



**HAL**  
open science

# Le “ mystique ”, un moment expérimental structuré par le langage spéculatif

Yves Meessen

► **To cite this version:**

Yves Meessen. Le “ mystique ”, un moment expérimental structuré par le langage spéculatif. Le Philosophoire, 2018, La Mystique, 2018/1 (49), pp.119-135. 10.3917/phoir.049.0119 . hal-02882670

**HAL Id: hal-02882670**

**<https://hal.univ-lorraine.fr/hal-02882670>**

Submitted on 27 Jun 2020

**HAL** is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

# Le « mystique », un moment expérimental structuré par le langage spéculatif

---

Yves Meessen

## Résumé

Alors que l'opinion courante l'associe spontanément à l'irrationnel, le « mystique » est présenté ici comme appartenant à une *rationalité élargie*. Irrécupérable par le langage spéculatif, il est précisément ce qui le conditionne à titre d'une opération intuitive. Le cas de Maître Eckhart (XIII<sup>e</sup>-XIV<sup>e</sup> s.) permet de rendre compte d'une métaphysique rebelle à la modalité représentative. Le rapport entre la cause et l'effet ne peut être considéré ailleurs que dans une participation effective et affective. Cette donation originaire hors langage est le moment mystique qui assure la véracité des propositions sémantiques. Celles-ci fonctionnent comme un cadre formel en attente de remplissement. L'abstrait est attesté sur base de l'expérience concrète qui lui est inséparable. Il y va d'une scientificité de la théologie comme cadre spéculatif d'une éthique.

## Abstract

While prevailing opinion associates it spontaneously with the irrational, “mysticism” is presented here as a wider form of rationality. Beyond the repair of speculative language, this is exactly what determines it as an intuitive operation. The case of Master Eckhart (thirteenth-fourteenth century) allows us to summarize a metaphysics that rebels against conventional methods. The link between causes and effects cannot be considered outside the context of an effective and affective participation. This original donation beyond language is the mystical moment that ensures the truthfulness of the semantic propositions. These function as formal settings awaiting fulfillment. The abstract is confirmed on the basis of the concrete experience that is inherent to it. A scientificity of theology as the speculative setting of an ethics is at stake.

Selon Michel de Certeau, le « mystique » apparaît paradoxalement tantôt « du côté de l'anormal ou d'une rhétorique de l'étrange » tantôt « du côté d'un 'essentiel', que tout son discours annonce mais sans parvenir à l'énoncer »<sup>1</sup>. Entendre « mystique » au sens de ce qui demeure « caché, secret » (*mustikos*), plutôt qu'au sens de phénomènes d'exaltation sortant de l'ordinaire, ou d'états affectifs extrêmes, permet de faire droit à un discours d'une *rationalité élargie*. À savoir, toute spéculation philosophique vit d'un présupposé, ou de présuppositions, qu'elle ne peut expliciter dans son système<sup>2</sup>. Se tenant sur un plan tout différent du langage, ces présuppositions sont ce qui le conditionne. Elles se trouvent du côté de l'activité constituante de l'énonciation et non du côté de ce qui est énoncé. Suivant une distinction classique, l'exercice échappe à la signification (*in actu exercito/in actu signicato*). Il en est ainsi car tout langage prend forme dans un vécu. La thèse phénoménologique de « l'antéprédicatif » est bien connue : « Au commencement, il y a l'expérience pure et, pour ainsi dire, muette encore, qu'il s'agit d'abord d'amener à l'expression pure de son propre sens »<sup>3</sup>. Tout discours s'inscrit toujours déjà dans une expérience singulière qui affecte chaque sujet en deçà même du langage. La question est de savoir si toute « expérience pure » (*reine Erfahrung*) est en effet traduisible dans une « expression pure » (*reine Aussprache*). N'y a-t-il pas précisément une pureté de l'expérience irréductible à la pureté de l'expression ? La question comporte deux rapports : le rapport affect/concept, et le rapport singulier/universel. Or, ces deux rapports doivent être traités simultanément : comment ce qui est éprouvé à titre singulier est-il transmissible sur le plan universel du langage conceptuel et argumentatif ? Telle est la problématique que soulève la place du « mystique » dans la rationalité. Elle rejoint la question du traitement de l'excès de la donation sur la capacité

1. Certeau M. (de), « Mystique », *Encyclopaedia Universalis*, 1971, repris dans *Le lieu de l'autre*, éd. L. Giard, Seuil/Gallimard, coll. « Hautes Études », 2005, p. 329-330.

2. Voir Brunner F., « Mysticisme et rationalité chez Maître Eckhart », *Dialectica*, Vol. 45, Fasc. 2-3, 1991, p. 99-115, repris dans *Etudes sur Maître Eckhart*, Préface de Schulthess D., Paris, Hermann, 2012, p. 204-231 ; Jean Ladrière, « Métaphysique et mystique », *Dialectica*, Vol. 47, Fasc. 2-3, 1993, p. 99-119.

3. "Der Anfang ist die reine und sozusagen noch stumme Erfahrung, die nun erst zur reinen Aussprache ihres eigenen Sinnes zu bringen ist." (Husserl E., *Cartésianische Meditationen*, § 16, Hua, I, p. 77, trad. fr. Launay M.B. (de), *Méditations cartésiennes*, Paris, PUF, coll. « Épiméthée », 1994, p. 83-84).

réductive<sup>4</sup>. Que faire lorsque le remplissement intuitif, parce qu'il se situe sur le plan de la passivité matérielle irrécupérable sur le plan formel, déjoue l'horizon d'attente de la signification<sup>5</sup> ? Si l'on admet que la réduction ne peut pas se faire sans reste, alors il faut aborder le problème de savoir comment ce « reste » peut, malgré tout, être encadré par le langage.

L'hypothèse que je formule ici, à la suite de Fernand Brunner et de Jean Ladrière<sup>6</sup>, est la suivante : le langage de certains de ceux que l'on nomme « mystiques » peut être traité comme un cas particulier d'une rationalité élargie. Cette rationalité élargit son formalisme pour considérer, de manière *indirecte*, la phénoménalité matérielle. Mon objectif ultime est de montrer que ce genre de cas ouvre la voie à une *scientificité* spécifique pour la théologie.

