



HAL
open science

De l'école à la taverne

Yves Meessen

► **To cite this version:**

Yves Meessen. De l'école à la taverne. Julien Abed; Yves Meessen. La métaphore médiévale comme exercice spirituel, Editions de l'Université de Lorraine, pp.113-120, 2024, Cultures et civilisations. Série: Littératures et spiritualités, 978-2-38451-040-5. hal-04505585

HAL Id: hal-04505585

<https://hal.univ-lorraine.fr/hal-04505585v1>

Submitted on 15 Mar 2024

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.



Distributed under a Creative Commons Attribution - NonCommercial - NoDerivatives 4.0 International License

De l'école à la taverne : l'*analogia entis* métaphorisée chez Maître Eckhart

Yves MEESSEN

Université de Lorraine, « Écritures », F-57000 Metz, France
yves.meessen@univ-lorraine.fr

Dès la seconde moitié du 13^e siècle, les théologiens ont pris conscience de la nécessité de surmonter un problème inhérent au statut herméneutique de la science qu'ils voulaient promouvoir : « la théologie est une science, mais le texte sur lequel elle se fonde n'est pas un texte "scientifique" »¹. Le langage poétique de la Bible leur apparaît comme un palier pour arriver au langage conceptuel de la *scientia sacra*. Dans cette perspective, la *metaphora*, qui appartient au langage des poètes, a pour fonction de déclencher le travail herméneutique. Telle est la manière d'appréhender la métaphore chez Thomas d'Aquin. C'est pourquoi, au début de la *Somme théologique*, ce dernier n'hésite pas à distinguer deux usages de la métaphore : l'un, *poétique*, qui consiste à se représenter des images agréables, l'autre, *théologique*, qui consiste à viser les réalités intelligibles à partir des sensibles². Cette vision des choses est adossée à la distinction dionysienne entre les « savants » et les « ignorants ». Tandis que les images poétiques conviennent à ceux-ci, en raison de la faiblesse de leur esprit, l'Aquinatense réserve une voie intellectuelle aux esprits qui ont la force de s'abstraire hors des images corporelles. Cette perspective élitiste n'était pas partagée par tous. Maître Eckhart, pour sa part, a toujours refusé l'alternative entre une « théologie forte », de type strictement scientifique, et une « théologie faible », réservée aux pieux illettrés³. C'est d'ailleurs ce refus qui lui a valu la condamnation d'une série de ses propositions par le pape Jean XXII dans la Bulle *In agro dominico* : « il a exposé sa doctrine principalement dans ses prédications devant de vulgaires crédules »⁴.

-
1. DAHAN Gilbert, « Saint Thomas d'Aquin et la métaphore. Rhétorique et herméneutique », *Medioevo*, XVIII, 1992, p. 85-117 repris dans *Lire la Bible au Moyen Âge. Essais d'herméneutique médiévale*, Genève, Droz, p. 249-282, ici, p. 279.
 2. THOMAS D'AQUIN, *Summa theologiae*, Ia, q. 9.
 3. DE LIBERA Alain, « L'Un ou la Trinité ? », *Revue des sciences religieuses*, 70/1 (1996), p. 32-33.
 4. MAÎTRE ECKHART, Bulle de Jean XXII : *In agro dominico*, du 27 mars 1329, dans *Traité et sermons*, trad. et présentation par A. de Libera, Paris, GF Flammarion, 1993, p. 407-415, ici, p. 408.

En effet, Maître Eckhart n'a pas proposé une autre théologie dans ses sermons que dans ses leçons. Il l'a seulement modalisée autrement. L'unité de sa pensée se manifeste dans un discours programmatique reliant ces deux styles rhétoriques : *Sermons et leçons sur l'Écclésiastique*. Selon Kurt Flash, ces textes auraient été rédigés et prononcés « probablement entre 1302 et 1305 », soit juste après le premier magistère parisien d'Eckhart⁵. Cette datation est importante, car ce discours serait contemporain du projet de rédaction de l'*opus tripartitum*, la grande œuvre triadique du Thuringien⁶. La métaphorisation du langage théologique indéniable qui s'y déploie, comme nous allons le constater, remet complètement en question les hypothèses selon lesquelles, après une période centrée sur le langage ontologique, il y aurait eu un « tournant parabolique » dans la pensée de Maître Eckhart⁷. Il y a lieu de nuancer très fortement cet éventuel tournant, car on assiste d'emblée chez lui à une présentation métaphorique de l'analogie de l'être conforme à la première proposition de l'*opus tripartitum* : *esse est deus*⁸. Cette présence initiale du langage métaphorique permettra un déploiement en langage parabolique, plaçant les métaphores en réseau dans un récit⁹. La thèse que je soutiens est donc

