
La philosophie en langue vulgaire comme projet pédagogique*

Alessandra Beccarisi

Abstract: This article aims to deepen the understanding of a neglected aspect of Eckhart's thought, i.e. the pedagogical scope of his vernacular production. In the first part, the article offers some remarks on 'philosophy in the vernacular' and its importance for the history of medieval thought. In the second part, these reflections are applied to the case of Master Eckhart, especially to his work *Liber Benedictus* and his possible source, Thomas Aquinas.

Keywords: Meister Eckhart, Thomas Aquinas, De magistro, Liber benedictus, philosophy in vernacular.

Introduction

Dans l'ouvrage fameux, à juste titre, *Dante, la philosophie et les laïcs*, Ruedi Imbach¹ introduit le thème d'une philosophie de laïcs pour les laïcs, en référence à un récit peu connu tiré du recueil anonyme intitulé *Il Novellino*², composé vers 1280 en Toscane. Voici le texte complet de la soixante-dix-huitième nouvelle³:

Ici il est question d'un philosophe qui, de façon courtoise, entreprit de traduire les sciences. Une nuit une vision lui apparut, dans laquelle les divinités de la science, sous forme de belles femmes, vivaient dans un bordel. Celui-ci, voyant cela, en resta profondément choqué et il dit: «Que se passe-t-il? N'êtes-vous pas les déesses de la science?» Et elles répondirent: «Pourquoi? Bien sûr!» «Et alors comment se fait-il que vous vous trouvez dans un bordel?» Elles répondirent: «Oui c'est vrai, mais c'est parce que c'est toi qui nous contrains à y rester!» Le philosophe alors se réveilla et compris que traduire et vulgariser la science signifiait en diminuer la déité. Il resta immobile réfléchissant et se repentant amèrement de son action. Et il reconnut que tout le monde ne peut pas tout faire.

Ce récit doit être considéré comme le manifeste de la contre-réaction à un phénomène largement diffusé au XIII^e siècle, à savoir la diffusion et la popularisation des œuvres philosophiques. Comme le souligne Ruedi Imbach⁴ «le terme *volgarizzare* signifie à la fois traduire en langue vulgaire et *divulgare*». Et le récit nous informe tant de l'auteur de cette «vulgarisation» que du public auquel elle est adressée. C'est le philosophe lui-même qui s'est rendu coupable non seulement de traduire les sciences, mais aussi de rendre populaire la connaissance et de la vulgariser (*Qui conta di uno Filosofo molto cortese di volgarizzare la scienza...*). Ses destinataires sont «messieurs et gens ordinaires» (*signiori e altre genti*), normalement exclus de l'accès à la connaissance. Et c'est de

nouveau l'auteur du *Novellino* qui nous informe de la réaction suscitée par cette opération culturelle: rendre populaire la connaissance est considéré comme une sorte de profanation de la philosophie ou de la science (*pensossi che volgarizzar la scientia si era menomare la deitade*), car toute chose n'est pas permise à tous (*tutte le cose non sono licite a ogni persona*).

Le *Novellino* est donc le beau témoignage littéraire d'un phénomène double. D'un côté, il y a l'affirmation d'une activité significative de traduction et de divulgation d'œuvres scientifiques et littéraires, activité qui n'a certainement pas attendu le XIII^e siècle pour débiter, puisqu'elle est présente, comme l'a montré Irene Caiazzo, dès le XII^e siècle⁵. D'un autre côté cependant, on a une résistance manifestement encore très forte (l'image des déesses de la science dans le bordel évoque les vêtements déchirés de la Philosophie du *De consolatione philosophiae* de Boèce), de la part d'une élite culturelle rétive, qui se refuse à partager ou à perdre ses privilèges sociaux (phénomène en soi absolument naturel: c'est là l'éternel débat entre la spécialisation et la divulgation).

Il en émerge des questions, certaines étant déjà très débattues⁶, que je voudrais reprendre ici. Dans la première partie, je voudrais proposer quelques réflexions sur le changement de paradigme en question et sur son importance pour l'histoire de la pensée médiévale. Dans la seconde partie, j'appliquerai ces réflexions au cas de Maître Eckhart, dominicain allemand du XIV^e siècle, auteur d'œuvres en latin et surtout en langue vulgaire.

Qu'est-ce que la philosophie en langue vulgaire?

Pour répondre à cette question, il est nécessaire de prendre en considération deux aspects. Le premier est l'écart, la différence linguistique, qui caractérise la culture latine médiévale et qui se reflète dans la dichotomie *litteratus-illiteratus*, clerc et laïc, c'est-à-dire la différence entre celui qui lit et écrit en latin, et celui qui n'est pas à même de le faire, et donc ne lit et ne s'exprime qu'en langue vulgaire.

Irene Caiazzo, dans l'article déjà cité⁷, a bien montré comment les deux termes ne correspondent pas toujours effectivement à l'état laïc et clérical. Elle avance de nombreux exemples de laïcs lettrés, de grande culture et pour cela appelés «clercs», autrement dit hommes de culture. Le laïc, en d'autres termes, n'est pas toujours un ignorant, tout comme un clerc n'est pas toujours un lettré. Grundmann et Congar avaient déjà réuni différents témoignages

à ce sujet, et avaient montré que le laïc était souvent comparé à l'*illiteratus* ou bien à l'*idiota*⁸. *Litteratus* était celui qui connaissait le latin, *illiteratus* celui qui ne le connaissait pas, ou bien qui pouvait le comprendre à l'oral, sans être en mesure de le lire: quoiqu'il en soit, la signification exacte des deux termes varie selon les auteurs et les siècles. De là émerge un second aspect: dans le contexte des *litterati*, différents niveaux culturels coexistent. Il y a un niveau supérieur scientifique, qui dépend, à partir du XII^e siècle, du transfert de la connaissance à partir des sources grecques, arabes et hébraïques, et que nous pourrions appeler le niveau académique ou universitaire. On trouve cependant aussi une zone grise, représentée par les écoles urbaines de grammaire, de rhétorique, et des arts, qui, jusqu'à aujourd'hui, n'ont pas encore été suffisamment étudiées, et qui pourraient représenter un nouveau thème de recherche particulièrement fécond⁹.

Si nous revenons au témoignage de *Il Novellino* d'où nous sommes partis, nous constatons que *vulgariser* a au moins trois significations: «traduire» des œuvres philosophiques et scientifiques en langue vulgaire; «populariser en simplifiant», d'un niveau plus élevé à un autre plus bas, c'est-à-dire d'un niveau académique et spécialiste à cette zone grise caractéristique de la culture moyenne; «divulguer» en une opération qui, comme l'a montré Ruedi Imbach à propos de Dante¹⁰, comporte aussi une modification du contenu des textes, non pas nécessairement au sens d'une simplification, mais plutôt au sens d'un passage d'une philosophie qui n'est plus seulement «une réflexion solitaire, une méditation conduite dans la retraite», à une philosophie qui est «un enseignement qui peut et doit être transmis».