Un travail de discernement est à faire parmi les auteurs dits « mystiques ». Certains s'engagent dans la description de phénomènes paranormaux comme manifestation du divin. Les autres renvoient davantage à une expérience ordinaire, un *ethos*, qui est intraduisible mais qui conditionne leur discours. Maître Eckhart appartient à cette seconde tendance. Sans doute est-ce pour cette raison que sa pensée a été qualifiée de « mystique spéculative »<sup>7</sup>. Spéculative, elle l'est, si l'on entend par là que l'auteur ne cherche pas à récupérer dans le langage ce qui reste à jamais non thématizable. Il ne s'agit pas d'une rationalisation de l'expérience religieuse. Celle-ci demeure non seulement inexplicée mais inexplicable. La spéculation eckhartienne est structurelle, non explicative. À savoir, elle se propose comme la mise en forme

---

4. Voir Marion J.-L., *Réduction et Donation. Recherches sur Husserl, Heidegger et la phénoménologie*, Paris, PUF, coll. « Épiméthée », 1989 ; « Le phénomène saturé », dans : *Phénoménologie et théologie*, Paris, Criterion, Idées, 1992, p. 79-128 ; *Étant donné. Essai d'une phénoménologie de la donation*, PUF, coll. « Épiméthée », 1997 ; *De surcroît, Etudes sur les phénomènes saturés*, Paris, PUF, coll. « Épiméthée », 2001.

5. En reconduisant la donation vers une impression originaire antérieure au concept, Michel Henry ouvre une autre brèche dans l'horizon. Voir Henry M., *Phénoménologie matérielle*, Paris, PUF, coll. « Épiméthée », 1990. Reste la question de savoir s'il s'agit de reconduire le concept à l'affect ou de remonter à leur unité originaire en promouvant l'entrelacs d'une conceptualité affectée.

6. Voir note 2.

7. Quint J., « Die Sprache Meister Eckhart als Ausdruck seine mystischen Geisteswelt », dans : *Deutsche Vierteljahrschrift für Literaturwissenschaften und Geistesgeschichte*, 6, 1928, p. 601-701, ici, p. 686. Voir aussi Martin Heidegger, *Die Grundprobleme der Phänomenologie* (1927), GA 24, 1975, p. 127-128, trad. fr. J.-F. Courtine, *Les problèmes fondamentaux de la phénoménologie*, Paris, Gallimard, 1975, rééd. 1989, p. 118-119.

protocolaire d'une expérience, qui peut être lue de manière anticipative et/ou ratificative. Comme dans toute expérience scientifique, une anticipation formelle propose des modalités d'effectuation qui permettront la vérification du modèle proposé. Mais, c'est précisément le moment expérimental, qui se passe à même la vie *matérielle*, qui offre le socle de la validation du niveau *formel*. Ainsi en va-t-il chez Maître Eckhart. Au tournant du XIII<sup>e</sup> et du XIV<sup>e</sup> siècle, le Thuringien propose une science théologique audacieuse. Plutôt que de prêter vent à une sémantisation de la théologie, comme le fera Guillaume d'Ockham, il articule la philosophie et la théologie d'une manière tout à fait originale. Cette articulation innove une voie « scolastique » où, contrairement à ce qu'affirme Heidegger, « l'immédiateté de la vie religieuse » n'est justement pas mise « gravement en danger »<sup>8</sup>. Eckhart arrive à proposer une « structure du système » qui implique *a priori* « sa sphère matérielle de signification » *qu'il s'agit de vivre sans pour autant l'écraser par des « procédures démonstratives »*<sup>9</sup>.

8. Heidegger M., « Philosophische Grundlagen der mittelalterlichen Mystik » (1924-25), dans : *Phänomenologie des religiösen Lebens*, Francfort, Klostermann, 1995, GA 60, p. 301-337, ici, p. 314, trad. fr. Greisch J., « Les fondements philosophiques de la mystique médiévale », in : *Phénoménologie de la vie religieuse*, Paris, Gallimard, 2012, p. 343-381, ici, p. 357.

9. *Ibid.*, p. 313 ; tard. fr., p. 356. Dans sa belle analyse, Sylvain Camilleri a bien mis en relief que l'approche « originellement scientifique » (*urwissenschaftlich*) du vécu mystique par le jeune Heidegger dépasse la psychologie descriptive de Ditley par un déplacement « de l'intériorité absolue de l'*Erlebnis*, à ses formes et ses figures expressives » et que, par conséquent : « Il faut en effet s'intéresser à la manière dont le vécu s'extériorise » (Camilleri S., *Phénoménologie de la religion et herméneutique théologique dans la pensée du jeune Heidegger. Commentaire analytique des Fondements philosophiques de la mystique médiévale (1916-1919)*, Dordrecht, Springer, coll. « Phaenomenologica » 184, 2008, p. 110). Or, Maître Eckhart ne s'intéresse pas, à proprement parler, à une extériorisation du vécu, au sens phénoménal, mais à son formalisme structurel. L'attention de Heidegger vers une expression sensible du vécu intérieur, à la manière d'une *Stimmung*, l'aurait détourné de la spécificité de la scolastique eckhartienne. S'il l'avait perçue, Heidegger n'aurait pu affirmer que, tout en promouvant la « vivacité du vécu », Eckhart en opère aussi la « destruction » (*Zerstörung*). Voir GA 60, p. 305.311, trad. fr., p. 348.354 ; Camilleri S., *op. cit.*, p. 318-319. La pertinence de la démarche eckhartienne doit être relevée par une autre phénoménologie, une voie plus pratique qu'herméneutique. Voir Depraz N., *Comprendre la phénoménologie. Une pratique concrète*, Paris, Armand Colin, 2012, rééd. 2015 ; Camilleri S., « Une nouvelle ère de la phénoménologie de la religion ? Sur les récents travaux de Natalie Depraz et Anthony J. Steinbock », dans *Meta : Research in Hermeneutics, Phenomenology, and Practical Philosophy*, vol. IV, n° 1, juin 2012, p. 166-212.