-
5. FLASCH Kurt, *Maître Eckhart*, Paris, Vrin, 2011, p. 127.
 6. Voir BRUNNER Fernand, « La structure de l'*Opus propositionum* de Maître Eckhart », dans BRUNSCHWIG Jacques, IMBERT Claude, ROGER Alain (éds), *Histoire et structure. Études réunies à la mémoire de Victor Goldschmidt*, Paris, Vrin, 1985, p. 241-249, repris dans Id., *Études sur Maître Eckhart*, Préface de D. Schulthess, Paris, Hermann, 2012, p. 139-153 ; MEESSEN Yves, « Œuvre tripartite (Opus tripartitum) », dans VANNIER Marie-Anne, EULER Walter, REINHARDT Klaus, SCHWAETZER Harald (éds), *Encyclopédie des mystiques rhénans d'Eckhart à Nicolas de Cues et leur réception*, Paris, Cerf, 2011, p. 884-891.
 7. Selon Loris Sturlese, Maître Eckhart aurait vécu un tournant décisif lors de son transfert à Strasbourg en abandonnant l'*opus tripartitum* pour se concentrer sur le projet d'une théorie parabolique. Voir STURLESE Loris, « Meister Eckhart in der Bibliotheca Amploniana. Neues zur Datierung des Opus Tripartitum », dans SPEER Andreas (éd), *Die Bibliotheca Amploniana : Ihre Bedeutung im Spannungsfeld von Aristotelismus, Nominalismus und Humanismus*, Berlin, collection « Miscellanea Mediaevalia », Bd. 23, 1995, p. 434-446. Dans le même sens, voir SCHWARTZ Yossef, « Maître Eckhart et Moïse Maïmonide. Du rationalisme judéo-arabe à la théologie vernaculaire chrétienne », dans CASTEIGT Julie (éd), *Maître Eckhart*, Paris, Cerf, collection « Les cahiers d'histoire de la philosophie », 2012, p. 229-255, spécialement, p. 236. Pour Niklaus Largier, peut-être vaut-il mieux parler de « tournant herméneutique » au sens où Eckhart se serait appliqué à expliciter la méthode parabolique déjà mise en œuvre lors de ses séjours parisiens. Voir LARGIER Nicolas, « Figura locutio : Philosophie Hermeneutik bei Eckhart von Hochheim und Heinrich Seuse », dans JACOBI Klaus (éd), *Meister Eckhart : Lebensstationen-Redesituationen*, Berlin, De Gruyter, 1997, p. 328-332. Voir aussi MCGINN Bernard, *The Mystical Thought of Meister Eckhart, The man from whom God hid nothing*, New York, Crossroad Publishing Company, 2001, p. 12, trad. fr. M. Triomphe, *Maître Eckhart : L'homme à qui Dieu ne cachait rien*, Paris, Cerf, 2017, p. 39.
 8. Voir MANSTETTEN Reiner, *Esse est Deus. Meister Eckharts christologische Versöhnung von Philosophie und Religion und ihre Ursprünge in der Tradition des Abendlandes*, Freiburg-München, Alber, 1993.
 9. Par exemple, l'interprétation parabolique de la connaissance et de l'amour dans le Commentaire de l'Évangile selon s. Jean, LW III, 86, 10-16, OLME 6, p. 199-201. Voir mon article : « *Cognitio et*

la suivante : le Thuringien n'a pas quitté le langage conceptuel pour le langage métaphorique, mais il a élaboré un langage théologique dans lequel la métaphore modifie la manière d'appréhender le concept.