Dans ces trois cas, nous avons à faire 1) à un ensemble de contenus scientifiques inaccessibles au grand public, en raison du langage utilisé ou de leurs difficultés intrinsèques; 2) à un fort intérêt de la part du public qui demande l'accès à ce contenu; 3) au *philosophe* qui a la responsabilité de divulguer ces contenus. En effet, si le philosophe favorise cette opération culturelle dans le but d'élargir l'audience, la question concernant le genre de langage utilisé est secondaire. D'un point de vue politique en effet, que la langue de départ utilisée soit le latin ou une quelconque langue vulgaire (français, italien, allemand), ne fait aucune différence. *La traduction* peut être faite non seulement du latin mais aussi du grec, de l'arabe ou de l'hébreu, et en ce qui concerne la simplification des contenus complexes, celle-ci pourrait très bien *a fortiori* être opérée du latin au latin. De fait, la polémique représentée dans *Il Novellino* semble être davantage dirigée contre la divulgation en tant que telle, plutôt que contre l'utilisation de la langue vulgaire. En effet, la nouvelle conclut: «Et sachez que tout ne doit pas être permis à tout le monde»¹¹.

Il faut toutefois ajouter un quatrième élément caractéristique de la «traduction» et de la «simplification». Comme l'a remarqué Loris Sturlese, il s'agit de l'«émancipation». Cet élément est spécifique à l'ensemble des langages habituellement désignés comme «vulgaires» ou «vernaculaires»: en effet, parallèlement à l'activité de vulgarisation (en tant que traduction et popularisation), un nouveau système linguistique et conceptuel croît et évolue; et l'énergie employée pour transférer les concepts d'un système à un autre, développe un nouveau potentiel

philosophique. Ce processus a pour conséquence l'émancipation d'un nouveau langage philosophique. Il est possible d'observer ce phénomène, par exemple, dans le *Convivio* de Dante, dont Gianfranco Fioravanti a souligné la nouveauté par rapport aux traditionnels traités de philosophie naturelle ou d'éthique¹². C'est aussi le cas des œuvres allemandes de Maître Eckhart, qui développe certains néologismes philosophiques de grand intérêt, intraduisibles en latin comme dans les langues contemporaines. Maître Eckhart se sert par exemple des termes *istic* et *istischeit* pour indiquer la conversion de l'être divin sur lui-même¹³. S'ajoutent à cet exemple les traductions en italien de *L'Éthique à Nicomaque*, *La Metaura d'Aristotele*, et le *Secretum secretorum*¹⁴; la traduction en de nombreuses langues vulgaires du *De consolazione philosophiae* de Boèce¹⁵; l'importante traduction française du XIII^e siècle du *Metereologia* d'Aristote¹⁶; *L'Acerba* de Cecco d'Ascoli, qui, ainsi que j'ai eu l'occasion de le montrer, ne doit pas être réduit à un exemple littéraire, mais doit au contraire être considéré comme exemple de philosophie en langue vulgaire¹⁷; le *Deutsche Lucidarius*, l'Encyclopédie de Corrado de Megenberg, le *Livre du Trésor* de Brunetto Latini¹⁸. À l'exception d'Eckhart, dont la terminologie philosophique en langue vulgaire regarde plutôt l'épistémologie et la métaphysique, ces exemples concernent presque sans exception la morale et la philosophie naturelle.

Pourquoi faire de la Philosophie en vulgaire? Je voudrais rappeler le point d'où nous sommes partis et citer Ruedi Imbach: le terme «*laicus* désigne à la fois le non clerc et celui qui n'est pas expert, qui n'est pas lettré». Si les motivations peuvent donc être multiples, la plus importante est à mon avis liée à l'enseignement, à l'instruction.

Un cas paradigmatique de cette lecture me semble être précisément celui de Maître Eckhart, bien que considéré sous un aspect presque inédit et encore très peu étudié. Comme on le sait, Eckhart a consacré une grande partie de sa vie à ses œuvres en allemand, que l'on trouve dans trois traités (*Reden*, *Liber Benedictus* et peut-être *Von der Abgeschiedenheit*) et dans quelques cent vingt-quatre sermons¹⁹. La critique a interprété cette activité de façon quasi unanime²⁰: les sermons allemands seraient le signe d'une sorte de «conversion» de la théologie à la pastorale, qu'Eckhart aurait réalisée dans les années qui suivirent immédiatement son retour en Allemagne, après son second enseignement parisien en 1314. En réalité, l'écriture en langue vulgaire a été une préoccupation d'Eckhart dès les années 1290 (si l'on pense à la publication des *Reden* ou *Discours d'Erfurt*). Elle a commencé à Erfurt en Thuringe, et s'est développée en parallèle à toute l'œuvre latine et à l'activité professionnelle d'Eckhart comme théologien. De plus, Maître Eckhart a mis une énergie extraordinaire dans la «littérisation» de ses sermons en vulgaire, en soignant de façon particulière la formulation écrite, la conservation et probablement également la diffusion²¹.

À quelle fin? Eckhart répond lui-même à cette question, qui lui a été évidemment adressée à de nombreuses reprises. À la fin de son traité en allemand *Liber Benedictus*, il écrit²²:

On dira que l'on ne doit pas énoncer et écrire de telles doctrines pour les ignorants; je réponds que, si l'on n'instruit pas les ignorants (ungelêrte liute) personne ne sera jamais instruit, personne ne pourra enseigner ni écrire. Car on instruit les ignorants pour que, d'ignorants qu'ils étaient, ils deviennent des gens instruits. [...] Le médecin est là pour guérir les malades.

Maître Eckhart insère donc explicitement la «philosophie en vulgaire» dans le contexte de l'enseignement et de l'instruction des laïcs ou des illettrés (ungelêrte liute). La comparaison entre l'enseignement et la guérison indique une référence possible de la réflexion eckhartienne.

Le *De Magistro* de Thomas d'Aquin

Dans les questions disputées qui portent le titre général *De la vérité*, Thomas d'Aquin²³ consacre entièrement la question XI au problème de l'enseignement, en interrogeant ses conditions de possibilité. C'est un texte très intéressant, récemment traduit en français par Bernadette Jollès et introduit par Ruedi Imbach²⁴. Dans l'article 1 de cette question, Thomas distingue deux manières d'acquérir la connaissance de quelque chose d'inconnu.

Une personne acquiert la connaissance, ou bien par elle-même, ou bien grâce à une autre. Dans le premier cas, il s'agit de ce que les médiévaux désignent comme une découverte (*inventio*), dans le second cas, on peut parler d'enseignement (*disciplina*). Pour expliquer et approfondir cette distinction, Thomas propose une comparaison entre la guérison d'un malade et l'acquisition du savoir²⁵:

La science préexiste donc en celui qui apprend, non pas comme puissance purement passive, mais comme puissance active, sans cela l'homme ne pourrait pas acquérir la science par lui-même. De même donc que quelqu'un peut être guéri de deux manières, soit par l'opération de la nature seule, soit par la nature aidée de la médecine, ainsi y a-t-il également deux manières d'acquérir la science: soit que la raison naturelle parvienne par elle-même à la connaissance de ce qu'elle ignore, et cette première manière est appelée invention, soit que quelqu'un apporte son aide, de l'extérieur, à la raison naturelle, et cette seconde manière s'appelle l'enseignement.

