »

29. *DDN*, 449, 12-13.

tantum nominat causam secundum exitum rerum ab ipso)³⁰. Le Bien est donc plus noble que l'Être, car plus profitable que lui aux autres choses.

De ces quatre arguments, seul le sixième a un équivalent dans les chapitres précédents.

La solution d'Albert est, elle aussi, relativement nouvelle, du moins dans la terminologie employée.

Il y a deux façons de considérer l'Être et le Bien : selon la nature de leurs participations, selon la dignité et l'ordre qui sont les leurs dans la cause dans l'actualité de son activité causale. Dans le premier cas, l'Être est antérieur au Bien, puisque le Bien présuppose l'Être dans son concept même (pour qu'une chose soit « bonne », il faut d'abord qu'elle « soit »). Dans le second cas, c'est le bien qui est le premier et le plus digne. C'est en ce sens qu'il faut prendre les quatre arguments en faveur du Bien, arguments qu'Albert concède intégralement : *Ut probant ultimas rationes, quas concedimus*³¹.

Les quatre arguments du *contra* sont dès lors explicitement rejetés. Au premier, Albert répond que le Bien est lui aussi propre à Dieu s'il est pris substantiellement. Et il oppose à l'autorité de Jérôme l'autorité plus grande de Matthieu 19,17 : *Nemo bonus nisi solus Deus*. Au deuxième, il répond que la Damascène parle de l'antériorité de « Qui est » dans l'ordre des processions (...*considerat ordinem ipsorum secundum naturam processionum*)³². Au troisième, il répond que Maïmonide prend « Qui est » comme désignant l'être non déterminé qui, de ce fait même, embrasse ou contient implicitement toute la diversité des Noms divins. C'est cette indétermination qui fait que le Nom d'« Être » est, pour Maïmonide, le plus adapté pour signifier l'Être divin. Mais ce n'est pas ce nom indéterminé qui est ici en cause. L'« être » qui est en question, l'être dont on veut savoir s'il est ou non antérieur au Bien, est l'être déterminé. On peut donc rejeter l'argument parce qu'il mélange deux acceptions d'« être », ou lui objecter ce que l'on a répondu au deuxième. Il en va de même pour le quatrième. Sa validité ne regarde que les processions, non l'essence divine.

Autrement dit, l'ensemble de l'argumentation en faveur de l'antériorité de l'Être souffre quasiment d'un même défaut : celui de juger de la causalité divine d'après la nature des processions où elle s'exprime et non d'après ce qui, en Dieu, la motive ou la suscite.

Si l'on reprend maintenant la totalité des analyses de l'évêque de Ratisbonne dans les quatre chapitres de son *Commentaire des*

30. *DDN*, 449, 14-15.

31. *DDN*, 449, 22-23.

32. *DDN*, 449, 29-30.

Noms divins, on voit que l'essentiel de son propos consiste à justifier l'ordre dionysien, donc la prééminence du Bien, tout en garantissant, en un certain sens, les droits de l'Être et du Nom révélé à Moïse.

Cette démarche conciliatrice résulte d'une tendance caractéristique de l'école de Cologne, tendance que l'on retrouvera à la fois chez Ulrich de Strasbourg et chez Maître Eckhart, et qui consiste dans un essai raisonné et systématique de conciliation entre le néoplatonisme d'Augustin et le néoplatonisme de Denys : synthèse paradoxale, mais toujours reprise, d'un ontologisme et d'un apophatisme, d'une philosophie de l'Être et d'une mystique de l'Essence.

II. LE NOM D'« ÊTRE » ET L'ÊTRE-UN DANS LA *SUMMA DE BONO* D'ULRICH DE STRASBOURG

Considérons d'abord le premier chapitre du livre II, traité II : *De stabiliendo esse divino*.

Les deux premiers paragraphes d'Ulrich reprennent une partie notable de la discussion albertinienne du problème de l'antériorité de l'Être.

Le § 1 est un condensé des deux premiers arguments mentionnés par Albert au chapitre III de son *Commentaire* :

Parmi les Noms divins qui relèvent de la théologie unitaire (...), si l'on compare les noms les uns aux autres d'après leurs raisons propres, le premier Nom est celui par lequel Dieu s'est révélé à Moïse, Ex 3 : « Celui qui est m'a envoyé à vous. » En effet, de même que chez les créatures, « la première des réalités créées est l'être » – puisque selon le Commentateur (dans le *Livre des causes*), seul l'être vient de la création d'une nature simple, qui ne présuppose rien d'autre, contrairement à toutes les autres réalités qui proviennent d'une information déterminant cette nature commune de l'étant, lesquelles réalités, les transcendants, la contiennent toutes également en leur propre raison et ne font que lui ajouter quelque chose –, de même aussi, dans les Noms divins dérivés des créatures, la raison de l'être est incluse dans les autres Noms, mais pas l'inverse.

A ces deux arguments Ulrich ajoute une autorité de Boèce³³ :

33. Nous citons Ulrich d'après la transcription des mss qui servira de base à l'édition critique que nous préparons pour le *Corpus Philosophorum Teutonicorum Medii Aevi* (publié sous la direction de K. Flasch et L. Sturlese chez F. Meiner, Hambourg). Le lecteur peut

C'est pourquoi aussi Boèce dit que l'on peut penser que le Créateur est, sans penser à sa bonté.

Autorité elle-même confirmée par un renvoi à Maïmonide et à Denys lui-même :

...et c'est pourquoi Denys, *Les Noms divins*, chap. 5, et Maïmonide, dans le livre du *Guide des égarés*, disent que ce Nom « Qui est » est le premier.

Le § 2 condense et aménage différents passages du chapitre XIII (*DDN*, XIII, 449, 1-10) :

Mais si les Noms sont considérés en tant qu'ils sont dans la Première cause dans l'actualité de sa causalité, le premier Nom sera celui qui est le plus élevé et le plus universel en matière de causalité : et ce Nom est le Nom de « Bien », car, puisque, comme le dit Aristote : « La fin est la cause des causes », « Bien » – qui désigne la fin qui incite Dieu à causer, lui qui « crée toutes choses à cause de lui-même » – est plus élevé que « étant », qui est seulement cause efficiente univoque (de la causation).

du chapitre IV (*DDN*, IV, 114, 36-39) :

De même, puisque le Nom de « Bien » tant en latin qu'en grec est dit à partir de l'appel et de la clameur par lesquels Dieu « appelle aussi bien ceux qui ne sont pas, que ceux qui sont » – en effet, le mot latin *bonum* est dit à partir de *boo*, *boas*, c'est-à-dire de « j'appelle », « tu appelles » (*voco*, *vocas*), et *kalos* qui est le nom grec du bien est dit à partir de *kalo*, *kalas*, c'est-à-dire de « je clame », « tu clames » (*clamo*, *clamas*) –, il est évident en matière de causalité que, pour deux raisons, le Bien est plus universel que l'Être.

du chapitre V (*DDN*, V, 304, 3-14) :

Premièrement, parce que, en tant que cause univoque, l'Être ne cause que des étants, alors que, de sa clameur efficiente, le Bien appelle

également consulter F. COLLINGWOOD, « *Summa De Bono* of Ulrich of Strasbourg, Liber II : Tractatus 2, Cap. I, II, III ; Tractatus 3, Cap. I, II », in *Nine Mediaeval Thinkers. A Collection of Hitherto Inedited Texts* (Studies and Texts, 1), Toronto : Institut pontifical d'études médiévales, 1955, 293-307 et B. FAËS DE MOTTONI, « La Distinzione tra Causa Agente e Causa Motrice nella "Summa de Summo Bono" di Ulrico di Strasburgo », *Studi Medievali*, 3a Série, XX, 1, 1979, 313-355. En ce qui concerne l'autorité de Boèce citée par Ulrich, il faut noter qu'il s'agit d'un argument plusieurs fois cité par Albert (p. ex. *DDN*, 115, 44-48) et attribué par lui à Boèce : « Unde dicit Boethius in *Libro de Hebdomadibus*, quod si intelligatur causa prima esse et non esse bona, poterunt quidem intelligi causata entia, sed nullo modo bona » (nous soulignons le passage correspondant à l'autorité d'Ulrich. L'argument n'est cité sous sa forme complète qu'au § 12). Le passage sous-jacent de Boèce lui-même est un peu différent. Cf. *De Hebdomadibus*, PL, 64, 1312C-D et 1313C-1314A (« Igitur sublato ab his primo bono mente et cogitatione, ista licet essent bona, tamen, in eo quod essent, bona esse non possent »).

aussi bien les non-étants que les étants : et c'est ainsi que le Commentateur au chap. 5 des *Noms divins* de Denys dit que « les participations du Bien sont plus nombreuses que celles de l'Être ».

répond à l'autorité de Boèce en donnant l'ensemble du « texte » découpé dans le § 1 et en le retournant contre son utilisateur :

Deuxièmement, parce que « le Bien est diffusif de soi-même et de l'Être », comme le dit Denys. Or l'Être ne diffuse pas le Bien, car Boèce dit que si pour un instant seulement nous pensons que Dieu est sans penser qu'il est bon, tous ses effets causés seront des étants sans pour autant être bons.

et conclut en renvoyant à Jean de Damas et à Denys lui-même :

Et c'est pourquoi Damascène dit que pour Denys le premier Nom est le Bien. Et Denys lui-même le place aussi avant « Celui qui est » et avant tous les autres Noms.