## I. Une doctrine de l'analogie radicalement modifiée

Accommodant l'architectonique tripartite de Boèce<sup>10</sup>, Eckhart présente la théologie comme la sous-partie « éthique » de la spéculation. Ce faisant, l'éthique est dédoublée : *ethica sive theologia*, rangée sous la philosophie *theorica sive speculativa*, elle est aussi *ethica sive practica*<sup>11</sup>. Autrement dit, la théologie est le cadre spéculatif de l'éthique. Il s'agit d'un coup de force, car Thomas d'Aquin, suivant le schéma aristotélo-boécien, avait opté pour la *theologia (...) quae alio nomine metaphysica dicitur*<sup>12</sup>. Eckhart n'abandonne pour autant pas la *métaphysique*, mais il en propose un modèle encore plus *rebelle* que celui de son illustre prédécesseur<sup>13</sup>. Plus rebelle, car il organise l'analogie comme une anagorie<sup>14</sup>. De son côté, l'Aquinat maintient un rapport sémantique sur la base d'une convenance entre

10. La division tripartite de Boèce : *philosophia naturalis, mathematica, theologica* (*De Trinitate*, éd. et trad. A. Tisserand, *Traité théologiques*, Paris, GF-Flammarion, 2000, p. 144), est elle-même une reprise d'une triade d'Aristote : *phusikê, mathematikê, prôtê* (*Métaphysique* VI (E), 1026 a 10-22). Eckhart la cite à travers un commentaire de Clarembaud d'Arras (v. 1110-v. 1187). Voir Clarembaudis Atrebatensis, *Tractatus super librum Boetii De Trinitate*, éd. W. Jansen, *Der Kommentar des Clarembaldus von Arras zu Boethius De Trinitate. Ein Werk aus der Schule von Chartres im XII. Jh. aus den Hs. zum ersten Male hrsg. u. unters.*, Breslau, 1926 (Breslauer Studien zur historischen Theologie, VIII), p. 26-105.

11. Maître Eckhart, *Sermon parisien pour la fête de saint Augustin, Vas auri solidum, Die lateinischen Werke Meister Eckharts*, LW V, Stuttgart, Kohlhammer, 2006, p. 85-99, trad. fr. Mauriège M. in : *Les mystiques rhénans. Eckhart, Tauler, Suso. Anthologie*, Paris, Cerf, 2010, p. 37-41.

12. Thomas d'Aquin, *In Boethium De Trinitate*, III, q. 5, a. 4, resp. Remarquons que cette « théologie, que poursuivent les philosophes » (*theologia, quam philosophi prosequuntur*) est différente, chez l'Aquinat, de la théologie révélée. La première traite de Dieu, de manière indirecte, en tant que principe de ces effets, tandis que la seconde traite de Dieu directement. (Voir Boulnois O., « La métaphysique selon saint Thomas d'Aquin », in : Humbrecht Th.-D., *Saint Thomas d'Aquin*, Paris, Cerf, coll. « Les Cahiers d'Histoire de la Philosophie », 2010, p. 37-88, ici, p. 59). Or, « il n'y a pas [chez Eckhart] un territoire du philosophe et un autre du théologien » (Libera A. (de), « L'Un ou la Trinité ? », *Revue des Sciences Religieuses*, 70/1 (1996), p. 31-47, ici, p. 32). Eckhart ne fait donc pas de séparation entre théologie philosophique et théologie révélée. L'application de la théologie philosophique à l'Écriture est la théologie révélée.

13. Boulnois O., *Métaphysiques rebelles. Genèse et structure d'une science au Moyen Âge*, Paris, PUF, coll. « Épiméthée », 2013.

14. Voir mon article « Analogie » in : *Encyclopédie des mystiques rhénans d'Eckhart à Nicolas de Cues et leur réception*, coéd. par Vannier M.-A., Euler W., Reinhardt Kl., Schwaetzer H., Paris, Cerf, 2011, p. 88-91.

deux proportions (*convenientia proportionalitatis*), sachant que la convenance de ces proportions (*convenientia proportionis*) se présente sous forme d'un *chiasme* : la première proportion, selon la prédication *ad unum alterum* (le sain relativement à l'animal et au remède), concerne d'abord l'ordre de la connaissance et puis seulement l'ordre de la chose (à travers l'effet de la cause) ; la seconde proportion, selon la prédication *ad unum ipsorum* (la substance à l'accident), concerne d'abord l'ordre de la chose<sup>15</sup>. Or, ces deux proportions s'entrecroisent sans boucler l'une sur l'autre. Cela veut dire qu'il n'y a aucun « rapport déterminé » entre la créature et Dieu, et donc « rien de commun » qui permettrait une attribution déterminée du divin<sup>16</sup>. La logique part d'en bas, de la finitude humaine, et l'ontologie part d'en haut. Ce chassé-croisé de trajets est coordonné par le biais d'une structure conceptuelle (*convenientia proportionalitatis*) qui n'est remplie par aucune évidence intuitive. L'articulation entre *physique* et *métaphysique* reste pensée et non vécue. Or, en affirmant que la *virtus sanandi* peut être connue par ses effets « après coup » comme dit Alain de Libera, l'Aquinatentrevoit une modalité de connaissance *expérimentale* que le Thuringien va exploiter. Il s'agit en effet d'éprouver une *virtus*, une force à l'œuvre, et d'en découvrir le sens.

Prenant acte de ce que la raison ne peut rendre compte d'un rapport incommensurable entre Dieu et la créature, Eckhart fait de la *participation* de l'effet à la cause le cœur même de l'analogie. Il ne regarde pas le *chiasme* de l'extérieur. Il se place en son centre. La causalité est intériorisée<sup>17</sup>. Qu'est-ce à dire ? Il fait se coïncider les deux proportions : *l'homme ne peut connaître Dieu que là même où il est affecté par la cause en tant que son effet*. Du coup, l'équivocité et l'univocité sont unifiées, mais sur un autre plan que le sémantique comparatif. L'ordre ascendant qui va du signe vers la chose s'entrelace à l'ordre descendant de la chose vers le signe<sup>18</sup>. Cet *entrelacs* a lieu

15. Voir Libera A. (de), *La philosophie médiévale*, Paris, PUF, coll. « Quadrige », 2014, « L'analogie de l'être », p. 408-411.

16. Thomas d'Aquin, *Quaestiones disputatae de veritate*, q.2, a. 11.

17. Croisant l'*abditum mentis* d'Augustin et la causalité du Pseudo-Denys, Maître Eckhart procède à « l'intériorisation de la course apophatique vers l'Ineffable » (Lossky V., *Théologie négative et connaissance de Dieu chez Maître Eckhart*, Paris, Vrin, 1998, p. 29).