Tout comme le médecin favorise un processus naturel de guérison qui commence chez le malade, de même le maître favorise un processus naturel de connaissance, qui commence chez la personne à instruire.

Enseigner signifie aider le sujet à actualiser ce qu'il possède déjà selon une puissance active, à savoir la raison naturelle, ou encore, dit Thomas, les germes de la science, qui présentent une certaine similitude avec la vérité créée.

On ignore si Thomas d'Aquin, en écrivant ces importantes réflexions sur la fonction du maître et de l'enseignement, avait également à l'esprit les laïcs et les *illiterati*. C'est très improbable. Mais comme l'a souligné Ruedi Imbach, il est «incontestable que cet article extrait de la question disputée *De Veritate* peut aussi se lire comme une réflexion sur la possibilité et la légitimité de son métier au sein de l'université»²⁶.

Cependant, il est fort intéressant de retrouver cette comparaison entre le médecin et le maître dans un traité en moyen haut-allemand d'Eckhart, deux fois maître de théologie à Paris, éminente personnalité de l'ordre, plu-

sieurs fois prieur de la province allemande des dominicains, et vicaire général de l'ordre.

Le traité en question, qui peut être considéré comme un véritable traité de philosophie en vulgaire, comme nous le verrons par la suite, est le *Liber Benedictus*, connu comme *Livre de la consolation divine* (*Daz buoch der götlichen troestunge*)²⁷. Sur la base du dossier des accusateurs, mis en place en 1326, à l'occasion du procès pour hérésie ouvert contre le maître dominicain, et surtout de la *Responsio* d'Eckhart, on sait que l'œuvre a été réalisée en rassemblant un traité en trois parties et un sermon *Von edlen Menschen* (*De l'homme noble*), Maître Eckhart donnant alors à cet ensemble le nom de *Liber Benedictus*²⁸:

Isti sunt articuli extracti de libello, quem misit magister Ekardus reginae Ungariae, scriptum in Teutonico. Qui libellus sic incipit: 'Benedictus Deus et pater domini nostri'.

Le dossier d'accusation nous apprend en outre que ce texte *scriptum in teutonico*, a été donné par Eckhart à Agnès d'Autriche, Reine de Hongrie. Ce dossier ne dit pas qu'Eckhart a écrit le *Liber Benedictus* pour la reine, mais simplement qu'il le lui a donné (*misit*). Cela signifie qu'Eckhart a édité son travail, en vue d'une publication adressée à des laïcs, en comprenant le terme *laicus* tant au sens de «non clerc» qu'au sens de «celui qui n'est pas expert, qui n'est pas lettré».

À la différence du *Convivio* de Dante, œuvre incomplète et jamais publiée ni diffusée par son auteur²⁹, le *Liber Benedictus* fut, donc, non seulement édité, mais aussi diffusé par Maître Eckhart.

Il est véhiculé dans sa totalité par deux manuscrits, ainsi que par différents fragments³⁰. Mais surtout, après sa publication, le *Liber Benedictus* suscita de violentes réactions. Pour répondre à ces critiques, le maître dominicain fut obligé de publier un petit traité, qui, malheureusement, ne nous est jamais parvenu, bien que nous en connaissions l'existence par le dossier d'accusation. Dans le *Liber Benedictus* même, on trouve une référence très claire aux critiques³¹:

Des esprits grossiers diront que beaucoup de paroles que j'ai écrites dans ce livre et ailleurs ne sont pas vraies [...] Si quelqu'un ne comprend pas cela, qu'y puis-je? Il me suffit que ce que je dis et écris soit vrai en moi-même et en Dieu». [...] «On dira aussi que l'on ne doit pas énoncer et écrire de telles doctrines pour les ignorants; je réponds que, si l'on n'instruit pas les ignorants, personne ne sera jamais instruit, personne ne pourra enseigner ni écrire. Car on instruit les ignorants pour que, d'ignorants qu'ils étaient, ils deviennent des gens instruits. S'il n'y avait rien de nouveau, rien ne deviendrait caduc: Ce ne sont pas les bien portants qui ont besoin de remèdes, dit notre Seigneur. Le médecin est là pour guérir les malades.

Ce passage est intéressant pour plusieurs raisons. Je vais tenter de les énumérer et de les commenter par la suite:

1) Eckhart s'adresse explicitement à un public d'*illiterati* («ungelêrte liute» en allemand); 2) il fait référence à une doctrine qu'il n'a pas uniquement prêché mais qu'il a également mise par écrit; 3) il fait explicitement référence à ses lecteurs; 4) comme Thomas d'Aquin, il

compare son activité d'instruction des illettrés à l'activité du médecin.

Maître Eckhart publie cette œuvre en la destinant à un public de laïcs *illiterati* certes, mais non dépourvus de connaissances en philosophie. La nouveauté d'une telle entreprise, toutefois, ne réside pas tant dans le choix de la langue (la langue vulgaire au lieu du latin), ou dans celui du destinataire. Maître Eckhart n'est pas le premier «clerc» à écrire pour les laïcs. Au Moyen Âge, des textes dédiés à l'instruction d'une catégorie privilégiée de laïcs, princes ou nobles ne manquent pas. Il s'agit de textes riches en avertissements et en conseils pratiques, destinés à orienter la vie du destinataire³².

De même, le *Liber Benedictus* est habituellement considéré comme un exemple de la littérature consolatrice du Moyen Âge chrétien. Maître Eckhart lui-même indique ainsi le but de son traité: «Toute chose dite dans le *Liber Benedictus Deus* sert pour la vie morale, sert pour négliger et mépriser tout ce qui est temporel et matériel et sert pour l'amour de Dieu, le bien suprême»³³. Maître Eckhart, de cette façon, insère explicitement son œuvre parmi les textes qui devaient servir à la formation morale des laïcs. Il donne toutefois une interprétation radicale de cette formation: on ne peut être instruit dans la morale si on ne comprend pas les principes et les fondements de la morale elle-même. Autrement dit, il n'y a pas de morale sans connaissance des principes métaphysiques.

Voilà pourquoi, dans le *Liber Benedictus*, les préceptes moraux sont fondés sur les principes universels, en soi connaissables et innés chez l'homme. Comme Thomas d'Aquin dans le *De magistro*, Maître Eckhart est convaincu qu'il y a, dans chaque être humain, une puissance active qui doit être actualisée avec l'aide du Maître.

Dans le sermon *De l'homme noble*, véhiculé par le *Liber Benedictus*, Eckhart définit cette puissance comme «semence divine» et retrace la tradition philosophique de la notion: «Les maîtres païens Cicéron et Sénèque parlent de la noblesse intérieure de l'homme, de l'esprit [...] ils enseignent qu'il ne peut y avoir d'homme rationnel sans Dieu. Le germe de Dieu est en nous»³⁴. Il s'agit bien de cette semence divine, de ce *germe des sciences*, dont parlait également Thomas d'Aquin dans le *De Veritate* XI art. 1 (*quaedam scientiarum semina*), et que le maître active dans le disciple.