Maître Eckhart ne se limite pas à passer de l'école à la chaire de vérité. Il va plus loin. Il n'hésite pas à choisir la taverne comme le lieu d'un apprentissage scolaire. Étonnamment, l'introduction dans cet endroit peu recommandable pour l'écolier se fait via la doctrine de l'analogie. Plusieurs prédécesseurs et contemporains scolastiques avaient choisi le *circulus vini* pour exemplifier le rapport du signe à la chose¹⁰. Eckhart s'en sert également pour redoubler le rapport du sain et de l'urine que l'on retrouve chez Thomas d'Aquin. Selon ce dernier, il s'agissait de construire un schème proportionnel sur base de deux rapports parallèles. Le même mot « sain » sert à définir le rapport urine-sain (signe) et le rapport remède-sain (causalité)¹¹. Dans ce schéma quadripartite, le signe et la causalité sont donc articulés sur un plan conceptuel. C'est le regard de l'esprit (*modus intelligendi*) qui tente d'embrasser les deux autres modes : celui du signe (*modus significandi*) et celui de la chose (*modus essendi*). Or, précisément, pour Eckhart, il s'agit là d'une erreur, car le mode d'appréhension du signe et celui de la causalité ne peuvent se mélanger¹². L'un est celui du langage, l'autre celui de l'expérience. Selon la règle qu'il prescrit dans le prologue général de son œuvre latine, le causé n'atteint la chose que par participation à la cause. Il en est affecté comme le patient par l'agent. Cela veut dire que la modalité d'appréhension des choses n'est pas conceptualisée à partir des signes. Eckhart propose de revenir à la vie ordinaire. Lorsque, au détour d'une ruelle, les yeux

amor. Interpretation im Gleichnis: Eckharts Auslegung von Johannes 20, 3-8 », dans SCHAEZTER Harald, VANNIER Marie-Anne (éds), *Zum Intellektverständnis von Meister Eckhart und Nikolaus von Kues*, Munster, Aschendorff Verlag, 2012, p. 81-92.

10. ROGER BACON, *De signis*, éd. Pinborg, *Traditio*, XXIV, New-York, 1978, § 7, p. 83 ; GAUTHIER BURLEIGH, *In Perihermeneias, cap. de nomine*, ad. 16 a 28 (texte dans J. Pinborg, *De Logik der Modistae*, *Studia Mediewistyczne* 16, 1975, p. 60, note 83) ; GUILLAUME D'OCKHAM, *Summa logicae*, éd. Boehner, G. Gal et S. Brown, St. Bonaventure, New-York, 1974, c. 1, p. 8-9 ; DUNS SCOT, *Questiones subtilissimae super libros Metaphysicorum Aristotelis*, lib. VI, q. 3, n° 344 ; PSEUDO-ROBERT KILWARDBY, *Commentaire au Priscianus Maior*, éd. J. Pinborg et alii, Cahiers de l'Institut du Moyen Âge grec et latin, Copenhague, 1975, p. 56. Ces références sont citées par DE LIBERA Alain, « L'analogie selon Maître Eckhart », dans : *École pratique des hautes études*, Section des sciences religieuses. Annuaire. Tome 87, 1978-1979, p. 381-383.
11. THOMAS D'AQUIN, *Summa theologiae*, Ia, q. 13, a. 5. Voir DE LIBERA Alain, *La philosophie médiévale*, Paris, PUF/Quadrige, 2014, « L'analogie de l'être », p. 408-411.
12. Sur ce point — et cela n'a pas vraiment été montré jusqu'à présent —, Eckhart est grandement influencé par la démarche d'Alain de Lille. Pour ce dernier, c'est la causalité qui régit l'usage du signe et non l'inverse. Selon l'analyse des *Règles* par Pedro Calixto, Dieu « ne fait pas l'objet d'une définition quidditative », mais c'est « la relation cause-effet qui donne sa solidité à l'acte de référer dans le discours théologique » (CALIXTO Pedro, « La sémantique propositionnelle *in divinis* chez Alain de Lille », *Revue des sciences philosophiques et théologiques* 2007/1 [Tome 91], p. 23-37, ici, p. 35).