18. J'emprunte la distinction entre « ordre descendant » et « ordre ascendant » à Gérard Sondag dans son introduction à Jean Duns Scot, *Signification et vérité. Questions sur le Peri hermeneias d'Aristote*, Paris, Vrin, coll. « Translatio. Philosophies médiévales », 2009, p. 26.

dans l'intelligence selon une conceptualité élargie à l'affectivité<sup>19</sup>. L'urine est dite « saine », affirme Eckhart, parce qu'elle signifie cette santé alors qu'il n'y a absolument rien en elle de la « santé en tant que santé »<sup>20</sup>. Ainsi en va-t-il aussi pour l'enseigne qui renvoie au vin, alors qu'il n'y a rien du vin en elle (*sicut circulus vinum, quid nihil vini in se habet*)<sup>21</sup>. Cela veut dire que, sur le plan formel, le signe est totalement extérieur à la chose à laquelle il renvoie : l'analogie renvoie à quelque chose d'autre (*ad unum alterum*). Voilà pour l'équivocité. Pourtant, parce qu'il renvoie au vin, le signe est ce qui signale au passant qu'en entrant dans la taverne, il pourra en boire. Là, l'univocité a lieu, mais sur un mode hylétique ou matériel. L'analogie *ad unum ipsorum* est transformée comme une participation effective et affective à l'*unum ipsorum*. L'être n'est pas chez Eckhart à regarder en le pensant, mais à vivre en le mangeant. Parce que « tout étant créé a par Dieu et en Dieu, et non dans son être créé, l'enracinement positif de l'être, du vivre et du savoir [...], il mange toujours en sa qualité de produit et de créé, mais il a toujours faim, parce qu'il est toujours *non par soi*, mais *par un autre* »<sup>22</sup>. L'étant a faim et soif de l'être lui-même (*appetitu et siti quadam ipsius esse*)<sup>23</sup>. L'existence est, pour Eckhart, irréductible à

19. C'est par le terme « entrelacs » que Maurice Merleau-Ponty reprend la « corrélation » husserlienne qui évince le dualisme cartésien : « La distinction immédiate et dualiste du visible et de l'invisible, celle de l'étendue et de la pensée étant récusées, non que l'étendue soit pensée ou la pensée étendue, mais parce qu'elles sont l'une pour l'autre l'envers et l'endroit » (Merleau-Ponty M., *Le visible et l'invisible*, Paris, Gallimard, 1964, « L'entrelacs – le chiasme », p. 172-204, ici, p. 200). Cette structure envers-endroit est précisément ce qui laisse place à l'expérience comme lieu de remplissement du sens. La vérité ne se trouve ni du côté de l'intelligible, ni du côté du sensible, mais elle s'opère dans leur accord mutuel. Aussi ne quittons-nous pas le terrain de la phénoménologie pour une métaphysique platonicienne. Le « méta », au contraire de la position d'« aplomb » ou de « surplomb », est appréhendé à travers une épreuve physique dans « l'entrelacs ». D'où la possibilité d'entendre la critique de Dominique Janicaud (*Le tournant théologique de la phénoménologie française*, Combas, L'Éclat, 1991, p. 14-15) en revisitant la facticité à partir des travaux de Jean-Yves Lacoste. Voir Falque E., « La facticité visitée », *Transversalités* 2009/2 (N° 110), p. 197-222, repris dans *Le combat amoureux. Disputes phénoménologiques et théologiques*, Paris, Hermann, coll. « De visu », 2014, p. 270-296.

20. Maître Eckhart, *Sermons et leçons sur l'Écclésiastique*, § 52, LW II, p. 280, trad. fr. Brunner F., Genève, Ad solem, 2002, p. 51.

21. *Ibid.*, § 52, LW II, p. 281, trad. fr., p. 51.

22. Maître Eckhart, *Sermons et leçons sur l'Écclésiastique*, § 53, LW II, p. 282, trad. fr. Brunner F., p. 52.

23. Maître Eckhart, *Commentaire de la Genèse*, § 164, trad. et notes de Libera A. (de), Weber E. et Zum Brunn E., *L'œuvre latine de Maître Eckhart*, t. 6, Paris, Cerf, 1984 (OLME 1), p. 452-453.

l'essence. L'*anitas* et la *quidditas* sont deux ordres incommensurables. L'*anitas* se vit, elle ne se pense pas et, par conséquent ne peut se dire. Au contraire, la *quidditas* se pense et se dit, elle ne se vit pas. Or, l'affect et le concept ne sont pourtant pas hétérogènes l'un à l'autre. Il en va ainsi car Eckhart fait droit à un mode d'intelligibilité où l'intellect est immédiatement affecté par la chose qui se manifeste en lui. Or, si cette chose est la cause même de l'intellect lui-même, elle conçoit en lui un concept indistinct qui est appréhendé sur le mode affectif. Essayons de préciser cette modalité affective, avant d'examiner de quelle manière elle pourra être communiquée à autrui, en passant le seuil de la sphère du propre vers l'étranger.

## II. Une donation originaire en deçà de la distinction affect-concept

Si l'intellect n'est pas antérieur à ce qu'il vise, mais qu'il est reçu en même temps que ce qu'il est censé devoir conceptualiser et signifier, alors il faut revoir la modalité de sa phénoménalité. L'évidence a lieu à même la donation originaire. Il s'agit non de la livraison d'un donné à une instance qui se situe face à lui pour le réduire, mais de la donation inaugurale de l'instance même de la réduction. Cette donation ne se fait pas à l'*ego*, elle pose l'*ego* en le donnant à lui-même<sup>24</sup>. Ceci suppose une réduction d'un mode tout à fait original, que l'on pourrait appeler une réduction de la réduction. À savoir, il faut d'abord que l'attention soit reconduite dans l'intériorité du vécu par une mise entre parenthèses de l'extériorité. Chez Eckhart, cette réduction s'opère par le « détachement » (*Abgeschiedenheit*). Mais ce retour à l'intériorité n'est pas encore suffisant. En tant qu'instance réductive, l'*ego* est toujours relié à la logique de la représentation et à la constitution productive d'images. La seule manière pour lui de vivre un mode plus radical de donation consiste à modifier son intentionnalité en supprimant la distinction entre sujet et objet. « L'absoluité de l'objet et du sujet au sens d'une unité radicale qui, en tant que telle, est unité de l'un et de l'autre : moi je suis l'absolu, et l'absolu, c'est moi », affirme Heidegger

