

UNIVERSITÉ PARIS IV — SORBONNE
ÉCOLE DOCTORALE V : CONCEPTS ET LANGAGES
UNIVERSITATEA BABEȘ-BOLYAI, CLUJ-NAPOCA



T H È S E

pour obtenir le grade de

DOCTEUR DE L'UNIVERSITÉ PARIS IV

Discipline : Histoire de la Philosophie

présentée et soutenue publiquement par Daniel-Sorin FĂRCAȘ

le 24 janvier 2008

LE TRANSCENDANTAL ET LE DISCOURS THÉOLOGIQUE

Métaphysique et analogie chez Albert le Grand et Maître Eckhart

**Directeurs de thèse : Monsieur le Professeur Jean-François COURTINE
Monsieur le Professeur Andrei MARGA**

JURY :

**M. Jean-François COURTINE, Professeur à l'Université Paris IV – Sorbonne
M. Olivier BOULNOIS, Professeur à l'École Pratique des Hautes Etudes
M. Andrei MARGA, Professeur à l'Université Babeș-Bolyai, Cluj-Napoca
M. Vasile MUSCA, Professeur à l'Université Babeș-Bolyai, Cluj-Napoca**

Position de thèse :

La métaphysique d'Albert le Grand (1206/1207-1280) inaugure un épisode de la philosophie médiévale tout à fait particulier par son contexte et par sa portée pour le destin de la métaphysique. L'importance du Docteur universel consiste dans le fait d'avoir réintégré l'aristotélisme à la théologie chrétienne du XIII^e siècle, c'est-à-dire à une époque où le corpus aristotélicien était en train d'être récupéré par la philosophie occidentale grâce aux traductions de la *Logica nova*, de la traduction d'Henri Aristippe, des traductions de Guillaume de Moerbeke. Il s'agit d'autre part de la traduction des commentaires aristotéliciens d'Averroès financée par l'empereur Frédéric II de Hohenstaufen, mais surtout de la traduction de l'opuscule assez étrange comme identité et comme destin, *Liber de causis* (attribué très souvent à Aristote jusqu'en 1268, mais qui est plutôt une paraphrase de l'*Elementatio theologica* de Proclus). Par conséquent, l'identité doctrinaire d'Albert le Grand est double, aristotélicienne et (néo)platonicienne à la fois, le filon néoplatonicien se cachant sous l'aristotélisme déclaré du Docteur universel. Sans doute son identité néoplatonicienne se rapporte-t-elle à de divers écrits, comme le *Livre des causes*, comme l'œuvre d'Augustin et comme les traités du Pseudo-Denys l'Aréopagite.

Cette double appartenance doctrinaire d'Albert le Grand nourrit les deux lignes de développement ultérieures dans la philosophie et la théologie subséquentes (plus précisément à la fin du XIII^e siècle et au début du XIV^e siècle).

– D'une part, l'aristotélisme albertien a été repris et affiné dans l'œuvre de Thomas d'Aquin, qui est le premier à contester l'identité aristotélicienne du *Livre des causes* et qui est opposé par la plupart des exégètes à l'esprit d'Augustin.

– D'autre part, la Mystique Rhénane (avec son exposant remarquable dans la personnalité de Maître Eckhart) représente l'autre développement théorique, qui se nourrit du sol fertile de la métaphysique albertienne. Cette fois-ci, les écrits privilégiés sont ceux d'Augustin, du Pseudo-Denys, de même que le *Livre des causes*. La mystique de Maître Eckhart reprend les aspects principaux du néoplatonisme albertien.

La thèse est focalisée sur la situation de la métaphysique albertienne, avec une attention spéciale sur le problème de la participation, de l'analogie et de la nomination de Dieu chez le Docteur universel et sur le développement des potentialités mystiques de cette métaphysique dans la pensée de Maître Eckhart.

Par conséquent, la recherche comprend deux grandes sections différentes dédiées à ces deux sujets :

– La première section porte sur Albert le Grand, en présentant le vocabulaire de la participation dans les diverses occurrences, le cadre conceptuel et le commentaire albertien du *De divinis nominibus* du Pseudo-Denys l'Aréopagite.

– La deuxième section traite de la mystique de Maître Eckhart, avec une attention particulière sur son discours symbolique (à savoir sur sa théologie symbolique), sur le statut de l'image dans les divers sens de ce concept (*bilde, imago, phantasma* etc.), mais également sur le problème de la double (et contradictoire) définition de Dieu (*esse est deus* et *deus est intelligere*) et sur la théologie des négations.