d'un passant tombent soudain sur l'enseigne d'une taverne (*circulus vini*), il ne lui vient pas à l'idée d'y chercher une comparaison avec le vin. S'il a soif, il entre dans la taverne et commande un pichet. Et le voilà qui peut savourer la chose (*vinus*) désignée par l'enseigne (*circulus*). La savourer, c'est la connaître. Ainsi le signe a été efficace pour connaître la chose sans qu'il ne soit nécessaire d'opérer un lien cognitif entre l'un et l'autre. Pour Eckhart, le rôle de l'analogie consiste à considérer la même chose sous différents modes : « les analogues ne se distinguent pas selon les choses, ni n'ont plus selon les différences des choses, mais "selon les modes" (*per modos*) d'une seule et même chose prise absolument »¹³. Par conséquent, la voie analogique offre la possibilité de passer du mode du signe (*modus significandi*) à celui de la chose (*modus essendi*) de manière *déictique*. Le problème n'est pas résolu par une voie moyenne entre l'univocité et l'équivocité, mais par leur abandon. Le signe n'est pas *attribué* à la chose, il la *désigne*. D'où l'erreur soulignée par Eckhart :

Il faut remarquer aussi qu'il y a de nos jours encore des gens qui sont dans l'erreur, parce qu'ils comprennent mal cette nature de l'analogie et la rejettent. Quant à nous, qui comprenons l'analogie selon la vérité, comme il ressort du premier *Livre des propositions*, nous dirons que c'est pour signifier cette vérité de l'analogie de toutes choses à Dieu, qu'il a été dit excellemment : *Ceux qui me mangent ont encore faim*. Ils mangent parce qu'ils sont ; ils ont faim, parce qu'ils sont par un autre.¹⁴

En présentant cette métaphore de la faim (ou de la soif) de Dieu, Eckhart modifie radicalement l'usage de l'analogie tel qu'on le trouve chez l'Aquinat. Tandis que ce dernier isolait le langage métaphorique et le langage des transcendants (étant, vrai, bon, un)¹⁵, Eckhart ne se contente pas de les rapprocher, il les modifie l'un par l'autre. Si l'être est proposé à manger, il est transféré vers un usage impropre. L'ontologie en est métaphorisée. Par conséquent, Eckhart lève la

13. MAÎTRE ECKHART, *Sermones et Lectiones super Ecclesiastici*, § 52, LW II, p. 280, trad. Brunner, p. 51.

14. « Notandum etiam quod hanc naturam analogiae quidam male intelligentes et improbant erraverunt usque hodie. Nos autem secundum veritatem analogiae intelligendo, sicut ex primo Libro propositionum declaratur, dicamus quod ad significandum hanc veritatem analogiae rerum omnium ad ipsum deum dictum est optime : *qui edunt me, adhuc esuriunt*. Edunt, quia sunt, esuriunt, quia ab alio sunt. » (MAÎTRE ECKHART, *Sermones et Lectiones super Ecclesiastici*, § 53, LW II, p. 282, trad. Brunner, p. 52).

15. « Ainsi, à l'époque de l'analogie de proportionnalité, l'attribution analogique n'est pas seulement opposée à l'attribution univoque, c'est-à-dire générique ; elle introduit en outre deux coupures à l'intérieur du champ analogique : du côté du rapport de proportion, pour autant que celui-ci préserve encore quelque chose de commun qui pourrait précéder et envelopper Dieu et les créatures ; du côté du symbolisme qui importe quelque chose du signifié principal dans le nom attribué à Dieu. Tel est l'ascétisme de la dénomination qui requiert l'exclusion de la poésie. » (RICŒUR Paul, « La métaphore et "l'analogia entis" : l'onto-théologie », p. 344-356, dans : *Id., La métaphore vive*, Paris, Seuil, 1975, ici, p. 353-354).