Selon la *vulgata*, le *Liber Benedictus* fut composé pour consoler la reine de Hongrie de ses peines familiales. Il devrait donc appartenir au genre des *Consolationes*. Cependant, comme l'a remarqué Kurt Ruh³⁵, il manque dans le *Liber Benedictus* la notion de dépassement de la douleur au sein de la foi dans la résurrection (qui n'est jamais mentionnée). Je ne crois pas du tout, cependant, que, comme le soutenait l'illustre germaniste, la douleur soit «dépensée dans l'union mystique avec le divin». Dans ce traité, en effet, on ne trouve aucune trace d'union mystique, et si l'on doit identifier un horizon de référence, ce sera davantage l'éthique stoïcienne que la littérature consolatrice de type religieux³⁶. En effet, seul pourra être consolé celui qui a appris à se libérer des choses extérieures, du monde, des événements mondains, véritables sources de la douleur et de la souffrance. Cette «libération», cependant, ne doit pas être entendue comme mépris du monde, mais plutôt comme une relativisation du sens

commun qui amène l'homme à s'attacher à l'extériorité, et à trouver en elle le fondement de son être.

Le *Liber Benedictus* est toutefois un projet encore plus ambitieux: il s'agit de répandre, parmi un public de unguêlerte liute, les points les plus importants et les plus complexes de la doctrine qu'Eckhart a présentée dans son œuvre académique, écrite en latin.

Seuls ceux qui ont bien compris le rapport entre transcendant et immanent, entre juste et justice, peuvent véritablement «se libérer» du conditionnement de l'extériorité, et mener une vie véritablement morale. Ainsi se profile une éthique profondément intellectualiste, qui ne trouve son fondement que dans la connaissance vraie, conçue comme intuition des principes³⁷:

Il faut d'abord savoir que le sage et la sagesse, l'homme vrai et la vérité, le juste et la justice, l'homme bon et la bonté se rapportent l'un à l'autre et se comportent ainsi à l'égard l'un de l'autre: la bonté n'est ni créée, ni faite, ni engendrée; cependant elle est génératrice et engendre l'homme bon, et l'homme bon dans la mesure où il est bon (*als verre sô*), n'est ni fait, ni créé et cependant il est un enfant, un fils engendré par la bonté. [...] L'homme bon et la bonté ne sont rien qu'une seule bonté, absolument une, avec la différence que l'une engendre et que l'autre est engendré.

Il s'agit ici d'une doctrine (ladite doctrine des transcendants étudiée par Jan Aertsen³⁸), qu'Eckhart avait également formulée en latin dans ses œuvres académiques. Comme le montre si bien Lossky «en se repliant sur lui-même par l'*inquantum* (traduit en allemand par l'expression *als verre sô*), un terme concret (*bonum*) dégage la forme abstraite qui le définit (*bonitas*), pure de toute autre attribution qui pourrait déterminer le sujet dans l'ordre concret de son existence. Purifié par la reduplication, le terme concret atteint le niveau de l'abstrait qui le précède, non seulement logiquement, mais aussi dans le sens métaphysique d'une formalité participée. Réduit – ou plutôt exalté – au niveau de l'abstrait, le concret se montre identique à la formalité abstraite: *iustus, inquantum iustus, est ipsa iustitia*, dira Eckhart dans son œuvre latine. La Justice engendre le juste, mais ce dernier reste identique à la justice, en tant qu'il est juste (*als verre sô* en allemand, *in quantum* en latin). Cet *inquantum* est la reduplication ou la réplique des deux éléments exprimant leur lien et ordonnance réciproque. Il est la charnière du repliement sur soi-même»³⁹.

L'homme *in quantum, als verre so*, homme, est la manifestation de la Justice, de la Sagesse, de l'Être et de la Bonté elle-même, à savoir Dieu. Ce ne sont pas mes actes qui me sanctifient, mais le principe de la bonté qui rend bonnes mes actions. Les perfections, en effet, comme la bonté, la sagesse, la justice, ne peuvent être des accidents. C'est au contraire le sujet lui-même, l'homme, qui reçoit des perfections, en génération continue, son être bon, juste, vrai et sage.

L'homme, en ce qu'il est bon et juste, est donc divin. En ce qu'il est divin, l'homme connaît aussi la justice et la bonté. Et c'est grâce à cette connaissance que celui qui souffre est consolé. Nous parlons ici de connaissance, et non pas d'«union mystique avec le divin», comme Maître Eckhart lui-même l'énonce clairement: «De tout cet enseignement qui est écrit dans le Saint Évangile et connu avec certitude dans la lumière naturelle de l'âme intellec-

tuelle, l'homme trouve un véritable réconfort à n'importe quelle souffrance»⁴⁰. L'exercice de la faculté intellectuelle garantit en elle-même une pleine connaissance des principes naturels, moraux et métaphysiques, et garantit donc d'atteindre le bonheur.

Ce qui se présente ici est l'idéal de la philosophie comme art de vivre⁴¹, comme un savoir qui peut soutenir l'homme dans les difficultés et dans la douleur, avec lesquelles il se confronte continuellement, en tant qu'homme. Pour cette raison, le modèle le plus proche du *Liber Benedictus* est, comme on l'a déjà vu, *La Consolation de la philosophie* de Boèce. Cet art de vivre, cependant, n'est pas un simple ensemble de prescriptions ou d'instructions prêtes à l'usage.

La vie quotidienne, la vie même de l'homme, le monde entier, sont des sources continues de souffrance et de douleur. Il n'y a aucune possibilité de fuite, il n'existe pas un coin du monde où l'homme puisse trouver un abri à la douleur. Où qu'il se cache, la douleur et la souffrance le retrouveront.

Cependant, une autre possibilité existe pour l'homme: trouver en lui-même l'ancrage, le point d'attache pour ne pas se perdre. Cet ancrage se trouve en chaque homme. C'est quelque chose de naturel qui lui est intrinsèque. C'est une tension constante, une inclination naturelle, une graine dont l'homme doit prendre soin, qu'il doit aimer et cultiver afin qu'elle pousse et devienne semblable à son origine, à savoir au divin.

Eckhart explique cette condition humaine à travers un exemple issu de la philosophie naturelle⁴²:

La pierre nous donne un témoignage manifeste de cette doctrine: son opération extérieure est de tomber et de rester sur le sol. Cette opération peut être entravée et la pierre ne tombe pas constamment et sans cesse. Mais la pierre a une autre opération encore plus intime: c'est la tendance à se diriger vers le bas qui lui est innée: ni Dieu, ni créature, ni personne ne peuvent la lui enlever. La pierre accomplit constamment cette opération jour et nuit. Si elle demeurait mille années là-bas, elle aurait ni plus ni moins la tendance à se diriger vers le bas, comme au premier jour. Je dis exactement la même chose de la vertu: elle a une opération intérieure, un vouloir, une inclination vers tout ce qui est bon.