Peut-on dire sur cette base qu'Ulrich se montre ici le fidèle disciple d'Albert? Oui, si l'on s'en tient à la lettre des textes. Non, si l'on se souvient que la distinction entre la considération des Noms « selon leurs raisons propres » et la considération des Noms en tant qu'ils s'appliquent à la première Cause dans l'actualité de son activité causale (*in causa prima actu causante, in quantum causa est*) est donnée par Albert comme une thèse « commune » (*communiter dicitur*)³⁴ dans sa solution de la question de l'antériorité du Bien, au chapitre IV du *DDN*.

En fait, par rapport à son modèle albertinien, la démarche d'Ulrich est originale. Elle consiste à montrer que Dieu *est* et qu'il est *un* : *quia est Deus et quia unus est*, par la considération de sa causalité productrice (*per effectum*). Existence divine et unité sont donc inscrites simultanément dans la problématique de la signification du Nom de l'Exode, ce qui est effectivement original.

La limite de cette originalité n'en reste pas moins évidente puisque c'est au niveau de la causalité manifestée, c'est-à-dire *per effectum*, c'est-à-dire encore, dans la terminologie d'Albert, *secundum naturam processionum*, que la question de la désignation de Dieu comme « Être » est posée.

Cela étant, la démonstration d'Ulrich a ceci de particulier qu'elle est purement physique. Le « Qui est » producteur est conçu et « démontré » comme premier moteur, son unité, ou mieux son unicité, comme unité et unicité du premier moteur immobile.

La considération des « effets » induit donc la démonstration successive que tout se ramène à un premier moteur (§ 3), immobile (§ 4) et unique (§ 5). Ce moteur est Dieu, premier principe de toutes choses, ainsi que l'affirme la conclusion du § 5, qui rejoint *La Consolation de Philosophie* :

Par conséquent, ce qui est seulement moteur, est un Premier qui meut toutes choses par son essence, et qui reste absolument immobile tant essentiellement que par accident. Mais cela c'est le Premier principe de toutes choses qui « demeurant immobile, donne à toutes choses de se mouvoir », ce que nous appelons « Dieu ».

Le chapitre 2 d'Ulrich est consacré à l'explication du sens philosophique de cette identification de Dieu au premier moteur immobile.

On sait, en effet, que, pour les latins, les « Philosophes », c'est-à-dire les Arabes, c'est-à-dire Avicenne et les *divini philosophi (theologi)* mentionnés par le grand penseur iranien dans sa *Métaphysique*, distinguent le premier moteur et le premier agent³⁵, *primum movens* et *primum agens*. Cette distinction entre un ordre ou un domaine physique de la causalité efficiente, régi par la motricité, et un ordre ou un domaine métaphysique de ladite causalité, régi par l'agentivité, n'est pas une simple distinction de domaines d'application pour une même et unique cause revêtant ici et là des aspects différents. Il s'agit bel et bien d'une diversité de principes, d'une différence réelle entre deux causes, la cause du mouvement : le premier moteur, et la cause de l'être : le premier agent. Face à cette dissociation de la *prima causa efficiens*, identifiée par lui dans le chapitre I au *primum movens*, dissociation qui lui rappelle fâcheusement la « très stupide hérésie des manichéens »³⁶, Ulrich va affirmer que tant l'être que le mouvement procèdent d'une seule et même cause.

Autrement dit, la distinction entre le premier moteur et le premier agent est une simple distinction de raison.

La démonstration de la causalité divine sous la raison de la motricité et sous la figure du premier moteur est évidemment plus facile à donner que celle de son agentivité. De fait, la cause première, en tant qu'agente, transcende la conceptualité physique. Elle est, selon une formule d'Avicenne³⁷ librement adaptée, *extra numerum principiorum naturalium*. Son mode

35. *Metaphysica*, tr. 6, chap. 1, f. 91rb.

36. « Très stupide » (*stultissima*) et non « très subtile » (*subtilissima*) comme l'écrivait malencontreusement B. Faës de Mottoni, *op. cit.*, 320, n. 26.

37. Le texte d'Avicenne dit simplement : « ...manifestum est nobis, quod universitas habet principium quod est necesse esse, non contentum sub genere » (c'est nous qui soulignons). Cf. *Metaph.*, tr. 9, chap. 1, f. 101va.

d'action (*modus agendi*) ne peut donc être « suffisamment prouvé par les raisons naturelles ». Ce mode d'action que l'on ne peut, selon une autre formule, « suffisamment prouver » ou « montrer par ses effets », est « la diffusion de sa lumière formelle sans mouvement ni changement ». L'agentivité de la première cause est donc sinon prouvable physiquement, du moins probable par voie d'éminence (*per eminentiam arguendo*) : c'est un objet de foi plutôt qu'un objet de science.

Reste que ce que l'on atteint ici par la science et là par la foi ou la croyance, ici par le mouvement, là par l'être, est une seule et même Cause.

Ulrich harmonise donc les démarches apparemment dissonantes des « Philosophes » et des théologiens dans une même considération des deux visages de la Cause première.

De fait, les penseurs arabes, ceux qu'il nomme à la suite d'Albert les « Péripatéticiens », ont bel et bien à ses yeux deux façons de s'exprimer. Quand ils « parlent en philosophes », ils ne reconnaissent la Cause première que sous son aspect de premier moteur et maintiennent que rien ne peut être causé sans mouvement (c'est-à-dire « autrement que par l'intermédiaire d'un mouvement » ou encore « dans et par un mouvement »). C'est en ce sens et en ce sens seulement qu'ils professent et démontrent l'éternité du monde selon la démarche même d'Aristote en *Physique*, VIII, 6. En revanche, quand ils parlent en théologiens, c'est-à-dire quand ils « conjecturent les réalités divines », ils parlent comme les « Platoniciens » et posent la Cause première sous son aspect de premier agent, laquelle Cause agit et produit « sans mouvement ».

L'identification du premier moteur et du premier agent, ici généralement attribuée aux « péripatéticiens », est bien plutôt une convergence instaurée par Ulrich lui-même entre la voie « aristotélico-averroïste » qui « conduit au premier moteur » et la voie « platonico-avicennienne » qui « conduit au premier agent »³⁸. L'essentiel est que cette convergence paradoxale soit, pour lui, clairement placée sous la tutelle d'Augustin.

D'une part, en effet, Ulrich précise en une formule assez énigmatique que si le premier moteur « œuvre » (*operatur*) dans la nature, c'est au sens et dans la mesure même où, comme le dit Augustin, il est « plus intime » ou « plus intérieur » à la créature qu'elle ne l'est à elle-même. Ensuite, et surtout, l'ensemble du chapitre 2 visé bel et bien à réfuter le manichéisme, c'est-à-dire à transposer dans la condamnation augustinienne d'une dualité des principes du visible et de l'invisible, du corruptible et de l'incorruptible, les enjeux « modernes » de

la philosophie, de la physique et de la théologie des Arabes. Cet augustinisme de principe amène aussi Ulrich à garantir la voie platonico-avicennienne contre toute entreprise extrapolée des démarches de la raison naturelle, garantie qu'il obtient en montrant la comptabilité des deux voies, l'une consacrée au mouvement, l'autre à l'être, en même temps qu'il réaffirme l'absurdité du manichéisme.

Cette inscription physico-théologique de la problématique des « deux Principes » dans la problématique plus générale de la signification du Nom de l'Exode est donc foncièrement « augustinienne ». C'est, si l'on peut dire, une reformulation moderne de l'augustinisme, de son monisme ontologique, face aux dualismes de toutes sortes et de toutes natures.

Mais ce n'est pas là toute la démarche d'Ulrich. Son ontologisme augustinisant rejoint comme spontanément la conception dionysienne du bien et du mal, la théorie de la non-substantialité du mal chez Denys venant harmonieusement s'insérer dans la réfutation générale du dualisme manichéen (§ 4). Par-delà se trouve réalisé le programme initial de la méditation du Nom révélé à Moïse : « Dieu est » (*quia est*) et « Dieu est un » (*quia unus est*) sont deux énoncés réellement inséparables. L'unité de la Cause première est en quelque sorte signifiée dans l'unicité de celui qui seul proprement et véritablement « est ». L'unité de la Cause est fondée dans l'unicité de « Qui est », affirmation profondément augustinienne qui apparie l'unité d'essence à l'unicité d'être.

Ainsi donc « Qui est » désigne-t-il l'unité de l'essence divine qui reste une et une seule, même si ses diverses manifestations sont participées de multiples façons par de multiples réalités, diverses parce que participées, participées comme diverses, mais toutes, en réalité, absolument identiques dans l'essence, dans cette unique substance que, essentiellement, elles *sont*.

On voit ainsi combien il serait erroné de penser que la problématique de l'Un est radicalement absente de la pensée ulricienne. En fait, l'Un est appréhendé comme l'unité même de « Qui est » dans son essence, unité qui va de pair avec son unicité même, de sorte que l'une et l'autre ne peuvent être pensées l'une sans l'autre.

Cette inscription de l'Unique dans l'Un et de l'Un dans l'Unique est, à nos yeux, augustinienne. Sur ce point — particulièrement si l'on songe au rôle qu'elle joue dans la préservation de la voie platonico-avicennienne du « premier agent » —, la lecture de l'Un dans le Nom de l'Exode nous paraît révéler en Ulrich les éléments tendancielles d'une transposition, c'est-à-dire aussi d'une modernisation, de ce qu'on pourrait appeler avec É. Gilson l'« augustinisme avicennisant ».