Les annexes – la bibliographie structurée, une chronologie dédiée aux événements culturels importants du XIII^e siècle et du XIV^e siècle, l'index des noms – s'ajoute au développement des deux sections.

De cette façon, la thèse se propose de surprendre la filiation de la Mystique Rhénane (avec référence à Maître Eckhart) et de retracer ses relations avec la métaphysique d'Albert le Grand.

Première section. Albert le Grand

Développée en trois grands chapitres, la section traite des concepts fondamentaux de l'œuvre d'Albert le Grand, avec référence à ses textes fondamentaux.

La section est construite autour du problème de la connaissance philosophique (comme sommet de la connaissance humaine), de celui de la légitimité de la théologie et, en fin de compte, de la science de Dieu (*scientia dei*). Ces fines distinctions opérées par le Docteur universel sont systématisées selon les deux syntagmes qui définissent la science propre à l'homme (à savoir « la méthode résolutoire »/*modus resolutorius*) et la science propre à Dieu (« la méthode de composition »/*modus compositivus*). La méthode résolutoire (*modus resolutorius*) consiste dans une démarche ascendante (dans la remontée cognitive à partir des effets vers les principes des choses), tandis que la méthode de composition (*modus compositivus*) correspond à la voie descendante, qui procède des principes (ou des causes) vers les effets.

Les deux méthodes définitoires pour les deux sciences seront fondamentales pour la compréhension de l'évolution de la conception de la connaissance humaine et de la science de Dieu dans la scolastique (Albert le Grand, mais aussi de Thomas d'Aquin, qui reste dans le cadre d'un discours dogmatique, de théologie naturelle) et dans la mystique de Maître Eckhart.

Notons cependant que, pour les auteurs en question (peu importe s'ils sont des dogmaticiens scolastiques, comme Albert le Grand, ou des mystiques, comme Eckhart), la méthode de composition (*modus compositivus*), qui définit la *scientia divina*, n'est pas étrangère à certains aspects de la science de l'homme. Par exemple, l'argumentation (le syllogisme) procède des principes (les prémisses) vers la conclusion (direction descendante), tandis que la méthode expérimentale, par exemple, emprunte la direction inverse (ascendante). Cependant, en général, dans la plupart des contextes qui nous intéressent, la méthode de composition définit la « descente » créatrice (les processions divines), tandis que la méthode résolutoire définit ascension cognitive de l'homme vers les principes, en prenant comme point de départ la création (les effets de Dieu).

Le I^{er} chapitre. La compréhension adéquate de la méthode de composition (*modus compositivus*) chez Albert exige l'étude des termes qui définissent le retour en Dieu, dont chacun a ses nuances sémantiques. Il s'agit de termes comme : *reductio*, *resolutio*, *remotio* (et les verbes *refero* et *reduco*), de même que *reditio*. Au niveau ontologique, quelques-uns de ces termes peuvent dénommer la participation du niveau ontologiquement inférieur à son principe supérieur. En général, c'est leur signification gnoseologique qui est importante. Sans doute ces termes sont-ils l'inverse de la *processio* et de *fluxus*, qui désignent la sortie ontologique de la créature de Dieu.

En rapport avec ce cadre terminologique, il faut éclaircir la « situation » des sciences chez Albert le Grand. En effet, la *philosophia* (le sommet des sciences de l'homme) est une science résolutoire qui remonte des étants créés (les effets de Dieu). Ce passage d'un niveau inférieur à un niveau supérieur correspond à une hiérarchisation des sciences ; ainsi, la physique, les mathématiques et la philosophie première (*philosophia prima*) se rangent hiérarchiquement en fonction de la situation ontologique de leurs objets sur l'« échelle » du monde. Il s'agit sans doute de la hiérarchie épistémologique aristotélicienne. Notons que la philosophie première a comme objet l'être en tant qu'être (*ens inquantum ens*), qui est sans doute l'être supra-générique d'Aristote, qui se dit de manière multiple, à savoir selon le nombre des catégories. Cependant, il y a là un écho du *Livre des causes*, qui identifie l'être, première des choses créées (*prima rerum creatarum*, cf. IV, 37), avec l'Intelligence (qui à l'air d'une réalité substantielle, d'une manière plus proche des archétypes/des Idées platoniciens).