Tout comme la pierre possède un mouvement naturel vers son lieu propre, ainsi la vertu humaine, la rationalité, possède également un mouvement, une tension intérieure, continue et naturelle, vers la connaissance que Maître Eckhart, dans les œuvres latines, appelle *configuratio* et *conformatio*⁴³, et qu'il définit ici dans le *Liber Benedictus* comme un *überbilden*. Cette inclination peut être entravée ou limitée, mais elle ne peut jamais manquer, parce qu'elle constitue ontologiquement l'être humain.

Aucun don spécial n'est nécessaire pour qu'elle puisse agir. Il suffit que l'homme en devienne pleinement conscient, en éliminant tous les obstacles qui en empêchent la libre et naturelle activité.

C'est précisément ce rôle qu'Eckhart revendique en tant que maître: éliminer les obstacles qui empêchent le libre et naturel exercice de la rationalité innée chez l'homme, comme l'exemple de la pierre l'a clairement démontré, et comme la comparaison avec le médecin le confirme. Il est particulièrement intéressant de retrouver

dans le *De Magistro* de Thomas ce rapprochement entre les vertus naturellement innées et la science innée⁴⁴:

De la même manière, toujours selon l'opinion d'Aristote au livre VI de l'*Éthique*, avant de parvenir à leur plein achèvement les habitus des vertus préexistent en nous sous la forme d'inclinations naturelles qui sont comme des ébauches des vertus, mais ils sont ensuite conduits à la perfection à laquelle ils sont destinés, par la pratique des œuvres.

On doit enfin parler de la même manière de l'acquisition de la science. Des germes de sciences préexistent en nous, à savoir ces premières conceptions de l'intellect qui nous sont immédiatement connues, grâce à la lumière de l'intellect agent.

À la différence de Thomas, qui, comme l'a souligné Ruedi Imbach, destinent de telles réflexions au milieu universitaire, Maître Eckhart pense évidemment à l'inclusion des Laïcs (*illitterati*) dans la communauté des lettrés. Il les favorise activement, et surtout recherche des fondements philosophiques à l'appui de son projet culturel. Pour lui, faire de la philosophie en langue vulgaire est un choix politique conscient, conséquence d'une réflexion sur la nature de l'homme et sur le fondement de la vraie noblesse de l'âme humaine, autrement dit la «semence de Dieu en nous». Eckhart soutient un tel programme culturel en prêchant et en écrivant en allemand, et c'est justement cette intense diffusion de ses écrits qui déchaînera l'ire de l'Inquisition. Il faut alors s'interroger: quand Maître Eckhart, dans le *Liber Benedictus*, se réfère à ce qu'il a écrit antérieurement, considère-t-il seulement les deux traités qui nous sont parvenus, le *Reden* et le *Liber Benedictus*? Je ne le pense pas.

La question de la diffusion

Les récentes acquisitions de la recherche montrent d'une manière, me semble-t-il, assez claire, un intérêt particulier, et somme toute assez étonnant, de Maître Eckhart pour la mise en forme littéraire de la partie homilétique de son «œuvre»⁴⁵. Cette découverte, comme l'écrit Loris Sturlese, a fortement remis en question «une conviction ancrée depuis longtemps dans la critique eckhartienne: à savoir qu'au moins au cours de la douzaine d'années qui s'écoulèrent entre la fin de son second enseignement parisien (1313), et le début du procès de Cologne (1326), Eckhart a été (exclusivement) engagé dans la cure pastorale des sœurs soumises à la juridiction dominicaine, en particulier dans la région de l'Alsace»⁴⁶. Les sermons en effet ne sont pas le fruit de simples *reportationes*, que l'on devrait à de fervents auditeurs (qui seraient en l'occurrence de ferventes auditrices), mais constituent bien un «livre» compilé, rédigé, et peut-être même diffusé par Eckhart lui-même.

S'il est difficile de prouver que Meister Eckhart a prêché exclusivement à Strasbourg, il est en revanche plus facile de montrer que ses textes, en particulier ses sermons allemands, circulaient abondamment. En outre, autour de la figure du maître dominicain fleurit une littérature variée et composite, souvent anonyme, qui se réfère plus ou moins explicitement à ses enseignements. L'ensemble varié de ces matériaux, que l'on peut rattacher

plus ou moins directement à Meister Eckhart, a été publié, sans véritable édition critique, par Josef Pfeiffer, dès la fin du XIX^e siècle, auprès de sermons en vulgaire allemand considérés comme authentiques⁴⁷.

Alors que la recherche s'est consacrée principalement à l'étude philologique et philosophique des textes eckhartiens, rien, ou presque rien, n'a été fait en ce qui concerne la production que de Libera a défini comme «compagnonnage indésirable»⁴⁸, autrement dit pour les textes qui circulaient sous le nom d'Eckhart tout en étant, en fait, dangereusement proches du mouvement du Libre-Esprit, un mouvement considéré hérétique, et condamné durant le concile de Vienne en 1311.

Il s'agit pourtant de textes qui mériteraient d'être étudiés, non seulement en raison de leur valeur de documents historiques pour une époque encore peu connue, mais aussi pour le désir de liberté et l'aspiration à une dignité humaine plus profonde qu'ils promouvaient, dignité humaine exaltée à travers une relecture philosophique du verset biblique, fameux au point d'en être un peu éculé, «faisons l'homme à notre image et ressemblance» (Gen. 1, 26-28).

L'homme-image de Dieu apparaît à ces auteurs comme intellect, raison qui enquête sur la nature et sur elle-même, pour devenir finalement consciente de son fondement intellectuel (*grunt*) intrinsèque. Les différentes désignations de ce «fondement», «fond de l'âme» (*grund der sele*, pr. 15, *DW I*, p. 253, 5-6), ou «étincelle» (*funkelîn*: pr. 20a, *DW I*, p. 332, 3) sont les mots d'ordre de cette position, pour parler d'une raison, qui de «nulle» devient «tout» (et même Dieu). Selon Eckhart, l'homme parvient à lui-même à travers l'exercice de la raison «dans la lumière naturelle de l'âme rationnelle», et, comme nous l'avons vu dans le *Liber benedictus*, «rationnellement», *vernünfftliche*. En conclusion: les récentes acquisitions de la critique eckhartienne semblent, d'un côté, avoir mis en crise la signification traditionnelle de «mystique rhénane», entendue comme «mouvement spirituel issu de la prédication de Maître Eckhart à Strasbourg et à Cologne dans les années 1310-1320. D'un autre côté, cependant, ces avancées permettent de retrouver et de conférer sa dignité à une immense activité littéraire, faite de traités, de sermons et de poésie, qui émerge dans la vallée du Rhin, activité oubliée jusqu'à aujourd'hui, ou négligée en raison d'un supposé caractère non «orthodoxe». On dépasse ainsi la différence inadéquate, à mon avis, entre mystique rhénane authentique et mystique rhénane inauthentique. Le concept de philosophie régionale est l'instrument à travers lequel il est possible de délimiter de façon nouvelle ce courant de pensée, non pas tant sur la base d'une hypothétique dépendance directe par rapport à son fondateur (Meister Eckhart), que plutôt sur la circulation de ses textes et de l'intérêt qu'ils suscitèrent, y compris chez des auteurs «peu orthodoxes». Il reste de ce point de vue beaucoup à faire. Il s'agit non seulement remettre au jour, selon des critères éditoriaux modernes, cette masse de textes, encore ensevelis dans les bibliothèques et les archives, ou bien sommairement édités au cours du XIX^e siècle. Mais on manque encore surtout d'un travail d'interprétation et de contextualisation, qui restitue une dignité philosophique et littéraire à la production spirituelle et intellectuelles d'hommes, mais aussi et surtout de femmes, *illitterati*.