38. B. FAËS DE MOTTONI, *op. cit.*, 326.

Le chapitre 3 vient préciser la nature du signifié d'Exode 3,14. Que dit le Nom révélé en Dieu considéré dans sa réalité même, en deçà de toute distinction de raison entre motricité et agentivité?

La réponse d'Ulrich donne la traduction néoplatonicienne et dionysienne définitive de son ontologie originellement augustinienne. Cette traduction se formule dans la discussion d'une célèbre autorité de Jean de Damas. « Qui est » désigne l'être divin « absolu de toute dépendance », être qui n'a pas de commune mesure avec l'être des créatures, puisque celui-ci dépend d'une cause, alors que celui-là n'a pas de cause. Cet être absolu est également caractérisé comme influé « dans les effets causés », sans que l'on puisse, pour autant, le classer dans une espèce ou l'assigner dans un individu. C'est, si l'on peut dire, un être transcategoriel et translogique qui ne se laisse réduire ni à l'être créature ni à l'être commun ou intentionnel :

Ce Nom « Qui est » désigne en Dieu un être détaché de toute dépendance, contrairement à l'être de toutes les créatures, qui lui dépend de sa cause. Et il désigne un être dont la plénitude absolue le fait se déverser de manière constante en tout ce qu'il cause, un être qui n'est ni contracté à une espèce par une quelconque détermination surajoutée à sa nature, ni individué de par une participation à ce qui lui est propre, un être qui, au contraire, est « partout et toujours ».

Ulrich rejoint ici le Damascène : « Qui est » signifie « un océan infini de substance » et non « ce qu'il est », c'est-à-dire : l'être signifié en Exode 3,14 est l'être simple, qui n'est pas « quelque chose ». En disant que « Qui est » ne dit pas « ce qu'est Dieu » (*quid est Deus*), Jean de Damas ne fait donc que réaffirmer que Dieu n'est pas *quid* ou *aliquid*. On retrouve ici la même inspiration d'ontologie négative que celle qui fait dire à Jean Scot Érigène que Dieu ne sait pas *ce qu'il est*, précisément parce qu'il n'est *aucune chose*³⁹. Ulrich confirme cette différence ontologique de l'être de Dieu avec l'être de l'étant en expliquant avec Avicenne la signification du mot « quelque chose » (*aliquid*) : « quelque chose » et « étant » sont réellement synonymes. L'intention « réelle » de l'un n'ajoute rien à celle de l'autre. En revanche, ils diffèrent en raison. « Quelque chose » dit une contraction, une détermination de l'étant, littéralement une spécialisation au sens onto-logique, laquelle ne peut venir que de l'extérieur, c'est-à-dire d'une nature distincte de celle de l'étant en tant qu'étant. L'être divin n'est donc pas le même être que l'être de l'étant. En effet, tout ce qui est en deçà du Premier reçoit l'être de l'un, et reçoit d'un autre être quelque

39. *De divisione naturae*, PL, 122, 589B; Sheldon-Williams, 142, 32-34.

chose⁴⁰. L'être divin, lui, est inspecifiable et sans cause. Il n'est en lui-même et par lui-même absolument rien d'autre que lui-même. C'est cette absoluité de l'être, cette aséité totale que le Damascène signifie par le thème de l'infinité de la substance :

Ce qu'il ajoute plus bas, quand il dit que ce Nom « n'indique que son essence » et « non ce qui est », signifie aussi que cet être possède en lui-même tout ce qu'il y a de perfections sur le mode le plus parfait, c'est-à-dire non par une addition de ces perfections à l'être commun, qui viendrait le parfaire en lui-même en le distinguant des autres, mais par une identité absolue, qui fait qu'il n'est pas tiré par elles de la nature simple de l'être vers une autre nature, mais qu'il est lui-même l'être simple, et que toutes choses qui sont dites de lui sont l'être même de Dieu. Le sens de « ne dit pas ce qui est » est donc : « dit que Dieu n'est pas ce qui », c'est-à-dire « quelque chose ». En effet, ce nom « quelque chose », selon Avicenne, est synonyme de celui d'« être », puisqu'il ne lui ajoute aucune détermination réelle – cela est évident si l'on considère leurs opposés, à savoir « non être » et « non quelque chose » ou « rien », qui sont identiques. Il lui ajoute, toutefois, la raison d'une certaine détermination extérieure, qui en fait un être spécifié par une nature extérieure à l'être comme tel. C'est pourquoi Boèce dit que « tout ce qui est en deçà du Premier tient d'un le fait d'être, et d'un autre le fait d'être quelque chose ». L'être divin n'est donc pas quelque chose, ce qui veut dire qu'il n'est pas spécifié par une différence réelle. C'est pourquoi Denys dit : « Et certes Dieu n'est pas ceci, mais il n'est pas non plus cela, et il n'est ni ici ni ailleurs, mais il est tout en tant qu'il est cause de tout. » Il est donc ainsi évident que cette infinité de l'être divin n'entraîne pas qu'il soit absolument extérieur à l'intellect, mais bien que nous puissions le connaître selon les modes définis plus haut, c'est-à-dire la causalité et l'éminence. Et c'est ainsi que Dieu peut être nommé par ce Nom, qui appartient à notre langage, et au premier chef par Dieu lui-même qui l'a révélé à Moïse.

Ulrich conclut son exposé par la discussion de la question classique de l'appropriation du Nom révélé.

« Qui est » est-il le Nom d'une Personne trinitaire ou le nom de l'Essence divine elle-même ?

Les analyses d'Ulrich sont, ici comme souvent, parallèles à celles de son pendant franciscain Alexandre de Halès, auteur supposé de la *Summa Fratris Alexandri* également connue sous le nom de *Summa Halensis*⁴¹. Elles reprennent aussi l'essentiel de l'argumentation rapportée par Albert dans son *Commentaire des Sentences* et à un degré moindre dans le *DDN*.

40. Cet argument suppose connu BOÈCE, *De hebdomadis*, PL, 64, 1311B-D; Stewart-Rand, 40, 19-42, 52, notamment la huitième règle : « Omni composito aliud est esse, aliud ipsum est » éclairée éventuellement par les commentaires de Gilbert de Poitiers, PL, 64, 1321A-C.

41. *Summa Halensis* (Alexander Halensis, *Summa theologica*, Ad Claras Aquas, Quaracchi, 1924s), Pars II, Inq. II, tract. I, Quæstio I, membrum II, cap. II, al., § 351, 521-522; a2, § 352, 522-523; membrum III, cap. I, § 353, 523-525 et cap. II, § 354, 525-527.

Le premier argument correspond au premier argument d'Albert dans *In I Sent.* et au deuxième du *DDN*⁴² : le Nom révélé est un nom personnel, car c'est le nom de quelqu'un qui parle, or il ne revient pas à une essence ou à une nature de parler, c'est là, comme le dit Aristote, le propre d'un sujet⁴³ :

Certains se demandent aussi si ce Nom est le nom d'une Personne (trinitaire) ou celui de l'Essence (divine). Et ils répondent que c'est le Nom de celui à qui revient la parole, puisque l'Écriture nous présente Dieu disant : « Je suis celui qui suis. » Or, selon Aristote, la parole, comme toute action, est le fait d'un supposé individuel, et non celui de sa nature. Ce Nom est donc celui d'une personne.

Le deuxième est également un condensé de la formulation rapportée par Albert dans *In I Sent.* et *DDN*⁴⁴. Il approprie explicitement le Nom révélé à la Personne du Fils⁴⁵ :

Et certains d'entre eux disent que c'est le Nom d'une Personne précise, c'est-à-dire le Fils, puisque ce qui suit, à savoir : « J'ai vu la détresse de mon peuple », etc., signifie l'œuvre de notre Rédemption, qui est propre au Fils, et que la Personne qui parle depuis le Buisson, aux dires mêmes de Grégoire, énonce l'incarnation du Fils.

Le troisième argument tiré d'une considération grammaticale du *modus loquendi* divin fait d'*Ego sum qui sum* le Nom des trois Personnes ensemble. *Ego*, pronom démonstratif de la première personne, désigne le Père, principe de toute la Dité. *Qui*, pronom relatif contenant une subordination (c'est-à-dire introduisant une proposition subordonnée), convient au Fils qui est lui-même subordonné à l'autorité du Père. *Sum* enfin, copule verbale procédant de deux termes – l'un sujet, l'autre attribut – dont elle manifeste l'unité, désigne l'Esprit qui, selon la formule traditionnelle, « procède des deux » premières Personnes.

Cet argument trinitaire est donné à la fois par Albert⁴⁶ et par Alexandre de Halès dans sa *Glose sur le premier livre des Sentences*⁴⁷.

42. *DDN*, 50, 52-55.

43. Cf. ALBERT le Grand, *In I Sent.*, d. 1 a. 12 (Borgnet, 25, 67-68).

44. *DDN*, 50, 44-51 et *In I Sent.*, loc. cit.

45. C'est, on le sait, une théorie classique d'Hilaire et Ambroise à Augustin, Grégoire ou Bède. Cf. HILAIRE, *De Trinitate*, I, 5, § 22; *PL*, 10, 143C-144A; AMBROISE, *De spiritu sancto*, I, 1, chap. 14, § 145; *PL*, 16, 768A; AUGUSTIN, *De Trinitate*, I, 2, c. 13, § 23; *PL*, 42, 860; GRÉGOIRE, *Moral.*, I, 28, chap. 1, § 8; *PL*, 76, 450D; BÈDE, *In Pentat., Exod.*, chap. 3; *PL*, 91, 295B.