sentence d'exclusion de la poésie hors du champ théologique. Il s'agit d'un trope qui modifie le *modus intelligendi*. L'être n'est pas intelligé comme une essence à définir, mais par une présence immédiate *analogue* à celle que confère la faim ou la manducation. Cela veut dire que *l'analogie est transférée* d'une chose vers un acte vécu. La métaphore produit une modification de l'usage de la *deixis*. Ce qui est mis sous les yeux, ce n'est pas un verre de vin devant soi, mais l'acte de le boire. Cet acte est lui-même perceptible. Cependant, cette perception n'est pas réductible au regard de la chose extérieure à soi. Pour Eckhart, l'étant perçoit immédiatement l'être parce qu'il en vit, mais aussi parce qu'il en vit selon une modalité qui ne le comble pas à satiété : « *Ceux qui me mangent ont encore faim*. Ils mangent parce qu'ils sont ; ils ont faim, parce qu'ils sont par un autre. »

La métaphore filée par Eckhart est une véritable pédagogie de la taverne. Jusque-là, nous en sommes toujours à scruter des nourritures terrestres, même si nous sommes passés de leur perception extérieure à leur ingestion et à leur digestion. Retrouvons donc notre passant en train de siroter son vin. Eckhart insiste sur la saveur que les choses peuvent avoir « pour nous » en convoquant le sens du « goût ». Ce dernier n'est perceptible qu'à la mesure de notre faim : « C'est pourquoi plus la faim et la soif décroissent, plus décroissent aussi en tout la saveur et le plaisir qu'on trouve à manger et à boire » (§ 55, LW II, p. 283). Celui qui mange sans désir trouve toute chose insipide. Il faut donc aiguiser son désir. Puisque nous sommes entrés dans la taverne avec Eckhart, nous pouvons observer avec lui que les buveurs, « pour aiguiser leur soif, mangent des choses salées ». Il en est ainsi, car le désir de boire s'amenuise au fur et à mesure que le sujet est plus imbibé :

Dans le cas de la boisson corporelle, donc, c'est au début surtout qu'il est agréable de boire, qu'on boit avec le plus d'avidité et le plus de plaisir, parce que c'est en premier lieu et au début de la consommation que la boisson écarte davantage de la soif contraire et pénible. Mais la gorgée suivante n'écarte plus d'une soif aussi grande et de la soif totale, ni de la soif purement et simplement, mais d'une soif plus petite, moins contraire et moins accablante, et ainsi de suite jusqu'à l'extinction de la soif...¹⁶

Or Eckhart détourne alors le regard de ces « bois-sans-soif » vers les assoiffés d'un autre type de boisson. Alors que l'assimilation des choses corporelles finit par provoquer le dégoût et la saturation, il est un autre type de nourriture qui n'atténue pas le plaisir jusqu'à le faire disparaître. En effet, la manducation des

16. « In bibitione igitur corporali in principio maxime sapit bibere, avidius bibitur et dulcius, quia ipse potus primo et in sui principio quo sumitur facit plus distare a siti contraria et molesta. Sequens autem bibitio iam non facit distare a tanta et tota siti nec a siti simpliciter, sed a minori iam siti et <LW2:285> minus contraria et minus gravante, et sic semper deinceps, quousque sitis exstinguatur; ... » (MAÎTRE ECKHART, *Sermones et Lectiones super Ecclesiastici*, § 56, LW II, p. 284-285, trad. Brunner, p. 54).

choses divines augmente le désir et leur saveur ne cesse de croître. Ici, « manger et avoir faim vont du même pas » :

Ainsi donc, dans les choses corporelles, manger engendre finalement le dégoût ; au contraire, dans les choses divines comme telles, manger engendre la faim, et plus grande et pure est la nourriture, plus grande et pure est la faim : manger et avoir faim vont du même pas.¹⁷

Que « manger » et « avoir faim », ou « boire » et « avoir soif », ne s'opposent pas, s'explique parce que la nourriture qui est ici visée n'est plus une chose à posséder, mais l'amour lui-même. Tandis que les choses matérielles sont *soit* désirées *soit* possédées (mais non les deux en même temps), l'amour est simultanément désir et don. Le *desiderium* et la *caritas*, l'*éros* et l'*agapè*, sont une seule et même réalité. Et Eckhart de citer un extrait de la *Lettre sur la charité* de Bernard dont la pointe est : « aimer l'amour fait cercle » (*amare autem amorem circum facit*) (§ 59, LW II, p. 287). Le désir relance le don, et le don, le désir. Plus encore qu'une alternance, il faut plutôt voir que le désir se vit à même le don. Voilà pourquoi la métaphore de la course vient illustrer cette citation de Bernard. Celui qui court pour courir, et non pour autre chose que la course, s'enivre de sa course même.