Conclusions

Dans *Dante et la transformation du discours scolastique*, Ruedi Imbach affirme⁴⁹:

Il faut en conclure que le vulgaire italien constitue un possible véhicule de l'enseignement philosophique et qu'il peut et doit être un objet philosophique. Avec le *Convivio*, Dante a non seulement traduit la philosophie scolaire dans une autre langue que la sienne, il a aussi dans ce processus de transfert, transformé l'image de la philosophie. En effet, si la philosophie n'est pas seulement une réflexion solitaire, une méditation conduite dans la retraite, si elle représente aussi un enseignement qui peut et doit être transmis, la question des conditions de possibilité de sa transmission devient également l'un de ses objets prioritaires.

La même thèse peut être défendue à l'égard d'Eckhart.

Le *liber Benedictus*, comparé à la *Quaestio de Magistro* de Thomas d'Aquin, soulève au moins trois réflexions conclusives:

1) Maître Eckhart a considéré sa production en vulgaire de façon très programmatique comme un choix social et politique, pour enseigner à une communauté d'illettrés.

Elle constitue le socle d'une activité pédagogique s'adressant explicitement à ceux qui, tout en possédant la raison naturelle, n'avaient pas accès à la connaissance la plus élevée. Sur cette toile de fond, on comprend le «projet culturel eckhartien» continuellement évoqué.

Que ce soit dans les sermons allemands ou dans les œuvres latines, Eckhart invite ses lecteurs, indépendamment de leur éducation et de leur formation, à sortir de l'ignorance et de l'inconscience, en les accompagnant tout au long d'une sorte de processus de guérison. Si, comme l'écrit Eckhart dans ses sermons, celui qui sait, n'a besoin ni d'étude ni d'enseignement, le rôle du prédicateur sera donc d'approcher et de ramener à la communauté proprement humaine ceux qui en sont encore exclus.

2) Pour cette raison, le public eckhartien ne peut être réduit aux sœurs et aux béguines de l'Alsace, et il ne peut être lié au moment spécifique de la prédication: Eckhart s'adresse explicitement à tous, comme le Pape Jean XXII lui-même en témoigne⁵⁰: «dogmatizavit multa fidem veram in cordibus multorum obnubilantia, que docuit quam maxime coram vulgo simplici in suis predicationibus, que etiam redegit in scriptis».

3) La distinction entre une théologie en latin et une mystique en allemand, qui a tant marqué la critique eckhartienne⁵¹, même la plus contemporaine, tombe, ou semble pour le moins fortement affaiblie. Les cas présentés ici tendent plutôt à montrer une dépendance, non seulement thématique, mais aussi textuelle, entre la production académique et homilétique. La différence n'est pas une différence de contenu. Elle réside davantage dans le ton, dans l'usage des exemples, et dans la liberté de la référence aux sources.

Notes

* Cet article a été revu et traduit en français par Hélène Leblanc, que je remercie sincèrement pour sa collaboration.

¹ R. Imbach, *Dante, la philosophie et les laïcs*, Paris, Cerf, 1996, p. VII.

² *Il Novellino*, A. Conte (éd.), Roma, Salerno Editrice, 2001.

³ *Il Novellino*, *op. cit.*, novella LXXVII, p. 90: «Fue un filosofo lo quale era molto cortese di volgarizzare la scienza per cortesia a signori e altre

genti. Una notte li venne in visione che le dee della scienza, a guisa di belle donne, stavano al bordello. Ed egli vedendo questo, si maravigliò molto e disse: "Che è questo? Non siete voi le dee della scienza?". Ed elle rispuosero: "Certo sì". "Com'è ciò, voi siete al bordello?". Ed elle rispuosero: "Ben è vero, perché tu se' quelli vi ci fai stare". I svegliassi, e pensossi che volgarizzare la scienza si era menomare la deitate. Rimasene e pentési fortemente. E sappiate che tutte le cose non sono licite a ogni persona».

⁴ R. Imbach, *Dante, la philosophie et les laïcs*, op. cit., p. VII.

⁵ I. Caiazzo, «Rex illiteratus est quasi asinus coronatus. I laici e la filosofia nel secolo XII», in *Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie*, 63/2 (2016), p. 347-380.

⁶ Sur la question de la philosophie en langue vulgaire, outre Ruedi Imbach, *Dante, la philosophie, et les laïcs* et Irene Caiazzo, «Rex illiteratus est quasi asinus coronatus», déjà cités, il faut mentionner L. Sturlese et N. Bray (éd.), *Filosofia in volgare nel Medioevo. Atti del Convegno della Società Italiana per lo Studio del Pensiero Medievale (SISPM), Lecce, 27-29 settembre 2002*, Louvain-la-Neuve, FIDEM, 2003, p. 155-190. Dans ce même volume, voir p. 1-14, et les conclusions de L. Bianchi, «Il core di filosofare volgarmente»: qualche considerazione conclusiva», p. 483-502. Récemment, Ruedi Imbach a également publié avec Catherine König-Pralong un recueil d'études intitulé *Le défi laïque. Existe-t-il une philosophie de laïcs au Moyen Âge?*, Paris, Vrin, 2013; *La filosofia in Italia al tempo di Dante*, a cura di C. Casagrande, G. Fioravanti, Bologna, Il Mulino, 2016.

⁷ Caiazzo, «Rex illiteratus», op. cit.

⁸ H. Grundmann, «Litteratus - illiteratus. Der Wandel einer Bildungsnorm vom Altertum zum Mittelalter», in *Archiv für Kulturgeschichte* 40 (1958), p. 1-65; Y. Congar, «Clercs et laïcs au point de vue de la culture au Moyen Âge: laicus = sans lettres», in *Studia mediaevalia et marialogica. Mélanges P. C. Balic*, Roma, Ed. Antonianum, 1971; Yves Congar, *Etudes d'ecclésiologie médiévale*, London 1983, p. 309-332. Cf. R. Imbach & C. König-Pralong, *Le défi laïque*, Paris, Vrin, 2013, p. 41-45.