Bien que la *philosophia prima* (ou la *metaphysica*) soit nommée – dans la tradition d’Aristote – *scientia divina*, Albert sait bien qu’elle n’est pas la véritable *theologia*, révélée dans les Saintes Écritures. Ce détail est d’une importance cardinale, puisque, de cette manière, Albert opère pratiquement la distinction entre la *thé(i)ologie* aristotélicienne (qui s’arrête à l’*ens inquantum ens*) et la *théologie* chrétienne, qui vise Dieu en tant qu’*ens* qui se situe au-delà de l’*ens inquantum ens*. Cette différenciation épistémique est soutenue donc par la différenciation ontologique, de l’être créé et de l’être divin, selon la distinction opérée dans l’opuscule faussement attribué au Stagirite, le *Livre des causes*. L’autonomie de la théologie par rapport à la philosophie est ainsi très bien marquée dans la pensée eckhartienne, mais elle l’est par rapport à la distinction entre l’être créé et l’être divin. Cette situation se retrouve dans la conception eckhartienne de la théologie.

De l’importance que cet opuscle pseudo-aristotélicien a dans l’économie de la pensée albertienne témoigne son célèbre commentaire *De causis et de processu universitatis a prima causa* (cf. Münster–Westfalen, Institutum Alberti Magni Coloniense, éd. Winfridus Fauser, 1993), à comparer avec le commentaire de l’Aquinat, *Super librum De causis*, ouvrage très attentif au éléments platoniciens de cet opuscle apocryphe.

Le II^e chapitre. L’évaluation du problème de l’image et surtout de l’imagination (des imaginations !) dans la pensée albertienne est nécessaire afin de comprendre un aspect particulier de la théologie albertienne (qui portera ses fruits chez Eckhart), plus précisément la théologie symbolique.

D’abord, c’est la situation pléthorique de l’imagination albertienne qui doit être éclaircie. Ainsi, dans le *De anima*, Albert distingue entre plusieurs niveaux de l’imagination ; il s’agit de l’*aestimatio*, de la *phantasia* et de l’*imaginatio* (cf. ALBERT LE GRAND, *De anima*, III, 1, cap. 1, 46-47, p. 166, éd. de Cologne). En général, la possibilité de l’homme d’imaginer ou de ré-imaginer (à savoir de récréer) ce qui n’est plus, mais qui a été ou ce qui pourrait être, mais qui ne l’est pas à présent devant les yeux (*prae oculis*) indique le caractère d’*ouverture* ontologique de l’humain. Cette ouverture ontologique se manifeste aussi par l’*ouverture sémantique* (de signification) qui est propre à l’homme : ce n’est que l’homme qui peut poser un monde fictionnel.

L’importance théologique du problème de l’image devient plus évidente lorsqu’il s’agit des rêves (*somnia*), qui sont des images « nocturnes », et des « impressions » destinales (influences de la sphère céleste) dont il s’agit dans le *De fato*. Sans doute les images nocturnes (dans les rêves) et les prédictions du destin sont-elles des images sensibles (qui peuvent être racontées ou exposées par un discours verbalisé), ce qui fait que ces deux thèmes mettent en discussion le problème de la théologie symbolique.

Le III^e chapitre. Fortement marqué par le *corpus dionysiacum*, Albert le Grand s’est occupé longtemps de ces écrits, en proposant des commentaires pour l’ensemble de l’œuvre du Pseudo-Denys. Sans doute l’importance majeure revient-elle aux *Noms divins* (*De divinis nominibus*). En effet, le commentaire albertien *Super Dionysium De divinis nominibus*, d’ailleurs très développé, est d’une importance particulière pour la compréhension de sa conception de la théologie, de la philosophie, de la *resolutio* et de la méthode résolutoire (*modus resolutorius*), de même que du concept d’univocité de l’analogie (*univocatio analogiae*).

Une comparaison du *Super Dionysium De divinis nominibus* (1249) d’Albert le Grand avec l’*In librum Beati Dionysii De divinis nominibus* (1261 ou 1268) de Thomas d’Aquin dégagera des différences essentielles entre les deux approches du texte dionysien. Tandis que Thomas d’Aquin s’applique à relever le côté néoplatonicien des *Noms divins* et en même temps de mettre la conception dionysienne des transcendants au service de son concept d’être

intensif (qui fait partie de son projet aristotélicien), Albert le Grand reste plus attaché à l'identité néoplatonicienne du traité en question (voir, par exemple, la participation *quantum potest*).

La sympathie albertienne pour le *Livre des causes* et pour le corpus dionysien (les deux d'inspiration néoplatonicienne) marque non seulement l'identité théorique de l'aristotélisme du Docteur universel, mais aussi la descendance albertienne, plus précisément la Mystique Rhénane. Le commentaire albertien de la *Théologie mystique* du Pseudo-Denys (pour lequel l'œuvre exégétique thomasiennne n'a pas d'homologue) témoigne des préfigurations mystiques de la philosophie d'Albert.