---

24. C'est précisément la trame de la troisième partie de mon livre *Percée de l'ego* de montrer que la méthode husserlienne est inadaptée à la remontée à la donation originaire. Voir *Percée de l'ego. Maître Eckhart en phénoménologie*, Paris, Hermann, coll. « De visu », 2014, p. 297-413.

en pointant du doigt cette unité originaire<sup>25</sup>. Pour Heidegger, ce qu'il y a de plus décisif dans cette absoluité, n'est pas « l'impossibilité de maîtrise théorique » comme telle, mais « l'exclusion toujours plus large des particularismes par rapport à la forme, le vide toujours plus renforcé de cette forme »<sup>26</sup>. Or, la question fondamentale est de reconnaître si la matérialité et le formalisme s'excluent mutuellement, au point qu'il faille avouer un schisme entre irrationnel et rationnel, ou si, la raison n'a pas de ressource suffisante pour encadrer *l'expérience mystique vécue*. Le *fond a-théorique* est accessible via une certitude pratique, *éthique*, qui est antérieure à la distinction entre *intellectus* et *voluntas* :

La « conception fondamentale » (*Grundkonzeption*) d'Eckhart : « Tu ne peux connaître que ce que tu es » (*Du kannst nur erkennen, was du bist*) ne devient compréhensible qu'à partir de son concept spécifique de la connaissance. C'est la connaissance qui détermine ici le sujet et l'objet<sup>27</sup>.

Pour que la voie ascendante du signe vers la chose, en passant par le concept, ne rencontre pas à mi-chemin la voie descendante de la chose vers le signe, via le concept, mais qu'elles s'unifient vraiment dans un seul acte, la pensée doit faire volte-face. Une radicale « conversion du regard » est à opérer. Elle doit *abandonner* sa volonté de capter ou de saisir la cause dans un concept, *en laissant* la cause opérer en elle. « *Gelassenheit* : *gratia operans* – *gratia cooperans* », c'est là que se trouve « cette constitution comme étant religieusement originaire »<sup>28</sup>. Autrement dit, la volonté doit opérer ou agir en étant attentive au fait que cette opération ou action est à la fois une passivité et une activité. Intériorisée à la volonté elle-même, l'intelligence vit selon un état modifié en ce que son *intention* et son *attention* coïncident dans l'action en direction d'une « aperception immédiate interne »<sup>29</sup>. Il y va d'une

25. Heidegger M., « Philosophische Grundlagen der mittelalterlichen Mystik », p. 316, trad. fr. J. Greisch, « Les fondements philosophiques de la mystique médiévale », p. 359.

26. *Ibid.*

27. *Ibid.*, p. 316-317 ; trad. fr., p. 360. Heidegger cite Leser H., « Das religiöse Wahrheitsproblem im Lichte der deutschen Mystik », *Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik*, 160 (1916), p. 25.

28. *Ibid.*, p. 309 ; trad. fr., p. 351.

29. Nous pouvons recourir ici à la phénoménologie du corps que Michel Henry a déployé à partir de Maine de Biran (Henry M., *Philosophie et phénoménologie du corps. Essai sur l'ontologie biranienne*, Paris, PUF, coll. « Épiméthée », 1965).

« vigilance » à une forme de donation apodictique, sous forme d'une auto-attestation, pour laquelle des modes de communication sont à inventer. Il faut alors prendre « le relais pragmatique : *indicare* »<sup>30</sup>. Apparaît alors la nécessité d'« inscrire son vécu en discours » selon une variété de formes discursives qui ne tentent pas de se substituer au vécu<sup>31</sup>. La difficulté tient précisément au fait que ce *denier* est indescriptible en tant que tel, et qui ne s'extériorise que dans un comportement, un ethos. La description eidétique étant proscrite par le mode de donation, il s'agit de mettre en place un formalisme pour *montrer* au lecteur que la vérité ne pourra se découvrir que dans un engagement pratique. Pour le dire avec les mots d'Austin, on passe en effet du langage *constatif* au langage *performatif*<sup>32</sup>. Cependant, sur le versant scolastique, ce langage performatif ne se présente pas sous la forme illocutoire d'incitations à l'action, comme c'est le cas dans la prédication<sup>33</sup>. Non sans une certaine ambiguïté, les mêmes propositions peuvent être lues comme constatives et/ou performatives. Elles annoncent une performativité sur un mode constatif, à savoir par « actes de parole indirects »<sup>34</sup>. Elles énoncent des hypothèses qui ne seront vérifiées qu'une fois que le lecteur se sera engagé à les vivre. C'est ici que la *virtus sanandi* vérifie expérimentalement le lien *formel* entre le sain et le remède. La santé est

---

Une « aperception immédiate interne » est donnée dans la résistance à l'effort. Mais, précisément, cette « aperception » est modifiée lorsque celui qui agit s'abandonne à une force qui le traverse dans son action : « Les hommes religieux éprouvent les mouvements de la grâce comme d'une force surnaturelle qu'ils ne se donnent pas, mais qui agit sur eux d'autant plus efficacement qu'ils font abnégation plus complète d'eux-mêmes ou de leur force propre en n'employant leur activité qu'à se mettre dans cet état d'abandon d'eux-mêmes et de confiance absolue en Dieu, à attendre ensuite les inspirations de la grâce, à les recevoir et à s'y laisser aller, etc. » (Maine de Biran, *Journal*, éd. Gouhier H., Neuchâtel, La Baconnière, 1954-1957, t. II, avril 1818, p. 150). Voir mon article « Maître Eckhart sans Maine de Biran ? Les notes manuscrites eckhartiennes de Michel Henry », *Revue internationale Michel Henry*, n° 7 – 2016, UCL – Presses universitaires de Louvain, p. 151-167.

30. Voir Depraz N., *Attention et vigilance. À la croisée de la phénoménologie et des sciences cognitives*, Paris, PUF, coll. « Épiméthée », 2014, P. 115s.

31. *Ibid.*, P. 135s.

32. Austin J. L., *How to do Things with Words*, Oxford, the Clarendon Press, 1962, trad. Lanne G., *Quand dire, c'est faire*, Seuil, 1991.

33. Voir Hasebrink B., *Formen inziativer Rede bei Meister Eckhart: Untersuchungen zur literarische Konzeption in deutschen Predigt*, Tübingen, Niemeyer, 1992.