⁹ L. Sturlese, *Some remarks on Popularization and Philosophy*, (à paraître); cf. aussi A. Palazzo, «Predigt 54a 'Unser herre underhuop und huop von unden u'f si'niu ougen'. Predigt 54b 'Haec est vita aeterna'», in: *Lectura Eckhardi IV. Predigten Meister Eckharts von Fachgelehrten gelesen und gedeutet*, hrsg. v. G. Steer und L. Sturlese, Kohlhammer, Stuttgart, 2017, 29-61.

¹⁰ R. Imbach, «Dante et la transformation du discours scolastique», in *Le défi laïque*, op. cit., p. 149-166, en particulier p. 151.

¹¹ Sturlese, *Some remarks on Popularization and Philosophy*, op. cit.

¹² G. Fioravanti, «Il Convivio e il suo pubblico», in *Le forme e la storia VII* (2014), p. 13-22.

¹³ Je me permets de renvoyer, sans développer davantage ici, à A. Beccarisi, «Philosophische Neologismen zwischen Latein und Volkssprache: *istic* und *istischeit* bei Meister Eckhart», in *Recherches de théologie et philosophie médiévale* 70 (2013), p. 328-358.

¹⁴ S. Gentili, «L'Etica volgarizzata da Taddeo Alderotti (m. 1295). Saggio di commento», in *Documenti e Studi sulla Tradizione Filosofica Medievale*, 17 (2006), p. 249-281; *La Metaura d'Aristotele: volgarizzamento fiorentino anonimo del 14. secolo*, R. Librandi (éd.), Napoli, Liguori, 1995; cf. R. Imbach, *Le Défi laïque*, op. cit., p. 64-74.

¹⁵ *The medieval Boethius. Studies in the Vernacular Translation of De consolatione philosophiae*, A. J. Minnis (éd.), Cambridge, Brewer, 1983.

¹⁶ Mathieu le Vilain, *Les Metheores d'Aristote: traduction du XIII^e siècle*, R.H. Edgren (éd.), Upsala, Almqvist & Wiksells, 1945; cf. J. Hamme, *Les traducteurs au travail, leurs manuscrits et leurs méthodes*, Turnhout, Brepols, 2001, p. 285-309.

¹⁷ Cecco d'Ascoli, *L'Acerba*, M. Albertazzi (éd.), Trento, La Finestra, 2002; cf. A. Beccarisi, «Cecco d'Ascoli filosofo», in *Cecco d'Ascoli: cultura, scienza e politica nell'Italia del Trecento. Atti del convegno di studio svoltosi in occasione della XVII edizione del Premio internazionale Ascoli Piceno (Ascoli Piceno, Palazzo dei Capitani, 2-3 dicembre 2005)*, A. Rigon (éd.), Roma, Istituto storico Italiano per il Medioevo, 2007, p. 135-151.

¹⁸ *Der deutsche Lucidarius, vol. I. Kritischer Text nach den Handschriften*, D. Gottschall & G. Steer (éd.), Berlin, (repr.); Konrad von Megenberg, *Buch der Natur: Band II. Kritischer Text nach den Handschriften*, R. Luff & G. Steer (éd.), Berlin, De Gruyter, 2003; Brunetto Latini, *Li livres dou tresor*, F. J. Carmody (éd.), Berkeley, 1948, (University of California Publications in Modern Philology, 22), Réimpr.: Genève 1975 et 1998; Brunetto Latini, *Tresor*, P. G. Beltrami, P. Squillaciotti, S. Vatteroni et al. (éd.), Torino, Einaudi, 2007.

¹⁹ Meister Eckhart, *Reden der Unterweisung*, in *DW (= Meister Eckhart, Die deutschen und die lateinischen Werke, herausgegeben im Auftrag der deutschen Forschungsgemeinschaft. Die deutschen Werke*, J. Quint

& G. Steer (éd.), Stuttgart, Kohlhammer, 1936ff.) V, p. 137-376; *Liber Benedictus*, in *DW V*, p. 1-136; *Von der Abgescheidenheit*, in *DW V*, p. 377-468; traduction en français Maître Eckhart, *Sermons, traités, poème. Les écrits allemands*, par J. Ancelet-Hustache et E. Mangin, Paris, Éditions du Seuil, 2015.

²⁰ cf. L. Sturlese, *Meister Eckhart. Ein Porträt*, Regensburg, F. Pustet, 1993.

²¹ cf. L. Sturlese, «Introduzione», in Meister Eckhart, *Le 64 prediche sul tempo liturgico. Testo alto-tedesco medio a fronte*, Milano, Bompiani, 2014, p. IX-LXXIII

²² Maître Eckhart, *Liber Benedictus*, trad. par J. Ancelet-Hustache et E. Mangin, op. cit., p. 812.

²³ Thomas de Aquino, *Quaestiones disputate de veritate*, cura et studio fratrum praedicatorum, XXII, vol. 1, fasc. 3, Roma, 1975.

²⁴ Thomas d'Aquin, *Le maître. Introduction de R. Imbach. Texte latin traduit et annoté par B. Jollès*, Paris, Vrin, 2016.

²⁵ Thomas de Aquino, *De Veritate* q. XI, art. 1: «Scientia ergo preexistit in addiscente in potentia non pure passiva sed activa, alias homo non posset ipsum acquirere scientiam. Sicut ergo aliquis dupliciter sanatur, uno modo per operationem naturae tantum, alio modo a natura cum adminiculo medicinae, ita etiam est duplex modo acquirendi scientiam: unus quando naturalis ratio per se ipsam devenit in cognitionem ignotum, et hic modus dicitur inventio; alius quando naturali rationi aliquis exterius administratur, et hic modus dicitur disciplina.»; trad. par B. Jollès, p. 139.

²⁶ R. Imbach, *Introduction*, in Thomas d'Aquin, *Le maître*, op. cit., p. 81.

²⁷ Sur le *Liber Benedictus*, cf. Meister Eckhart, *Das Buch der göttlichen Tröstung. Vom edlen Menschen. Mittelhochdeutsch und Neudeutsch. Übersetzt und mit einem Nachwort von Kurt Flasch*, München, Beck, 2007; D. Gottschall, «Eckhart's German works», in *A Companion to Meister Eckhart*, J. Hackett (éd.), Leiden & Boston, Brill, 2011, p. 137-183.

²⁸ *Magistri Echaridi Responsio*, in Meister Eckhart, *Die lateinischen Werke V* pars 6: *Acta Echaridiana*, L. Sturlese (éd.), Stuttgart, W. Kohlhammer, 2006, p. 305, 2-4.

²⁹ G. Fioravanti, «Il Convivio e il suo pubblico», op. cit., p. 13: «Il Convivio è un'opera non solo incompiuta, ma anche non pubblicata né diffusa dall'autore, rimasta quasi sicuramente al livello di *schedulae* o di *quaterni*».

³⁰ cf. J. Quint in *DW V*, p. 1.

³¹ Maître Eckhart, *Liber Benedictus*, trad. par J. Ancelet-Hustache et E. Mangin, op. cit., p. 811-812.

³² cf. R. Imbach, *Dante, la philosophie et les laïcs*, op. cit., p. 49-86.