46. Sur ce point voir ici même E. WÉBER, p. 93.

47. Cf. ici même E. WÉBER, p. 86. Le texte d'Alexandre de Halès (*Glossa in I Sent., Introitus*, n° 3) est le suivant : « Ad secundum dicendum quod iste terminus " Qui est " supponit pro persona nec aliter dicitur nomen essentiae nisi propter hoc verbum " est ", quod essentiam significat, sed eam non significat ut in essentia, sed ut in persona. Similiter cum dicitur : " Ego sum qui sum ", hoc pronomen " ego " supponit pro persona, scilicet pro Filio Dei, sicut dicit Glossa super illud Isai. 65,1 : " Ecce ego ad gentes " ... »

La solution d'Ulrich, proche de celle d'Albert, est exactement opposée à celle, christologique, d'Alexandre. Là où le franciscain rejetait le témoignage de Jérôme⁴⁸ en faveur du sens essentiel d'Exode 3,14, Ulrich invoque Denys, Jean de Damas et Jérôme pour affirmer que le Nom révélé signifie l'Être divin identique à l'Essence divine, laquelle peut bien parler, puisqu'elle est elle-même celui-là même qui est commun aux/en trois Personnes : Dieu.

Mais il faut soutenir avec Denys, Damascène et Jérôme que ce Nom est un nom essentiel, parce qu'il signifie l'être divin qui est la même chose que l'essence divine, à laquelle la parole convient aussi, puisqu'elle est elle-même son propre supposé commun en trois Personnes, en qui elle est signifiée comme en qui le possède, quand je dis : « Dieu ».

Une fois de plus, c'est dans l'ontologie divine qu'Ulrich dépasse une disjonction ou un dualisme traditionnels. A l'opposition de l'appropriation personnelle et de la signification essentielle il substitue une visée qui lui permet de résorber toutes les dissociations dans l'unité de l'essence divine, c'est-à-dire, on l'a vu, dans l'unicité de l'être divin. C'est de Dieu que « Qui est » est le Nom propre : de l'Être qui est Dieu, de Dieu qui est l'Être. Le chapitre 3 se termine donc par la différenciation systématique de deux sortes d'être. Il faut, dit Ulrich, distinguer l'être commun à la créature et au Créateur de l'Être propre à Dieu seul. « Qui est » ne désigne pas cet *esse commune* prédiqué par simple analogie de tous les étants, quels qu'ils soient, mais cet Être absolu prédiqué de Dieu seul par mode d'éminence :

« Êtant » ou « être » est pris de deux façons, soit au sens commun, dans la communauté d'analogie de la créature au Créateur, soit au sens spécial, selon la raison éminente qui lui fait être en Dieu. Dans le premier sens, l'être n'est pas propre à Dieu, car il est commun à tous les étants. Dans le second sens, il n'est propre qu'à Dieu seul, comme le dit Job : « N'est-ce pas toi seul qui es ? », car, selon ce mode d'éminence que l'on vient d'expliquer, l'être ne convient qu'à Dieu seul. C'est pourquoi, comme il ressort clairement de ce qui précède, « Celui qui est » est le Nom propre de Dieu, car il indique l'être selon ledit mode.

L'être de Dieu diffère de l'être causé par cela même qu'il le cause. C'est sa causalité qui « sépare » l'Être divin. Il faut donc distinguer l'Être qui cause de l'être causé et, de même, distinguer

48. Voir ici même E. WÉBER, p. 86. Cf. également *Summa Halensis*, loc. cit., membrum III, cap. II, § 354, ad 2, 526. Voir aussi le texte même de Jérôme (*Epist.*, 15; *PL*, 22, 357) et la version qu'en donne Alexandre au membrum III, cap. II, § 354, 2, 525 : « Item. Ex. : " Qui est misit me ad vos ", ubi dicit Hieronymus : " Merito Dominus, qui vere est, nomen essentiae tenuit "; et ita iste terminus " Qui est " supponit pro essentia. »

l'Être qui cause de l'être universel ou logique prédiqué par analogie de la Cause et du causé.

La causalité divine qui sépare Dieu dans son Être n'en reste pas moins, pour Ulrich, une causalité univoque. Tout être causé est une « similitude » de l'Être qui cause. La fausse communauté de l'analogie est donc complétée ici par la communication dans l'univocité. On sait comment Maître Eckhart reviendra sur cet entrelacement primordial des deux notions fondamentales du discours onto-théologique⁴⁹. Notons seulement pour l'instant qu'en disciple d'Augustin et de Denys, des deux à la fois, l'un et l'autre et l'un par l'autre, Ulrich inscrit dans la constitution ontologique même du créé le double jeu d'une différence ontologique qui l'abaisse au néant et d'une ressemblance qui l'élève à l'être :

Ainsi donc, par la raison d'éminence et de causalité, l'être divin diffère de tout autre être et c'est un étant au sens spécial, distinct par lui-même de l'être créé comme la cause se distingue du causé et le parfait de l'imparfait. Mais la raison d'indétermination dont on a parlé plus haut n'en fait pas pour autant l'être universel qui est prédiqué de toutes choses à titre de forme inhérente. Quant à la raison de causalité univoque, selon laquelle tout autre être est par le Premier être en tant que tel, elle fait qu'il y a une relation de similitude entre tout être et lui. Et cette nature de l'étant n'est ni la perfection ni la forme d'un certain étant en tant qu'il dépend de l'être divin en tant que tel, car, ainsi, de par la distance même qui le sépare de l'Êtant véritable il déchoit dans le non-être qui est plutôt privation que forme; c'est au contraire sa forme et sa perfection, en tant qu'il est une similitude du véritable Être parfait. Ainsi donc quand l'être est formellement prédiqué d'une chose, cela advient en tant que sa similitude en fait l'être même de Dieu. Et c'est ainsi que Denys dit en vérité que « l'être de toutes choses est la Dété qui est au-dessus de l'être ».

Le chapitre 4 d'Ulrich constitue un ultime approfondissement du concept de l'Être divin.

L'Être de Dieu est « l'être vrai » ou l'« être véritable » qui n'enveloppe rien d'autre que lui-même. L'être de la créature est un « faux être ». Chaque créature, en effet, est déterminée dans son être par quelque chose qui n'est pas d'ordre ontologique. La spécification de l'être de la créature n'est pas le fait de son être — ou plutôt de ce qu'il y a d'être en elle —, mais de quelque chose qui est extérieur à cet être, ou si l'on préfère à ce qui en elle est. C'est cette détermination de son être qui fait d'elle une créature distincte des autres. Autrement dit, ce qui spécifie les créatures c'est la réduction de l'être en elles :

49. Sur ce point voir l'ouvrage fondamental de B. MOJSISCH, *Meister Eckhart, Analogie, Univocität und Einheit*, Hambourg, 1983, notamment 42-81.

...il ressort donc clairement de ce qui précède que l'Être divin est l'être véritable, car il n'a rien d'autre en lui-même que lui-même. Au contraire, toute créature, puisqu'elle est nécessairement un étant spécifié différent des autres, a en plus de l'être, qui est commun à tous, autre chose qui entre dans la nature de l'étant comme la détermination entre dans le déterminé, et qui la spécifie et la distingue des autres, car ici la raison de convenance et la raison de différence ne peuvent être une seule et même chose; et c'est pourquoi l'être qu'elle a est faux.

Le nom d'« Être » ne reviendra donc jamais proprement à une créature, quand même elle existerait éternellement. Aucune créature n'est vraiment un être, car étant causée dans son être elle ne possède pas absolument l'être en elle-même. Elle n'a d'être que par rapport à sa Cause. Elle est néant en puissance. Néant sous condition. Suspendue à la persistance de l'influx causal. Ulrich déclare donc, paraphrasant Avicenne, que la capacité au néant qui est celle de la créature est déjà celle d'un néant :

D'autre part un nom ne convient proprement qu'à celui à qui la raison de ce nom convient purement, sans mélange avec son opposé. C'est ainsi qu'une chose est dite d'autant plus proprement blanche qu'elle n'est mélangée avec aucun noir. Et c'est pourquoi est proprement celui qui a de l'être sans avoir de non-être. Mais cela ne peut convenir à la créature, car même si elle avait été de toute éternité, comme l'ont soutenu les philosophes, elle n'en resterait pas moins encore causée. Elle n'a par conséquent pas d'être en elle-même, absolument; elle n'a d'être que par rapport à sa cause et elle est en puissance néant — je parle de la puissance conditionnée, c'est-à-dire de ce qui arriverait si l'influence de sa cause lui était retirée. Et cette puissance à ne pas être est quelque chose d'un néant, tout comme la puissance à être est quelque chose d'un étant, ainsi que le dit Avicenne. Et de cette façon (la créature) voit la raison de ce nom entachée en elle de la raison de la privation opposée.

Dieu, en revanche, est au sens propre, car étant cause son être ne relève de rien d'extérieur et n'est affecté d'aucune puissance, d'aucune capacité de néant :

Dieu donc est au sens propre, puisque, comme il est cause et non causé, il a en lui-même l'être absolument, sans relation à quoi que ce soit d'autre, et il a l'être d'un acte pur, sans puissance à ne pas être. Et c'est pourquoi son être n'est pas entaché d'une raison opposée.