Deuxième section. Maître Eckhart

Maître Eckhart est le légataire du filon mystique albertien (qui n'est pas encore qu'une simple potentialité chez le Docteur universel).

L'influence d'Augustin est évidente et fraîche dans les écrits du mystique thuringien. Le thème de l'œil de l'esprit (*oculus mentis*, cf. *Predigt 9*) et celui du fond secret de l'âme (*abditum mentis*, cf. *Sermo IX*, §98 ; *In Joannem*, §147), de même que le problème de la grâce, de la lumière dans le diaphane (*In Joannem*, §18, §72, §182 ; *In Genesim*, §160 ; *In Sapientiam*, §292 ; *Sermo LV*, §538) et – au niveau du style – le poids mystique que l'on accorde avec certaines expressions intensives comme par exemple *caelum caeli* (*Sermo XLVIII*, §500), voilà quelques éléments augustiniens de la mystique eckhartienne. Il n'est pas étonnant que le mystique de Thuringe ait été perçu comme partisan d'un système d'idées se trouvant en opposition avec celui de l'Aquinat, son confrère de l'Ordre de saint Dominique, dont il évoque d'ailleurs les écrits pendant le Procès de Cologne qui lui avait été intenté par l'Inquisition de Cologne à partir des années 1325-1326. En ce qui concerne l'affinité pour le Pseudo-Denys l'Aréopagite, la dialectique de la lumière et des ténèbres, qui est parvenue dans la pensée eckhartienne par la médiation de la métaphysique lumineuse d'Albert le Grand, remonte jusqu'à l'auteur des *Noms divins*. Mais surtout la théologie négative, le problème de la double négation, l'hénologie et également la question du néant divin sont des thèmes dionysiens (« le Néant, c'était Dieu », cf. *Predigt 71*). Le problème de l'Un divin compris comme double négation (à savoir en tant qu'affirmation pure) est lui aussi dionysien. C'est aussi le cas de la définition noétique de Dieu (*deus est intelligere*), qui est préférée dans une partie des écrits eckhartiens à la définition ontologique de Dieu (*esse est deus*), ce qui engage chez Eckhart le thème du non-être divin (cf. la I^{ère} et la II^e des *Questions disputées* ; *Predigt 9* etc.). En ce qui concerne le *Livre des causes*, l'opuscule apocryphe joue un rôle à part chez le Thuringien, bien que l'Aquinat ait déjà prouvé qu'il s'agit d'une paraphrase d'après Proclus. Ce détail, qui le situe à plus forte raison dans la descendance d'Albert (qui s'est obstiné lui aussi à se tenir à celui-ci), est d'une importance particulière : la conception eckhartienne de l'être est redevable plutôt au *Livre des causes* qu'à la véritable pensée du Stagirite. D'ailleurs, l'abondance des références à l'opuscule est suggestive à cet égard. Eckhart fait référence à plusieurs reprises à l'être pur et unique et vrai qui est la cause première et à l'être premièrement créé (IV, 37, 40), au caractère inénarrable de la cause première (XXI (XXII), 166), qui convient parfaitement à l'accent négatif de sa théologie et à sa critique du discours, au retour complet (*reditio completa*, cf. VI (VII), 68). De plus, Eckhart se plaît à appeler Dieu *causa prima*, selon la terminologie employée dans le *Livre des causes*.

Le I^{er} chapitre. La théologie négative de Maître Eckhart engage souvent un discours symbolique. De l'imaginaire eckhartien nous retenons avec prédilection le symbole oculaire, dont la généalogie peut être recherchée chez Aristote (avec l'œil du hibou/dans les versions latines : *oculus noctuae* ou *oculus nycticoracis* ou *oculus vespertilionis*), chez Platon (avec le Mythe de la Caverne, par exemple) et même chez Homère (avec l'*Iliade* surtout).