34. Voir Recanati Fr., *Les énoncés performatifs. Contribution à la pragmatique*, Paris, Les éditions de Minuit, 1981, chap. V : Les actes de parole indirects, chap. VI : Énoncés performatifs et actes de parole indirects, p. 139-200.

une évidence pour qui la vit en étant affecté par la force qui l'affecte. Le signe vide est rempli.

Il est intéressant de noter à la fois la proximité et l'éloignement de Maître Eckhart par rapport à la position d'Anselme de Cantorbéry. Comme l'auteur du *Proslogion*, Eckhart table sur « les conditions possibles d'un discours commun sur Dieu lorsqu'il vient philosophiquement à l'idée, que l'on croie ou non »<sup>35</sup>. Chez les deux auteurs, chaque proposition d'ordre transcendantal attend « son remplissement expérimental »<sup>36</sup>. Cependant, là où Anselme prolonge la démonstration en affirmant que la formule *aliquid quod majus cogitari possit* se vérifie davantage si Dieu existe vraiment, selon la *res*, que s'il est seulement nommé, selon la *vox* (*Proslogion*, IV), Eckhart choisit d'interrompre la voie argumentative. Si l'objectif consiste chez les deux médiévaux à faire l'expérience de Dieu, en se rendant présent à la « chose-même », l'abbé du Bec reprend le moment de l'expérience dans sa démonstration<sup>37</sup>, tandis que le maître dominicain se refuse à cette reprise, précisément en raison de l'incommensurabilité de la *quidditas* et de l'*anitas*. Son choix va se porter sur une transcendantalité structurelle de l'expérience.

Cet entrelacs de la logique structurelle et de l'expérience se lit à travers le paradigme privilégié d'Eckhart : *Seul le juste connaît la justice*<sup>38</sup>. Par son indétermination à la troisième personne du singulier, l'énoncé informe l'auditeur ou le lecteur d'un fait dont il n'aura l'évidence que lorsqu'il deviendra lui-même, « après coup » participant de la justice, c'est-à-dire lorsqu'il aura agi *de manière juste*. L'acte de type constatif, sur un plan formel, est donc à la fois une *anticipation* et une *ratification* de la vérité qui s'accomplit par une *participation* sur le plan matériel. Il est performatif car il constitue la réalité dont il parle en la montrant, sur un mode indexical. Cette structure *anticipation-participation-ratification* est établie consciemment par Eckhart.

35. Falque E., *Le livre de l'expérience. D'Anselme de Cantorbéry à Bernard de Clairvaux*, Paris, Cerf, 2017, p. 85.

36. *Ibid.*, p. 88.

37. « Celui qui comprend bien que Dieu (*bene intelligit*) est celui dont on ne peut concevoir de plus grand, comprend, parfaitement que Dieu est d'une manière telle [*idipsum sic esse*] que l'on ne peut même pas ne pas penser qu'il en soit pas [Pros. IV]. » (*Ibid.*, p. 99).

38. Sur la place primordiale de cet axiome chez Eckhart, voir Casteigt J. (2006), *Connaissance et vérité chez Maître Eckhart. Seul le juste connaît la justice*, Paris, Vrin, coll. « Études de philosophie médiévale ».

### III. Une structure : A. règles et B. tropes

#### A. Règles

L'œuvre latine de Maître Eckhart se présente sous la forme architectonique originale d'un *opus tripartitum*, subdivisé en trois parties : *opus propositionum*, *opus quaestionum* et *opus expositionum*<sup>39</sup>. L'œuvre des propositions est le portail d'entrée de ce monument littéraire car Eckhart y établit les règles de lecture, ou prémisses, sans lesquelles le lecteur ne pourra parvenir « à l'évidence » (*ad evidentiam*) de ce qui est énoncé :

La première (*primum*) est qu'on ne doit en aucune façon se représenter ou juger les termes généraux – comme être, unité, vérité, sagesse, bonté et autres semblables – d'après le mode et la nature des accidents qui reçoivent l'être dans le sujet, par le sujet et par son changement, sont postérieurs à lui et reçoivent l'être par inhérence (...) Augustin, *De la Trinité* VII, chap. I (...) déclare : « La sagesse... est sage et elle est sage par elle-même. Et, toute âme devient sage par sa participation à la sagesse (...) ».

Il faut faire une deuxième (*secundo*) remarque préliminaire. C'est une règle universelle que les antérieurs et les supérieurs ne reçoivent absolument rien des postérieurs et ne sont pas affectés non plus par ce qui peut être en eux. Mais inversement, les antérieurs et les supérieurs affectent les inférieurs et les postérieurs, descendent en eux avec leurs propriétés et les rendent semblables, comme la cause le causé et l'agent le patient (...)

La troisième (*tertio*) et dernière remarque préalable est la suivante. La deuxième Œuvre, et de même la troisième, dépendent de la première, c'est-à-dire de l'œuvre des Propositions, de telle sorte que, sans elle, elles sont de peu d'utilité (...)<sup>40</sup>

39. Brunner F., « La structure de l'*Opus propositionum* de Maître Eckhart », in : Brunschwig J., Imbert C., Roger A. (éds.), *Histoire et structure. Études réunies à la mémoire de Victor Goldschmidt*, Paris, Vrin, 1985, p. 241-249, repris dans *Études sur Maître Eckhart*, op. cit., p. 139-153.

40. « Primum est quod de terminis generalibus, puta esse, unitate, veritate, sapientia, bonitate et similibus nequaquam est imaginandum vel iudicandum secundum naturam et modum accidentium, quae accipiunt esse in subiecto et per subiectum et per ipsius transmutationem et sunt posteriora ipso et inhaerendo esse accipiunt (...) Augustinus VII De trinitate c. I praedictis alludens dicit : "sapientia" sapiens est et se ipsa sapiens est. Et " " quaecumque anima participatione sapientiae fit sapiens si rursus desipiat, manet tamen in se sapientia, (...) Secundo est praenotandum quod universaliter priora et superiora nihil prorsus accipiunt a posterioribus, sed nec ab aliquo afficiuntur quod