L'Être Dieu subsiste en lui-même. Il n'y a rien en lui que son être. Il n'y a rien d'autre en lui que lui-même. C'est parce que Dieu est lui-même qu'il est sans cause. C'est parce qu'il est Soi qu'il n'est pas cause de soi :

Puisque l'être divin est la cause univoque de tout l'être, et qu'il tient, par conséquent, son être de lui-même, et non d'un autre, il persévère nécessairement de manière constante, car ce qu'une chose a d'elle-même, elle l'a nécessairement toujours, sans puissance à manquer. Et c'est ainsi qu'Hilaire dit que « l'être divin est la cause de tout l'être », et c'est pourquoi il n'est pas cause de soi, mais subsiste de façon telle que rien ne lui est jamais arrivé dans le passé ni ne lui arrivera jamais dans le futur, et que le présent ne peut lui manquer en quoi ce que ce soit.

Unité de l'essence, identité à soi, unicité de l'être sont donc les trois expressions de l'ontologisme augustinisant d'Ulrich de Strasbourg.

Au terme de son traité sur le Nom révélé, Ulrich a donc rédigé la préface augustinienne d'un commentaire des *Noms divins* qui, à partir du traité sur le Bien, se déroule à la fois dans l'ordre et dans l'esprit de Denys et d'Albert. Le concordat entre l'apophatisme et l'ontologisme sera encore patiemment renouvelé : chaque passage de Denys, ou presque, étant éclairé par un passage de *la Cité de Dieu*, de *La Trinité* ou du *Livre des 83 questions*.

Le primat de l'Être sur le Bien est donc assuré paradoxalement pour garantir la solidité de l'édifice dionysien. D'abord affirmer la transcendance de l'être divin dans une sorte d'ontologie négative qui fait du seul vrai être le seul Être au sens vrai et, du même coup, le pose comme Être en le retranchant de l'être que nous voyons dans les choses. Cet être absolu de par sa causalité sur l'être « commun » étant posé comme *être causal*, la théorie de sa communication et de sa diffusion n'a plus qu'à commencer. Cause univoque de tout l'étant dans sa similitude l'Être inscrutable se diffuse par Bonté pure. C'est cette Bonté qui le fait sortir de lui-même et qui le fait connaître comme être inconnaissable. C'est cette Bonté qui se diffuse elle-même dans l'être. C'est elle qui, en même temps, est la fin de tout désir. La participation de l'effet à l'être de la Cause par la Bonté de sa causalité exprime le jeu ontologique fondamental qui rassemble l'aséité divine et l'abaliété créaturelle dans le cycle de la diffusion et de la ressemblance. C'est par la Bonté que l'Être invisible et inconnaissable se donne à voir et à connaître dans ses participations :

Puisque, selon Aristote, ce à quoi un nom convient originellement et essentiellement est la cause de la présence intentionnelle de ce nom en toutes les autres réalités (qui en dérivent), il est évident que tout bien en tant que tel vient de Dieu comme d'une cause à la fois exemplaire, efficiente et finale. C'est seulement ainsi que l'on peut également bien comprendre ce que dit Augustin au livre IX de *La*

Trinité : « Bon ceci, dit-il, et bon cela : retire ceci et retire cela et vois le bien lui-même, tu verras alors Dieu, le Bien de tout bien. » En effet, cela est faux, si l'on comprend que Dieu lui-même est la Bonté formellement inhérente aux biens et qui en est abstraite par l'intellect : car alors la nature divine serait muable et composable en autre chose où elle serait divisée en parties. Il faut, au contraire, comprendre qu'à l'occasion d'une telle abstraction l'intellect reçoit en lui-même une certaine raison formelle de toute bonté, qui est la similitude du Bien suprême. Et l'intellect voit alors en elle cela même dont elle est la similitude, car on ne peut voir une similitude, en tant qu'elle est similitude, sans voir en même temps, dans la même vision numériquement identique, cela même dont elle est similitude. Et c'est aussi comme cela que l'on comprend ce que dit Denys au chap. 6 des *Noms divins* : « La parfaite bonté s'étend à tout l'univers. » En effet, la bonté immuable ne s'étend pas par un changement (qui l'affecterait en ce qu'elle est), mais par la communication graduelle de ce qui lui est propre dans ses similitudes.

Ulrich rejoint donc ici Denys et Albert. L'ordre des *Noms divins* est rétabli dès que l'Être est établi, car dès qu'il y a l'Être, il y a le Bien. Être et Bien sont convertibles dans la *réalité*, là où l'Être divin se communique par Bonté en diffusant l'image de sa Bonté. La théorie de l'Être conduit donc à celle du Bien. Celle de l'être causal à la bonté de la création, celle du don d'être à la participation universelle⁵⁰.

III. IPSÉITÉ DE L'ÊTRE ET SOLIPSISME ONTOLOGIQUE CHEZ MAÎTRE ECKHART

Maître Eckhart a beaucoup utilisé et souvent glosé l'énoncé de l'Exode. Nous considérerons ici la principale de ses expositions : *In Exodum*, § 14-21.

50. On voit donc que la position finale d'Ulrich sur les rapports de l'Être et du Bien n'est pas *radicalement* différente de celle d'Alexandre de Halès. Cf. notamment Pars. II, Inq. II, tract. I, Quaest. 1, a 2, § 352, 523. En effet, pour le maître franciscain, il y a deux façons de prendre l'esse divin : en lui-même et absolument – auquel cas c'est l'Océan infini de Jean de Damas : l'« abîme de la divine essentialité » (« abyssus divinae essentialitatis ») ; comme cause et sous la raison du Bien (puisque « Bien » dit la « condition de l'efficient ») – auquel cas : « Bonum (...) dicit rationem secundum quam est alpha et omega, hoc est principium et finis : « Bonitas enim dei quasi movet eum ut faceret creaturas et ad hoc ut essent participes suae bonitatis ». » Cette dernière formulation, empruntée à Guillaume d'Auxerre (*Summa*, I, chap. 3, q. 2), renvoie à Denys. Alexandre conclut donc en posant – avec le Damascène – l'antériorité absolue de l'Être sur le Bien, mais il maintient – avec Denys – l'antériorité du Bien sur l'Être du point de vue de la participation universelle (« quoad nos »). Comme on le voit alors, la synthèse d'Augustin et de Denys risquée par Ulrich et la théologie rhénane prend ici la forme moins aiguë et plus pauvre en conséquences

L'exégèse du Nom révélé comprend cinq moments ⁵¹.

La première explication est grammaticale. Elle consiste à noter que tant le pronom démonstratif (« discrétif ») *Ego* que l'indéfini *qui* et le verbe substantif *sum* conviennent proprement à Dieu et à lui seul. Le pronom discrétif signifie la substance pure, sans accident ni qualité : tous caractères qui s'accordent bien avec Dieu qui transcende toute qualification, qu'elle soit accidentelle, spécifique ou générique. L'indéfini « qui », en tant que non-fini, c'est-à-dire infini, s'accorde lui aussi parfaitement à Dieu dont l'être est infini et immense. Enfin, le verbe « être », verbe sub-stantif, lui convient également, puisque « Dieu était le Verbe » et qu'« il porte » (soutient) « toutes choses par le Verbe de sa Puissance. » Comme on le voit, cette explication grammaticale n'affirme pas seulement la convenance du Nom révélé, mais bien sa convenance exclusive. On notera aussi que le problème classique de l'appropriation n'est pas évoqué. Eckhart se situe ici d'emblée dans la dimension ulricienne qui fait d'Exode 3,14 le Nom de l'Être *qui est* Dieu, plutôt qu'un Nom personnel ou essentiel.

La deuxième exégèse d'Eckhart explique et confirme cette tendance. Détachant *Ego sum* de l'énoncé complet (*Ego sum qui sum*), le Thuringien note que le verbe *sum* est prédiqué ainsi en second adjacent (*secundum adiacens*), ce qui veut dire qu'il exerce sa fonction de verbe d'existence et non simplement celle de copule. Ici *sum* signifie « l'être pur et nu » *in subiecto* et de *subiecto*, autrement dit : que l'être est inhérent au sujet Dieu et qu'il peut en être prédiqué (on sait qu'Aristote classe les entités selon ces deux critères : l'inhérence, *esse in*, et l'énonciabilité, *dici de*). Mais ce n'est pas tout : en fait l'être n'est pas vraiment prédicable *per inhaerentiam* du sujet Dieu. Bien au contraire, l'être ne peut être véritablement prédiqué de Dieu que *per identitatem*, car il n'est pas autre chose que Dieu. Dieu n'est pas le sujet de l'Être. Il est l'Être lui-même. *Sum* signifie donc

d'une synthèse entre Jean de Damas et Denys lui-même. C'est également le cas chez Guillaume d'Auxerre qui dans la *Summa*, *loc. cit.*, s'inquiète « de contrarietate quae videtur esse inter beatum Dionysium et Iohannem Damascenum. » Ulrich connaît cette donnée traditionnelle du questionnement théologique – puisqu'il consacre une bonne partie de son chap. 3 à discuter les thèses de Jean de Damas sur l'« Océan infini de substance » – son innovation consiste à réactiver l'alternative en la fixant dans l'« apparence » opposition entre la théologie augustinienne de l'Être (« ipsum esse ») et l'an-ontologie ou la mé-ontologie de l'apophase dionysienne.

51. Nous suivons ici le texte critique de l'édition de Stuttgart (*Die deutschen und lateinischen Werke*, hrsg im Auftrage der Deutschen Forschungsgemeinschaft, 1936s). Le *Commentaire de l'Exode*, éd. K. Weiss, figure dans les *LW*, II, 1-227. L'exposition d'Exode 3,14 est donnée du § 14 (20, 1) au § 21 (28, 10). La première exégèse est aux § 14-15 (20, 1-12), la deuxième, § 15 (21, 1-6), la troisième, § 16 (21, 7)-17 (23, 8), la quatrième, § 18 (23, 9-25, 2), la cinquième, § 19 (25, 3)-21 (28, 10). Nous traduisons en français le texte d'Eckhart chaque fois qu'il nous semble présenter une difficulté d'interprétation.

ultimement que « l'Être pur et nu... est le sujet lui-même » (*ipsum subiectum*).