³³ Maître Eckhart, *Liber Benedictus*, trad. par J. Ancelet-Hustache et E. Mangin, op. cit., p. 780.

³⁴ Maître Eckhart, *Liber Benedictus*, trad. par J. Ancelet-Hustache et E. Mangin, op. cit., p. 811.

³⁵ K. Ruh, *Theologe, Mystiker, Prediger*, München, Beck, 1985, p. 185.

³⁶ Sur la tradition stoïcienne dans les œuvres de Meister Eckhart, cf. N. Bray, «La sapienza pagana negli scritti di Meister Eckhart. Il caso di Seneca e Cicerone», in *L'antichità classica nel pensiero medievale. Atti del convegno della Società Italiana per lo Studio del Pensiero Medievale (SISPM). Trento, 27-29 settembre 2010*, A. Palazzo (éd.) (Textes et études du Moyen Âge, 61), Turnhout, Brepols, 2011, p. 323-339.

³⁷ Maître Eckhart, *Liber Benedictus*, trad. par J. Ancelet-Hustache et E. Mangin, op. cit., p. 772.

³⁸ J. Aertsen, *Medieval Philosophy as Transcendental Thought. From Philip the Chancellor (ca. 1225) to Francisco Suárez* (Studien und Texte zur Geistesgeschichte des Mittelalters, 107), Leiden & Boston, Brill, 2012; Tamar Tsopurashvili, «The theory of the transcendentals in Meister Eckhart», in *A Companion to Meister Eckhart*, op. cit., 2011, p.184-203.

³⁹ V. Lossky *Théologie négative et connaissance de Dieu chez Maître Eckhart*, Paris, Vrin, p. 109-110; Sur la doctrine de l'inquantum voir aussi A. de Libera, «L'Être et le bien: Exode 3,14 dans la théologie rhénane», in *Celui qui est: Interprétations juives et chrétiennes d'Exode 3, 14*, A. de Libera & É. Zum Brunn (éd.), Paris, Cerf, 1986, p. 127-162; B. Mojsisch, *Meister Eckhart: Analogie, Univozität und Einheit*, Hamburg, Meiner, 1983, p. 60-63; J. Casteigt, *Connaissance et vérité chez Meister Eckhart*, Paris, Vrin, 2006, p.

⁴⁰ Maître Eckhart, *Liber Benedictus*, trad. par J. Ancelet-Hustache et E. Mangin, p. 774.

⁴¹ Sur la philosophie comme art de vivre, cf. P. Hadot, *Qu'est-ce que la philosophie antique?*, Paris, Gallimard, 1995; J. Domański, *La philosophie, théorie ou manière de vivre. Les controverses de l'Antiquité à la Renaissance*, Fribourg, Cerf, 1996.

⁴² Maître Eckhart, *Liber Benedictus*, trad. par J. Ancelet-Hustache et E. Mangin, *op. cit.*, p. 793.

⁴³ Meister Eckhart, *Expositio Sapientiae* n. 97, *LW II*, p. 431, 9-10.

⁴⁴ Thomas de Aquino, *De veritate* qu. XI art. 1: «similiter etiam secundum ipsius sententiam in VI Ethicorum virtutum habitus ante earum consummationem praeexistunt in nobis in quibusdam naturalibus inclinationibus quae sunt quaedam virtutum inchoationes, sed postea per exercitium operum adducuntur in debitam consummationem; similiter etiam dicendum est de scientiae acquisitione quod praeexistunt in nobis quaedam scientiarum semina, scilicet primae conceptiones intellectus quae statim lumine intellectus agentis cognoscuntur».

⁴⁵ cf. L. Sturlese, *Homo divinus. Philosophische Projekte in Deutschland zwischen Meister Eckhart und Heinrich Seuse*, Stuttgart, Kohlhammer, 2008, p. 79-94.

⁴⁶ L. Sturlese, *Eckhart, Tauler, Suso. Filosofi e mistici nella Germania medievale*, Roma, Le Lettere, 2010, p. 99-100.

⁴⁷ *Deutsche Mystiker des 14. Jahrhunderts, 2: Meister Eckhart*, F. Pfeiffer (éd.), Leipzig, 1857; repr. facs. Aalen: 1962.

⁴⁸ A. de Libera, «Mystique rhénane», in *Dictionnaire du Moyen Âge*, C. Gauvard, A. de Libera, & M. Zink (éd.), Paris, PUF, 2004, p. 959-962: «Par ‘mystiques rhénans’ ou ‘mystiques allemands’ on entend le mouvement spirituel issu de la prédication de Maître Eckhart à Strasbourg et à Cologne dans les années 1310-1320, puis de ses élèves ou disciples Henri Suso et Jean Tauler – l’appellation de *Deutsche Mystik* a, d’ailleurs, été lancée par le disciple de Hegel, Karl Rosenkranz [...]. Né de l’attribution de la *cura animarum* ou *monialium* des religieuses et des béguines aux Dominicains, et des échanges aussi fructueux qu’inattendus intervenus dans cette pastorale entre ‘intellectuels’ de l’ordre et moniales, la ‘mystique rhénane’ s’est cristallisée autour des trois figures: Eckhart, Suso et Tauler d’un ‘maître de lecture’ qui serait aussi et d’abord un ‘maître de vie’». S’agissant d’Eckhart et de ses élèves, l’appellation de ‘mystique’ a fait l’objet d’amples discussions dans la littérature récente. On peut dire que la thèse centrale des mystiques rhénans est celle que proclame l’adage abondamment cité par tous les rhénans, selon lequel Dieu s’est fait homme, pour que l’homme soit fait Dieu, à savoir, la divinisation de l’homme, l’unité profonde et mystérieuse de deux grâces, la grâce de l’Incarnation et la grâce de l’Inhabitation». La mystique rhénane ne se réduit pas seulement à la triade Eckhart-Suso-Tauler, mais il ya a aussi «des “compagnonnages indésirables, sectes hérétiques de la Vallée du Rhin, qui aient cherché le patronage d’Eckhart, alimentant cette convergence alléguée par toute une littérature apocryphe, comme par exemple le fameux traité intitulé *Telle était sœur Katrei, la fille que Maître Eckhart avait à Strasbourg*». La fâcheuse contamination de l’eckartisme authentique par les idées des dissidents et hérétiques du Libre-Esprit a obligé Suso et Tauler à tenter de l’en disculper.

⁴⁹ R. Imbach, *Le défi laïque*, *op. cit.*, p. 139.

⁵⁰ *Acta Ehardiana*, *op. cit.*, n. 65.

⁵¹ Voir K. Ruh, *Meister Eckhart*, *op. cit.*, mais aussi F. Retucci, «*Her ûf sprichet ein heidenischer meister in dem buoche, daz dâ heizet daz lieht der liehte*: Eckhart, il ‘Liber de causis’ e Proclo», in *Studi sulle fonti di Meister Eckhart I - Aristoteles, Augustinus, Avicenna, Dionysius, Liber de causis, Proclus, Seneca*, L. Sturlese (éd.), Fribourg, Academic Press, 2008, p. 135-166, en particulier p. 155-156.