Enfin, si Maître Eckhart s'est permis d'introduire ses élèves dans la taverne, ce n'est certes pas pour qu'ils y restent en y trouvant leur plaisir. Au contraire, poussant à bout la description de la consommation, l'écolâtre leur fait voir que tout appétit est motivé par un désir de satiété qui ne trouve à s'assouvir que dans une attitude qui renverse complètement ce à quoi on aurait pu s'attendre : le don total, car lui seul peut égaler le désir tapi au cœur de l'homme. Ce faisant, Eckhart ne leur donne pas seulement une leçon de vie (*Lebemeister*), mais aussi une leçon d'école (*Lesemeister*). Il montre à ces élèves que le signe peut indiquer la chose sans qu'il ne soit nécessaire de conceptualiser le passage d'une à l'autre. Or, c'est précisément la métaphore qui permet ce transfert sans concept et qui, ainsi, détrône la prétention analogique de représentation par similitude. De similitude, il n'y a pas. Nul besoin de tenter de se glisser entre l'univocité et l'équivocité, car la présence de la chose goûtée et savourée rend obsolète tout besoin de la nommer. Cela ne veut pas dire que la théologie a été remplacée par de la poésie, mais bien que la théologie s'est fondée dans une autre scientificité. Prenant acte de l'impossibilité de construire un discours commun à Dieu et aux créatures, Eckhart propose à ces lecteurs de participer à la causalité afin de connaître la chose où elle se dit elle-même. L'analogie a pour vocation d'énoncer les conditions de possibilité de la participation, mais non de s'y substituer. De la sorte, il n'est plus

17. « Sic ergo in corporalibus edere tandem facit fastidire ; in divinis autem ut sic edere facit esurire, et quanto plus et purius edunt, tanto plus et purius esuriunt, et currit pari passu edere esurire. » (MAÎTRE ECKHART, *Sermones et Lectiones super Ecclesiastici*, § 57, LW II, p. 286, trad. Brunner, p. 55).

possible de penser le langage sans l'expérience ni l'expérience sans le langage. Or, c'est précisément la métaphore qui opère le trope de l'un à l'autre.

Grâce à cette petite étude eckhartienne, j'ai voulu nuancer fortement les investigations d'Umberto Eco concernant l'appréhension de la métaphore médiévale. À prendre en compte Maître Eckhart, il n'est pas exact d'affirmer que le Moyen Âge ne réserve à la métaphore qu'une simple fonction ornementale et qu'il ne lui reconnaît pas de fonction cognitive¹⁸. Nous avons vu que, chez Eckhart, l'usage de la métaphore n'est nullement ornemental, mais réalise un véritable transfert de l'analogie. Ce que la métaphore « met sous les yeux »¹⁹ du lecteur n'est pas une pâle similitude de la chose qu'il y aurait à penser, mais une autre possibilité de se rapporter *analogiquement* à Dieu. Il en va ainsi, car Eckhart s'inscrit autrement dans le triangle des *signes*, des *concepts* et des *choses* que bon nombre de ses contemporains²⁰. Contrairement à Ockham, il ne peut envisager que l'intention première soit réduite à un « nom mental, destiné à *supposer pour* son signifié »²¹. Faire comme si l'intention seconde était une intention première redoublée, un signe du signe, revient finalement à « exiler du discours sa vérification dernière », comme l'affirme Michel de Certeau dans *La Fable mystique*²². C'est d'emblée ignorer que pour Aristote « les sons émis par la voix sont des symboles (*sumbola*) des états de l'âme (*ta pathêmata tês*