Mais dire que l'être divin est le sujet Dieu lui-même, *i.e.* qu'il n'y a pas de différence entre le prédicat et le sujet, lesquels sont un seul et même *sum*, c'est dire aussi que cet être-sujet est l'essence même du sujet ou, si l'on préfère, que ce sujet est identiquement son être et son essence en étant simplement Lui-même, autrement dit : « être pur », « être nu », « être Soi-même ».

On voit donc pourquoi l'exégèse eckhartienne ne s'oriente pas vers la problématique de l'appropriation personnelle ou de l'attribution essentielle du Nom révélé. L'Être-Dieu est dans son être même à la fois et indistinctement sujet, être et essence, sujet en qui être et essence sont identiques, être dont le sujet est sa propre essence, essence dont l'être est d'être sujet.

Eckhart conclut donc avec Avicenne. « Qui est » n'est pas le Nom de l'essence divine, mais le nom d'un Être qui n'a « pas de quiddité en dehors de son anité » ou, si l'on préfère, qui n'a pas d'essence autre que son être ou, mieux encore, que l'Être qu'il est. Cette exégèse est de toutes la plus proche de l'interprétation ulricienne d'Exode 3,14 qui, répétons-le, fait du Nom révélé la note d'un être identique à son essence, elle-même caractérisée comme Dieu, *i.e.* *celui qui est* en trois Personnes.

La troisième exégèse est plus traditionnelle dans sa direction générale : l'énoncé divin y est, en effet, expliqué comme Nom de la Trinité des Personnes, conformément à l'interprétation reçue à la fois par Albert dans son *Commentaire des Sentences* et par Alexandre dans sa *Glose* desdites *Sentences*.

Cette explication trinitaire est cependant loin d'être traditionnelle dans sa formulation. Eckhart part de la répétition du mot *sum*. Ce redoublement du même terme – dont on a vu la signification « existentielle » – n'est pas, comme on aurait pu l'attendre, interprété comme donnant lieu à une proposition de troisième adjacent analysable en *Ego* (sujet) *sum* (copule) *qui sum* (attribut). En fait, Eckhart ne considère pas *Ego sum qui sum* mais *sum qui sum*. La chute de l'*Ego*, apparemment contingente si l'on s'en tient aux habitudes du latin, est, en réalité, d'une importance fondamentale. D'une part, elle sépare l'exégèse eckhartienne des exégèses albertinienne et halésienne qui faisaient d'*Ego* le Nom du Père, de *qui* celui du Fils et de *Sum* celui de l'Esprit. Mais, d'autre part et surtout, elle approprie le même Nom *sum*, à deux Personnes : le Père et l'Esprit.

La signification d'Exode 3,14 n'est donc pas statique : ce n'est pas l'essence divine épelée en trois désignations personnelles distinctes. Elle est dynamique : c'est la vie même de l'Être lui-même ou, comme le dit Eckhart, « la conversion réflexive de l'Être lui-même en lui-même et sur lui-même et sa résidence

ou fixation en lui-même ». Cette conversion de l'Être ou vie de l'Être en lui-même, tantôt déniée dans les *Questions parisiennes*⁵² au profit du seul Intellect, est maintenant pensée en termes proclusiens, comme si l'ontologie augustinienne, déjà vivifiée par Ulrich, se trouvait définitivement transposée dans le monde des *Éléments de théologie*. De fait, la vie trinitaire devient la vie même de l'Être :

...le bouillonnement ou l'enfantement de lui-même – l'être brûlant en lui et se liquéfiant et bouillant en lui-même et vers lui-même, lumière dans la lumière et pour la lumière; se pénétrant tout entier lui-même par lui-même tout entier, et revenu tout entier et réfléchi de toutes parts, selon cette parole du Sage : « La monade engendre la monade – ou l'a engendrée – et réfléchit sur elle-même l'amour ou l'ardeur. »

Ce bouillonnement (*bullitio*) de l'être comme engendrement de la monade (le Fils) par la monade (le Père), qui prélude au retour de l'Esprit, est plus spécifiquement encore assigné comme vie, par référence à Jean 1,4 : « En lui était la Vie. » C'est dans l'être qu'est la vie. La génération du Verbe dans le principe paternel, c'est l'Être qui s'engendre lui-même à l'être. Le retour de l'Esprit c'est l'être engendré à lui-même qui se reprend en lui-même comme Soi de l'Être.

La vie divine comme bouillonnement de l'être est, avant tout, un débordement intérieur de l'Être :

La vie, en effet, signifie une sorte de jaillissement dans lequel une chose fermente et se verse d'abord en soi-même, en épanchant tout ce qui est d'elle en tout ce qui est d'elle, avant de se déverser et de bouillonner au-dehors.

Ce « bouillonnement extérieur » reprend la notion d'*ebullitio* déjà attestée dans le *De animalibus* d'Albert⁵³ et le *De intellectu et intelligibili* de Thierry de Freiberg⁵⁴. Mais contrairement à Thierry qui appelle *ebullitio* la causalité des Intelligences, « Maître Eckhart rapporte le terme à Dieu seul, et il tâche de le lui appliquer comme terme technique, en fixant une distinction entre la *bullitio* et l'*ebullitio* – la *bullitio* désignant la vie intime de la Trinité, un mouvement et une agitation

52. Voir à ce sujet les *Rationes Equardi*, texte et traduction française de A. de Libera, in *Maître Eckhart à Paris* (cf. *supra*, n. 5), notamment p. 211 : « Reflexio autem non est in essendo, sed in intelligendo, ut " idem eidem idem " secundum intelligere ad se reflectitur. » Voir également à cet endroit la n. 29.

53. Cf. ALBERT le Grand, *De animalibus*, XX, 2, 1; Stadler, 1306, 34-38 et 1307, 3.

54. THIERRY de Freiberg, *De intellectu et intelligibili*, I, 8, 2; Mojsisch, 141, 62-142, 64 et 142, 68-71.

intérieurs qui se répandent au-dehors en un écoulement (*ebullitio*) générateur du monde »⁵⁵.

Même si Eckhart ne distingue pas toujours entre la *bullitio* et l'*ebullitio*, la fonction du concept de « bouillonnement » dans sa théologie reste claire. Il s'agit d'expliquer comment l'émanation des Personnes constitutive de la vie divine est bien la vie d'une seule et même réalité, d'un seul et même être en lui-même non personnel, mais lui-même un en chaque Personne, vie, bouillonnement, effervescence d'un être que le *Commentaire à l'Évangile de Jean* n'hésitera pas à présenter sous le terme neutre d'« Un »⁵⁶ :

Hinc est quod in divinis personis emanatio est formalis quaedam ebullitio, et propter hoc tres personae sunt simpliciter unum et absolute.

C'est ce bouillonnement trinitaire de l'Être-Sujet, de cet « Un », qui est en Dieu le modèle et le préambule de la création *ad extra*.

Eckhart relie donc en une exégèse fulgurante Exode 3,14, *sum qui sum*, Jean 1,1, *In principio erat Verbum*, et Jean 1,3, *Omnia per ipsum facta sunt*. C'est dans le système même de l'Être que se formule le principe de la création. Cette vie première, impersonnelle, qui se dilate et se liquéfie dans l'écoulement des Personnes, est le modèle de toute vie, le préambule de tout être. L'Être divin est littéralement le modèle de tout être. Eckhart rejoint ici à nouveau Ulrich : c'est l'unicité de l'Être qui dans sa vie même fait que Dieu crée toutes choses à son image. Cet Être déployé dans le double mouvement d'aller et retour de la conversion réflexive est ce que note l'énoncé réductif *sum qui sum*. On comprend alors qu'Eckhart laisse ici de côté le terme d'*Ego*. *Ego* est le Nom de ce que les *Sermons allemands* apprendront à reconnaître comme ce « Je » (*Ich*) qui, antérieur à la distinction des Personnes, surplombe, inconnu, sa propre apparition dans le suppôt du Père⁵⁷.

Le jeu complexe formé par la deuxième et la troisième exégèse se découvre alors dans toute sa singularité. La deuxième exégèse pose le Je (*Ego: sum*) comme le Soi de l'Être non manifesté, la troisième le cache dans sa propre manifestation (*sum qui sum*), dans cette vie de Soi essentiellement non propre mais proprement vécue. Des deux côtés l'incompréhensible et

55. M.-R. PAGNONI-STURLESE, « A propos du néoplatonisme d'Albert le Grand. Aventures et mésaventures de quelques textes d'Albert dans le Commentaire sur Proclus de Berthold de Moosburg », *Archives de Philosophie*, 43, 1980, 645. On notera que, dans certains passages d'Eckhart (notamment le *Sermon latin*, XXV, 2, § 263 [LW, IV, 239, 10-11]), le mot « ebullitio » définit la « grâce ».

56. In *Ioh.*, § 342; LW, III, 291, 7-9.

57. Sur le « Je » (« Ich ») chez Eckhart voir ici-même notre appendice.

le mystère : l'intériorité de Dieu atteinte dans la suppression de son essence, l'anonymat du Soi posé dans le battement de sa vie.