La première règle consiste dans le fait que les « termes généraux » (*termini generales*), appelés aussi « transcendants » (*transcendentalia*)<sup>41</sup>, ne peuvent être représentés et jugés d'après le mode et la nature des accidents dans un sujet. C'est pourquoi ils ne sont pas représentables en tant que tels. Ils sont seulement appréhendables en tant que vécus : le sage connaît la sagesse par *participation* à la sagesse (*participacione*). En fait, comme Eckhart le précise, les transcendants sont toujours à prendre par couple (concret/abstrait) : *ens/esse, unus/unitas, verus/veritas, bonus/bonitas...* L'abstrait n'est jamais visé par l'intellect sur le mode d'une activité conceptuelle, isolable du fait d'être concrètement étant, un, vrai, bon... Pour cela, il utilise la distinction classique entre *de secundo adiacente* et *de tertio adiacente*. Lorsque Martin est dit *ens, unus, verus, bonus*, le prédicat « désigne la présence, dans le sujet, des transcendants qui *proprie* sont Dieu »<sup>42</sup>. Lorsque Martin est dit *ens homo, unus homo, verus homo, bonus homo*, l'énonciation consiste dans une « attribution d'essence, sans portée existentielle »<sup>43</sup>.

Ceci nous conduit à considérer la seconde règle. Il s'agit d'une dissymétrie entre les antérieurs ou supérieurs et les postérieurs ou inférieurs. À savoir, seuls les premiers peuvent *affecter* les seconds à la manière dont la cause *affecte* le causé et l'agent le patient. Les étants n'ont aucune possibilité d'agir sur la cause. Or, force est de constater que la causalité se fait ressentir par mode d'affection. Elle se phénoménalise à travers *l'action par laquelle l'inférieur participe au supérieur*. Cette phénoménalité étant de type matériel, comme une auto-attestation, est incommunicable en elle-même. Cependant, la structure formelle que présente cette double règle est transmissible. Lorsqu'il en prend connaissance, le lecteur est averti d'une part des limites de l'énonciation conceptuelle, et d'autre part, d'une modalité affective par participation.

---

sit in illis ; sed e converso priora et superiora afficiunt inferiora et posteriora et in ipsa descendunt cum suis proprietatibus et ipsa sibi assimilant, utpote causa causatum et agens passum (...) Tertio et ultimo est praenotandum quod opus secundum, similiter et tertium sic dependet a primo opere, scilicet propositionum, quod sine ipso sunt parvae utilitatis, eo quod questionum declarationes et auctoritatum expositiones plerumque fundantur supra aliquam propositionum. » (Maître Eckhart, *Prologue général*, § 8-11, LW I, p. 152-156, trad. et notes de Libera A. (de), Weber E. et Zum Brunn E., *L'œuvre latine de Maître Eckhart*, t. 6, Paris, Cerf, 1984 (désormais OLME 1), p. 48-53).

41. Maître Eckhart, *Commentaire du livre de la Genèse*, § 128, OLME 1, p. 404-405.

42. Brunner F., « Mysticisme et rationalité chez Maître Eckhart », p. 102 ; p. 209.

43. *Ibid.*

Par la troisième règle, le lecteur sait aussi que l'ouvrage tout entier sera « de peu d'utilité » (*parvae utilitatis*) s'il n'observe pas l'ordre de l'*opus tripartitum*. S'il tient compte des trois activités de l'école au XIII<sup>e</sup> siècle : lecture, dispute, prédication (*actibus scholasticis* : *lectio, disputatio, praedicatio*), Eckhart les organise dans un cadre « sans équivalent au Moyen Âge »<sup>44</sup>. Selon Pierre le Chantre, l'étude de la Bible et les questions disputées sont couronnées par la prédication : « c'est après la *lectio* de l'Écriture sainte et après l'examen des points douteux grâce à la *disputatio*, et non auparavant qu'il faut prêcher »<sup>45</sup>. Or, contrairement à l'habitude scolastique, chez Eckhart, la *disputatio* n'arrive pas après la *lectio* mais avant. Elle porte sur la compréhension de l'axiologie propositionnelle. Ainsi en est-il dans les *Questions parisiennes*. Leur rôle consiste à déterminer le rapport entre être et intellect. La *species*, en tant que représentation qui dédouble la chose, comme l'*ens diminutum* de Duns Scot, y est proscrite. Eckhart y défend une modalité intellectuelle interne à l'être-même et non pas face à celui-ci. L'être présente la propriété de *se dévoiler par lui-même*, selon une phénoménalité qui déjoue l'*adequatio rei et intellectus*. C'est pourquoi, il est inutile de vouloir chercher chez Eckhart des ensembles propositionnels privilégiés qui pourraient être érigés en dogmes. Contrairement à la méthode du *Sic et Non*<sup>46</sup>, sa dialectique ne cherche pas à évincer les contradictions apparentes et à arbitrer entre les contradictions réelles, mais à exacerber les tensions entre contradictions jusqu'à l'extrême<sup>47</sup>.

### B. Tropes

Cette phénoménalité non constative est relayée au fil du texte par un réseau de « tropes »<sup>48</sup> : la métaphore, le paradoxe et l'ironie.

44. Aertsen J. A., « La doctrine des transcendants de Maître Eckhart », in : Casteigt J., *Maître Eckhart*, Paris, Cerf, coll. « Les cahiers d'histoire de la philosophie », 2012, p. 21-39, ici, p. 23.

45. Pierre le Chantre, *Verbum abbreviatum*, c. 1, PL, p. 205.

46. Voir Jolivet J., *Arts du langage et théologie chez Abélard*, Paris, Vrin, 1969, coll. « Sic et Non », p. 238-251.

47. Brunner F., « Eckhart ou le goût des positions extrêmes », in : Zum Brunn É. (éd.), *Voici Maître Eckhart*, Grenoble, J. Millon, 1994 (2<sup>e</sup> éd. 2000), p. 209-230, ici, p. 227.

48. « Un trope est (...) une diction que l'on transporte du lieu où elle est propre, dans un lieu où elle n'est pas propre » (Quintilien, *Institution oratoire*, livre IX, chap. I, trad. fr. Nisard M., Paris, 1875, p. 316).