-
18. Voir Eco Umberto, « De la métaphore à l'*analogia entis* », Communication au séminaire *Scuola Superiore di Studi Umanistici*, Université de Bologne, mars 2001, publié dans Id., *Dall'albero al labirinto*, Milan, Bompiani, 2003, trad. fr. H. Sauvage, *De l'arbre au labyrinthe, études historiques sur le signe et l'interprétation*, Paris, Grasset, 2010, p. 143-198 : « Pourquoi le Moyen Âge ne réserve-t-il à la métaphore qu'une simple fonction ornementale et pourquoi ne lui reconnaît-il pas de fonction cognitive, du moins sur le plan théorique ? La réponse est double : (i) pour le Moyen Âge, celui qui, en parlant par métaphores "réelles" (in rebus), nous enseigne quelque chose, c'est Dieu, et il ne reste plus à l'homme qu'à découvrir la langue métaphorique de la création ; (ii) si l'homme parle de Dieu, alors aucune métaphore n'est efficace, tout comme le langage littéral, celle-ci ne parvient pas à rendre compte de sa nature insondable. » (*ibid.*, p. 155).
19. « Les métaphores "mettent la chose sous les yeux" (*to poiên to pragma pro ommaton*). Ce "mettre les choses sous les yeux" revient plusieurs fois dans le texte, et Aristote insiste, avec conviction : la métaphore n'est pas seulement un transfert, mais un transfert qui est une évidence immédiate — évidemment inhabituelle, inattendue, grâce à laquelle on voit des choses tandis qu'elles agissent (1410b 34) ou sont signifiées en acte » (Eco Umberto, *De l'arbre au labyrinthe*, p. 87).
20. Voir PANACCIO Claude, *Les Mots, les Concepts et les Choses. La sémantique d'Occam et le nominalisme d'aujourd'hui* (« Analytiques », 3), Montréal-Paris, Bellarmin-Vrin, 1991 ; DE LIBERA Alain, *La querelle des universaux. De Platon à la fin du Moyen Âge*, Paris, Seuil, 1996, rééd. 2014 ; BOULNOIS Olivier, *Être et représentation : une généalogie de la métaphysique moderne à l'époque de Duns Scot, XIII^e-XIV^e siècle*, Paris, PUF, collection « Epiméthée », 1999.
21. GUILLAUME D'OCKHAM, *Somme de logique*, I, chap. 12, trad., p. 44-45.
22. DE CERTEAU Michel, *La fable mystique, I, XVI^e-XVII^e siècle*, Paris, Gallimard, collection « Tel », 1982, p. 48.

psychês) »²³. Contrairement au signe, dont l'usage est conventionnel, le symbole est naturellement lié à ce à quoi il renvoie. C'est toute la problématique des médiévaux, à la suite de Platon, de renvoyer dos à dos les partisans de la thèse naturaliste (*Cratyle*) et la thèse conventionnaliste (*Hermogène*) en montrant la nécessité de maintenir ensemble le langage et l'expérience²⁴. Vouloir tout réduire à la convention du nom sans que l'intention soit liée à une réalité qui la remplit conduit à une rupture épistémologique. Le rasoir d'Ockham oblitère complètement cette intentionnalité singulière qui se fait à travers l'affect en deçà de sa reprise conceptuelle. Sous prétexte d'écarter toute singularité psychologique, c'est le bon usage de la *psychè* qui part à la trappe. L'intellect est capable de participer intuitivement à la cause dont il est l'effet, et ce d'une manière insécable, car la chose est présente dans l'intentionnalité même et ne peut s'en détacher²⁵. Cette participation est antéprédicative. Le discours ne peut en rendre compte que de manière indirecte. Voilà pourquoi, comme Maître Eckhart l'a bien vu, il est un usage scientifique de la métaphore.

23. ARISTOTE, *De interpretatione*, I, 16a2-3.

24. Platon, *Cratyle*, 383a-392e, dans *Œuvres complètes*, trad. L. Brisson, C. Dalimier, Flammarion, 2008.

25. Voir ARISTOTE, *Seconds analytiques*, livre 2, chap. 19, 99b - 100b.