Le lien, ici systématique, de la *bullitio* et de l'*ebullitio* est précisé dans la suite immédiate du commentaire, quand Eckhart fait symboliser ensemble la réflexivité de l'Être où s'inscrit le dynamisme trinitaire et celle du Bien qui caractérise le cycle de l'émanation.

La répétition du Nom révélé, *sum* qui *sum*, est alors à la fois elle-même répétée, redoublée et éclairée dans et par la répétition de mots dans laquelle Augustin donne à lire la Bonté de Dieu : le *bonum bonum*, le « Bien (qui est) Bien », répétition qui, là aussi, marque la réflexivité :

...le *bonum bonum* signifie donc le Bien sans mélange et le Bien suprême fixé en lui-même, ne dépendant de rien d'autre, et « revenant » sur lui-même « par un retour complet ». De la même façon le « *sum qui sum* » indique la pureté sans mélange de l'être et sa plénitude.

L'effusion de la Cause première redite dans la générosité de sa diffusion, voilà ce que signifie la double conversion réflexive de l'Être et du Bien : l'Être divin lui-même est l'initiale et la finale du cycle du Bien.

La quatrième exégèse reprend le thème ulricien de l'aséité de l'Être divin.

Pour l'ange ou pour l'homme ce sont deux questions différentes que de demander ce qu'il est (*quid est*) et de demander s'il est (*an est*), aussi à la question « Qu'est-ce que l'homme ? » ne peut-on répondre simplement : « L'homme est. » Pour Dieu, au contraire, dont l'anité est la quiddité même, la question de l'essence ou de la quiddité de Dieu ne peut avoir d'autre réponse que son être même. La question « Qu'est-ce que Dieu ? » (*Quid est Deus?*) a donc une seule réponse : « Dieu est » (*Deus est*). C'est là la différence ontologique la plus radicale entre le Créateur qui n'a pas d'essence en dehors de son être et la créature dont l'essence et l'être sont distincts.

Mais ce n'est pas tout. En effet, l'être divin n'est pas seulement la réponse à la question « Qu'est-ce que Dieu ? » (*Quid est Deus?*), c'est aussi la réponse à la question « Qui est Dieu ? » (*Quis est Deus?*) :

In Deo autem, ubi anitas est ipsa quidditas, convenienter respondetur quaerenti, quis aut quid sit Deus, quod « Deus est ».

Autrement dit : il ne faut pas seulement dire que « L'Être de Dieu est (sa) quiddité » (*Esse (...) Dei est quidditas*). Il faut

également dire que « L'Être de Dieu est Dieu ». On a là, pour ainsi dire, le premier germe de l'inversion que populariseront les *Prologues* en retournant la proposition onto-théologique classique « Dieu est l'Être » (*Deus est esse*) en « L'Être est Dieu » (*Esse est Deus*). De fait, la question « Qui est Dieu ? » appelle une seule réponse : « L'Être de Dieu est Dieu » ou, plus simplement, « C'est l'Être qui en Dieu est Dieu », proposition qui exprime et fonde à la fois la postulation ontologique de la spiritualité rhéno-flamande. De fait, « être Dieu en Dieu » c'est être en Dieu, c'est être ce qui en Dieu est Dieu, l'être-sujet, le « Qui » transpersonnel, le « Qui est ».

La dé-cision du *quis* en *quid* est la dé-cision même de l'Être. C'est elle qui incise dans cet être vivant l'éternelle indécision de la philosophie et de l'expérience : Qui est Dieu ? Dieu qui est. Qu'est-ce que Dieu ? Dieu est ce que. Ontologie et spiritualité se rejoignent entre qui et quoi, posant du même coup l'unité indissociable de la métaphysique et de la mystique de l'Exode.

Le thème de l'ipséité de l'Être divin est repris dans la cinquième exégèse, largement inspirée du *Guide des égarés* de Maïmonide.

Le mouvement du texte est double. Eckhart commence par développer l'exégèse maïmonidienne. *Sum qui sum* est soit le Tétragramme lui-même, soit « très proche de lui » (*proximum illi*), ce Tétragramme qui est « saint », « séparé » et « indicible » et qui signifie « la substance nue et pure du Créateur ». Comme dans la troisième exégèse, Eckhart revient en termes cette fois maïmonidiens sur le « mystère de la répétition » dans l'énoncé divin. Le premier *sum* dit l'essence, il est sujet au sens logique (*subiectum*), c'est-à-dire sujet de la désignation (*agnominatum*). Le second *sum*, en revanche, signifie l'être, c'est le prédicat (*praedicatum*) et la désignation elle-même (*agnominans et agnominatio*). Dans le cas des créatures, le sujet de la désignation est essentiellement imparfait ou, si l'on préfère, son essence ne se suffit pas elle-même. Elle a besoin de quelque chose d'autre pour que le sujet soit, en quelque sorte, achevé ou parfait en lui-même. Cet « autre » c'est précisément ce qu'indique la désignation prédicative. La forme logique d'un énoncé prédicatif exprime donc une différence ontologique fondamentale du sujet de la désignation, sujet complété dans son essence par la réalité notée dans le prédicat. Autrement dit : il y a des énoncés prédicatifs là où il y a des sujets incomplets, « mendiants » et « indigents », qui attendent, dans leur essence même, d'être « finis ». Il n'en va pas de même pour Dieu. Dans son cas, en effet, l'essence est, si l'on peut dire, d'emblée complète ou parfaite. Elle ne manque de rien. Elle est autosuffisante.

L'énoncé prédicatif *sum qui sum* n'est donc pas pris ici dans le sens habituel de sa formalité.

De fait, quand Dieu dit : *Sum qui sum*, il faut comprendre que le sujet lui-même, le premier *sum*, est, c'est-à-dire n'est autre que le prédicat lui-même, le second *sum* :

Cum ergo dicit : « Sum qui sum », docet ipsum subiectum sum esse ipsum praedicatum sum secundo positum.

En d'autres mots : l'énoncé divin note l'indiscernabilité ou l'identité du sujet de la désignation et de la désignation elle-même, de l'essence et de l'être, de la quiddité et de l'anité. Ceci revient alors à affirmer que le signifié du Nom de l'Exode est l'autosuffisance de l'essence divine ou, réciproquement, que l'essence de Dieu est cette suffisance même.

L'exégèse entamée par l'*Ego* se clôt donc par lui : *Ego sum qui sum*, où *Ego* retrouve son statut de pronom discrétif, signifie « Moi seul je suis la suffisance », « Moi seul je me suffis en tout et pour tout ». La « suffisance » (*sufficiencia*) de l'essence divine est la manière maïmonidienne de dire à la fois l'aséité et l'ipséité de l'Être divin. La suffisance essentielle de Dieu exprime en termes maïmonidiens le solipsisme ontologique de l'Être eckhartien. Eckhart termine donc sa présentation de l'analyse maïmonidienne en rappelant avec lui, d'une part, que le « Nom de deux lettres » est tantôt considéré comme dérivé du Tétragramme, tantôt considéré comme imposé à Dieu « d'après la fixité de son essence »⁵⁸, d'autre part, que le Nom même de « Shaddai » est dérivé de « Dai », c'est-à-dire de « Suffisance »⁵⁹. La suffisance divine est donc bien le signifié ultime du Nom de l'Exode. Cette suffisance est une autosuffisance, l'ipséité de l'Être entendue comme identité ontologique du sujet divin, de son essence ou nature et de son opération.

Le second mouvement du texte transpose en termes proprement eckhartiens la doctrine maïmonidienne de la suffisance.

Dire que l'essence divine est la suffisance, c'est, dit Eckhart, affirmer que Dieu est lui-même son être ou, mieux, qu'il est son propre être : *Deus autem est ipsum suum esse*. Autrement dit : c'est Dieu qui est son propre Être et réciproquement, comme l'affirme plus loin le commentaire, c'est l'Être lui-même qui est Dieu : *Esse autem ipsum Deus est*⁶⁰.

Ce retournement spéculatif de la formule de l'onto-théologie

58. *In Exod.*, § 155; *LW*, II, 138, 5-9 et § 160, 141, 9-142, 2.

59. *In Exod.*, § 156; *LW*, II, 138, 10-15 et § 157-158, 139, 7-141, 2.

60. *In Exod.*, § 29; *LW*, II, 36, 1-2.

sera, on l'a déjà dit, repris dans les *Prologues*⁶¹ sous la forme *Esse est Deus*. Il faut cependant noter que dès *In Exodum* l'essentiel de la métaphysique eckhartienne est acquis : Dieu est l'Être lui-même, l'Être est Dieu lui-même, *Lui-même* est « Qui est » (*Ipse est* « *Qui est* »).

C'est *Lui-même*, que les *Sermons allemands* appelleront « Je », qui est ici appelé l'« Être »⁶² :

Dieu est l'être lui-même et l'essence de lui-même est l'être lui-même. Lui-même est ce qui est et celui qui est, Exode 3 : « Je suis qui suis », « Qui est m'a envoyé. » « Par lui-même et en lui-même » est tout ce qui est, (Lui qui est) la suffisance elle-même, en qui et pour qui et par qui il suffit à tout.

Deus est ipsum esse et essentia ipsius est ipsum esse. Ipse est id quod est et is qui est, Exodi 3 : « Sum qui sum », « Qui est misit me ». « Per ipsum et in ipso » est omne quod est, ipsa sufficiencia, in quo et per quem et a quo sufficit omnibus.