Rappelons, avec Grice et Recanati, que les tropes « ressortissent à la catégorie générale du sous-entendu »<sup>49</sup>. Ils fonctionnent comme des actes illocutoires indirects. Ils sont mis en œuvre pour rappeler au lecteur que le langage ne se réduit pas à la seule logique sémantique, mais qu'il nécessite une implication participative. La métaphore disqualifie le rapport univoque du signe et de l'image. Si elle prend appui sur une représentation possible, ce qu'elle vise est irréprésentable et non thématizable. Avec la métaphore, contrairement à l'analogie, la comparaison ne peut avoir lieu. La métaphore exerce le pouvoir de renvoyer du formel vers le matériel. Lorsqu'il se déploie en parabole, le langage métaphorique est placé en récit. Il place alors le lecteur en possibilité de se comparer lui-même avec l'action mise en scène. Aussi est-il capable de percevoir une expérience similaire à la sienne. Avec le paradoxe, en tant qu'il viole le principe de non-contradiction, l'intellect ne peut se reposer sur aucune proposition qui ferait autorité parmi les autres. Le lecteur est désarçonné de sa modalité logique habituelle (para-doxa). Comme l'ont démontré Werner Beierwaltes ou Émilie Zum Brunn, il n'y a pas lieu de choisir, chez Eckhart, entre des noms de Dieu privilégiés, mais de les garder tous, parce que, précisément, aucun ne convient plus que les autres<sup>50</sup>. Eckhart ne disait-il pas lui-même que Dieu est à la fois « innommable » et « omninomnable »<sup>51</sup>. L'ironie, quant à elle, manifeste, de manière mordante, la discordance entre le signe et son usager. Elle agit donc comme un aiguillon qui vient piquer le lecteur récalcitrant au trope. Sous le couvert d'autorités à la fois chrétiennes et païennes : Ambroise, Bernard, Chrysostome, Aulu-Gelle, ou d'autres comme Sénèque, le poète Stace, Horace et Aristote<sup>52</sup>, Eckhart n'hésite pas à faire usage d'une ironie pour le moins

49. Grice H. P., « Logic and Conversation », *Syntax and Semantics*, 3, 1975, p. 41-58, cité par Recanati Fr., *Les énoncés performatifs. Contribution à la pragmatique*, § 46. Les tropes et leur interprétation, p. 214-218.

50. Voir Beierwaltes W., « *Deus est esse, Esse est Deus* », in : *Platonismus und Idealismus*, Frankfurt am Main, Klostermann, 1972, p. 5-82, trad. fr. Courtine J.-F. & Co. in : *Platonisme et Idéalisme*, Paris, Vrin, 2000, p. 11-87 ; Zum Brunn E., « Dieu n'est pas être », dans : *Maître Eckhart à Paris. Une critique médiévale de l'ontothéologie*, Paris, PUF, 1984, p. 84-108.

51. Maître Eckhart, *Commentaire du livre de la Genèse*, § 299, LW I, p. 434-435 ; *Commentaire du livre de l'Exode*, § 35, LW II, p. 42. Voir Lossky V., *Théologie négative et connaissance de Dieu chez Maître Eckhart*, Chapitre I : *Nomen innomabile*, p. 13-40 ; Chapitre II : *Nomen omninomabile*, p. 41-96.

52. Voir Maître Eckhart, *Commentaire du livre de la Genèse*, § 278-285, LW I, p. 415-420, trad. OLME I, p. 608-617.

corrosive. Porter le « manteau de philosophes » (*pallio*) ou siéger sur la « cathèdre » (*cathedra*) n'est pas le gage d'une science authentique. Celui qui enseigne doit commencer par bien vivre : *quia prius est bene vivere, secundum autem bene docere*<sup>53</sup>. Il est monstrueux d'associer « le langage d'une colombe et l'esprit d'un chien » ; « l'éloquence de la langue avec l'oisiveté des mains, l'abondance des paroles et le néant des fruits »<sup>54</sup>. Quoi de plus détestable que « les hommes paresseux à l'action et plein de sagesse dans leurs avis »<sup>55</sup>. Finalement, quels qu'ils soient, les tropes provoquent un acte perlocutoire : la percée (*Durchbruch*).

\* \*  
\*

Que conclure de ce petit parcours ? Le langage recèle des possibilités étonnantes. Même l'ordre éthique, dont Wittgenstein affirme qu'il ne se laisse pas énoncer parce qu'il est transcendantal (*Tractatus*, 6.421), arrive pourtant à se montrer. Le mystique, en tant qu'éthique, est montrable, non à titre descriptif, mais à titre de conditions de possibilité d'action. Autrement dit, le mystique peut apparaître dans le langage justement en tant qu'il est transcendantal. Maître Eckhart est original au sens où il a perçu combien l'expérience singulière de chaque étant, en raison de son homologie structurelle avec tout autre étant, pouvait être communiquée sur un mode commun et universel audible à tous. Aussi, bien que Martin Heidegger s'approche on ne peut plus près de la spécificité de *la mystique médiévale*, il n'a pas réussi à voir comment Maître Eckhart dépasse l'opposition entre scolastique et expérience du vécu, en respectant à la fois la finitude de langage et la finitude de la vie hylétique. Or, ce double respect est fondamental si nous voulons pouvoir développer une *théologie* digne de *scientificité*. En fin de compte, la théologie doit permettre de faire ce qu'elle dit. Spéculative, elle doit l'être mais à condition que sa « métaphysique (soit) portée par une *praxis* expérientielle »<sup>56</sup>. En étant pratique, elle ne s'affadit pas. C'est tout le contraire, car elle ne peut prétendre au titre de science qu'à cette seule condition : « Est vrai ce que nous pouvons effectivement

53. Jean Chrysostome, *Opus imperfectum in Matthei evangelium*, hom. 10, PG 56, 684s.

54. Bernard, *De consideratione*, II, VI, 14, Rome III, p. 422.

55. Aulu-Gelle, *Nuits attiques*, XIII, c. 8, trad. fr. Nisard M., p. 635.

56. Depraz N., *Le corps glorieux. Phénoménologie pratique de la Philocalie, des Pères du Désert et des Pères de l'Église*, Leuven, Peeters, 2008, p. 268.

expérimenter par nous-mêmes »<sup>57</sup>. Parce que celui qui parle est toujours déjà au sein de l'être donné, il ne peut aucunement prendre une position de *surplomb* par rapport à ce qu'il dit, et faire comme s'il se situait du point de vue de Dieu. L'*entrelacs* de la structure et de l'expérience devient la condition *sine qua non* pour un discours sur Dieu (*theo-logos*) ajusté à la Parole de Dieu (*theo-logos*).

---

57. *Ibid.*, p. 269.