L'ipséité de l'Être est un solipsisme, car il n'y a d'autre possibilité d'être que d'être Lui. En dehors de Lui, il n'y a rien : *Extra ipsum nihil*⁶³. N'être rien c'est être *sans Lui*. La vie de l'être est en Lui qui est l'être lui-même, car il est lui-même et toutes choses, dans la mesure où elles trouvent en Lui la suffisance, c'est-à-dire l'être lui-même⁶⁴.

Être c'est donc être Dieu en Dieu, c'est être l'*Ipse* même de l'Être.

Eckhart accomplit ainsi le mouvement d'exégèse esquissé chez Ulrich de Strasbourg par l'inscription de l'Un (*quia unus est*) dans l'Être (*quia est*) divin. Cette synthèse entre le néoplatonisme d'Augustin et celui de Denys est particulièrement évidente quand il reprend les passages augustiniens du *De consideratione* de saint Bernard :

Qu'est-ce que Dieu ? (Celui) sans lequel rien n'est. Il est autant impossible que quelque chose soit sans lui que lui sans lui-même ; il est (l'être) de lui-même et de toutes choses et ainsi, en quelque façon, lui seul est, qui est son propre être et l'être de toutes choses.

passages eux-mêmes confirmés par l'autorité de Job 9,24 (« Si lui n'est pas, qui donc est ? »), Job 14,4 (« Toi qui seul es »), Job 23,13 (« Lui seul est »), Sagesse 23,13 (« Il n'ont pas su le

61. Sur ce point cf. le *Prologue à l'Œuvre des propositions*, texte latin et traduction française (avec un commentaire) par F. Brunner, in *L'Œuvre latine de Maître Eckhart*, I, Paris, Le Cerf, 1984, p. 70-196.

62. *In Exod.*, § 158; *LW*, II, 140, 5-9.

63. *In Exod.*, § 21; *LW*, II, 27, 12.

64. *In Exod.*, § 21; *LW*, II, 28, 1-10.

comprendre, lui, qui est») et Deutéronome 6,4 (« Notre Dieu est un Dieu », c'est-à-dire : Seul il est).

L'ontologie eckhartienne comme position du solipsisme de Dieu est donc, de ce point de vue, l'accomplissement d'une méditation de l'Un dans le mystère de l'Être engagée par le disciple préféré d'Albert. La formule qu'en donne Eckhart n'en est pas moins largement irréductible aux premiers tâtonnements de cette théologie rhénane inchoative. Le thème de l'ipséité de l'Être tel que la prédication allemande l'intime comme théorie du *Je* est essentiellement nouveau. Et il est vrai que d'un bout à l'autre de son œuvre, l'interprétation d'Exode 3,14 est pour Eckhart l'occasion presque toujours méconnue – et sans commune mesure avec l'amorce ulricienne – de questionner l'être en direction de l'identité, l'*esse* en direction de l'*ipsum*. Cependant, en un sens, il est également clair que « l'Être est Dieu » ne signifie jamais rien d'autre que « Dieu est Dieu ». Le mystère de l'*ipsum esse* est donc bien aussi pour Eckhart comme pour Augustin, celui de l'*ipsum*, cet « être-Lui » que la métaphysique de l'Être et l'expérience spirituelle recherchent et poursuivent d'un même geste. Car ⁶⁵ :

Ipsa (...) esse adepto quiescit, et sufficit, et silet tumultus et contrarietas agentis et patientis et motus.

L'adoption de l'être-Lui fait donc retentir dans un climat nouveau la quête augustiniennne du repos en Dieu. C'est dans cet aller et retour de Denys à Augustin et d'Augustin à Denys que réside, à nos yeux, la marque absolument singulière d'une école et d'une théologie, la théologie rhénane, dont Maître Eckhart ne peut apparaître que comme le plus exemplaire des témoins.

APPENDICE

LE CONCEPT DU « JE » (« ICH ») CHEZ ECKHART

Dans l'œuvre allemande, *Ich* est, en quelques rares occasions, approprié au Père en tant qu'il engendre son Fils (cf. *Pr.* 31 : « *Swer dâ sprichet "ich", der muoz daz werk allerbeste tuon. Nieman enmac daz wort eigenliche gesprechen dan der vater. Daz werk ist im sô eigen, daz ez nieman gewürken enmac dan der vater* », *DW*, II, 117, 10; Ancelet-Hustache, 1, 9 : « Celui qui dit "Je" est celui qui peut le mieux accomplir cette œuvre. Nul ne peut s'approprier ce mot sinon le Père ». C'est là, si l'on peut dire, le sens traditionnel, non spécifiquement eckhartien du mot « Je » (*Ego, Ich*).

Le plus souvent, en revanche, « Je » est le nom impersonnel d'une place sans emplacement, qui n'est « ni dans le monde ni hors du monde », « ni dans le temps ni dans l'éternité », qui n'a « ni extérieur ni intérieur ». C'est à partir de cette place que « Dieu, le Père éternel, diffuse la plénitude et l'abîme de toute sa déité », c'est à partir d'elle qu'il engendre cette plénitude « dans son Fils unique », « pour que nous soyons le même Fils ». « Et engendrer est pour lui demeurer en lui-même, et demeurer en lui-même est engendrer hors de lui-même. » C'est cette place, cet *ipse*, ce Je, qu'Eckhart appelle aussi l'« Un » : « Tout demeure l'Un qui jaillit en lui-même. "Ego", le mot "Je", n'appartient en propre à personne, sinon à Dieu seul dans son unité » (*Pr.* 28; Ancelet-Hustache, 1, 234; *DW*, II, 68, 4-69, 2 : « *Ez blibet allez daz eine, daz in im selben quellende ist. "Ego", daz wort "ich", enist nieman eigen dan gote aleine in siner einicheit* »).

Le « Je » comme nom de l'ipséité divine et marque de son solipsisme ontologique est clairement posé dans la *Pr.* 77 (Ancelet-Hustache, 3, 119; *DW*, III, 339, 38-43) : « "Je", cela signifie d'abord que Dieu est son être-Lui, que seul Dieu est, car toutes choses sont en Dieu et par lui; hors de lui et sans lui, rien n'est en vérité, toutes les créatures sont chose piteuse et pur néant par rapport à Dieu. C'est pourquoi ce qu'elles sont en vérité, elles le sont en Dieu, donc Dieu seul est, en vérité. Et ainsi, le mot "je" désigne l'être-Lui de la vérité divine, car c'est l'attestation d'un Il-est. C'est la preuve que seul il est. » « (...) *daz diu geschrift saget "ich", meint des êrsten gotes isticheit, daz got aleine ist; wan alliu dinc sint in gote und von im, wan ûzwendic im und âne in enist niht in der wârheit : wan alle créaturen ein snoede dinc und ein blöz niht gegen gote. Dar umbe : waz sie sint in der wârheit, daz sint sie in gote, und dar umbe ist got aleine in der wârheit. Und alsô meint*

65. In *Exod.*, § 158; *LW*, II, 140, 14-141, 2.

daz wort "ich" die isticheit götlicher wârheit, wan ez ist ein bewisunge eines "istes". Darumbe bewizet ez, daz er alleine ist. »

« Je » n'en est pas moins en même temps le nom de l'unité ontologique de Dieu avec tout ce qui est. C'est le Nom de l'insondable et inscrutable intériorité de l'être, laquelle, on l'a dit, n'a ni extérieur ni intérieur, puisque, étant elle-même l'être, elle est l'intérieur de tout. *Pr. 77* (Ancelet-Hustache 3, *loc. cit.*; *DW*, III, 340, 1-3) : « En deuxième lieu, cela veut dire qu'il n'existe pas de séparation entre Dieu et toutes choses, car Dieu est en toutes choses : il leur est plus intime qu'elles ne le sont à elles-mêmes. Ainsi, il n'existe pas de séparation entre Dieu et toutes choses. » « *Daz ander: ez meinet, daz got ungescheiden ist von allen dingen, wan got ist in allen dingen, wan er ist in inniger, dan sie in selben sint. Alsô sol ouch der mensche ungescheiden sin von allen dingen.* »

« Je » est donc le Nom même de l'Être : « "Je" désigne la pureté nue de l'être de Dieu qu'il est en lui-même » (Ancelet-Hustache, *loc. cit.*), *DW*, III, 341, 22-23 : « *Und alsô meinet daz wort "ich" gotes lûterkeit des wesens, daz dâ ist in im selben blôz.* »

Devenir « Je » dans l'être-Lui est alors la tâche qui est proposée à l'expérience humaine : « Tu dois totalement échapper à ton être-toi et te fondre dans son être-Lui et ton être-toi et son être-Lui doivent devenir si totalement un "mien" que tu comprennes éternellement avec lui son être originaire incréé et son néant innommé (*Pr. 83*, Ancelet-Hustache, 3, 152-153), *DW*, III, 443, 19-21 : « *Dv solt alzemal entzinken diner dinisheit und solt zer fliesen in sine sinesheit und sol din din und sin sin ein min werden als genzlich, das dv mit ime verstandet ewiklich sin vngewordene istickeit und sin vngenanten nitheit.* »

Cette tâche est une tâche ontologique : « Dieu doit absolument devenir moi, et moi absolument devenir Dieu, si totalement un que ce "lui" et ce "moi" deviennent et soient un "est", et opèrent éternellement une seule œuvre, dans l'être-Lui » (Ancelet-Hustache, 3, 153), *DW*, III, 447, 10-11 : « *Got movs vil bi ich werden und ich vil bi got, alse gar ein, das dis "er" und dis "ich" Ein "ist" werdent und sint und in der istickeit ewiklich ein werk wirkent.* »