Le sens mystique du symbole de l'« œil » se fait jour par la distinction entre l'œil extérieur et l'œil intérieur, la vision du premier devant être mise entre parenthèses pour que le dernier voie l'essence de Dieu et l'essence des choses en Dieu. Par la réduction de l'objet factuel, on accède à la sphère de l'*ego* (du *Ich*), qui récupère la connaissance de l'objet au niveau des essences. C'est ainsi que l'homme qui a opéré le dépouillement « sait tout ce que Dieu sait », puisqu'il voit les essences en Dieu (il « est un homme “qui sait Dieu” », cf. *Predigt 10 [In diebus suis placuit deo et inventus est iustus]*). La récupération des choses dont on a réduit la présence concrète se réalise par une vision intérieure, par l'œil intérieur qui contemple – dans l'intériorité de l'âme, à savoir en Dieu – tout ce qu'il avait réduit (« L'*œil intérieur* de l'âme est celui qui regarde dans l'être et reçoit son être de Dieu sans aucun intermédiaire : c'est son opération propre. L'*œil extérieur* de l'âme est celui qui est tourné vers toutes les créatures et les perçoit selon le mode d'images et le mode d'une puissance. Or l'homme qui s'est tourné en lui-même, en sorte qu'il connaît Dieu dans le propre goût et dans le propre fond de celui-ci — cet homme est affranchi de toutes choses créées, il est enfermé en lui-même sous un véritable verrou de vérité », cf. *ibidem*). Aussi l'œil intérieur de l'homme coïncide-t-il avec l'œil de Dieu, dans un regard commun de l'essence divine et de l'essence des choses. Quant à l'œil divin, celui-ci regarde en lui et donc il tient toute la créature en lui (comme dans le creux d'une main) de manière providentielle. C'est l'œil creux de Dieu, ce néant visuel qui répand la lumière de l'être sur toute sa création. Le *Predigt 4 [Omne datum optimum]* réintroduit le concept déjà métaphysique d'œil, dans la formulation qui a fait époque jusque dans la phénoménologie heideggerienne, à savoir l'expression « clin d'œil ». Comme dans l'*Expositio in Exodum*, le clin d'œil se réfère à la providence divine. Ce sermon a suscité la 43^e proposition condamnée (de la 2^e liste) pendant le Procès de Cologne (« Nulle créature n'a d'être, car l'être des créatures dépend de la présence de Dieu. Si Dieu tournait dans un clin d'œil (*ad ictum oculi*), les créatures sombreraient dans le néant (*redigerentur in nichilum*). Des fois je dis et il est vrai que celui qui saisirait tout le monde avec Dieu n'aurait plus que Dieu aurait », cf. *Manuscrit 33^b de la Bibliothèque de Sæst*, éd. Gabriel Théry, in *AHDLMA*, 1926-1927, II^e acte d'accusation, art. 43, p. 248). Dans la version en *mittelhochdeutsch* du *Predigt 4*, le texte eckhartien dit : « Abkerte sich gott eynen ougenblick, sy wurden zuo nicht », cf. *Predigt 4 [Omne datum optimum]*, Paris, Seuil, trad. J. Ancelet-Hustache, I, p. 65 : « Si Dieu se détournait un instant de toutes les créatures, elles deviendraient néant ». L'œil creux de Dieu, ce néant qui abonde d'être, ces ténèbres qui émanent de la lumière, soutient par son être et par sa lumière tout ce qu'il a créé. Dieu a créé le monde par un clin d'œil qui a fait surgir de ses yeux la lumière de l'être. C'est aussi par un clin d'œil que la créature disparaît. Si Dieu détournait (*abkheren*) sa face, ses yeux de sa création, c'est-à-dire s'il fermait ses yeux, la création retournerait dans les ténèbres d'avant la création. L'*ictus oculi/ougenblick (Augenblick)* créateur a rempli par ses effluves lumineux les ténèbres en créant ainsi le monde. C'est la bienveillance de ses yeux, son regard perpétuel, qui garde la créature. L'*ictus* est le coup d'œil qui donne l'être à la créature, parce qu'il est l'œil qui la touche.

Par ce détachement de son propre œil mondain (à savoir par le dépassement des facultés naturelles de connaissance), l'homme eckhartien s'engage dans un périple cognitif qui opère selon la voie ascendante (donc selon le *modus resolutivus*). Cette démarche n'est que provisoire, car la connaissance de Dieu s'accomplit dans l'union de l'âme avec Dieu, si bien qu'elle participe à sa connaissance plénière (serait-elle une participation au *modus compositivus* divin ?). Par ce regard commun de Dieu et de l'homme ennobli (*homo nobilis* ou *edeln Mensch*), l'homme accède à la *scientia dei*.

Le problème du redoublement (intensif) des noms a, chez Eckhart, le sens exprimé précisément par cette dialectique de l'ascension (de la *resolutio*) et de la redescende au sein des créatures, après avoir été transfiguré par l'union mystique (voir le double appel des noms propres : « Marthe, Marthe » – cf. *Predigt 86* ; « Jacob, Jacob » – cf. *In Genesim*, §302 ;

« Pater mi, pater mi » – cf. *In Genesisim*, §125). Eckhart voit dans tous ces cas le travail de la négation, mais aussi une transsubstantiation mystique, car, par le double appel du nom, l'homme devient comme Dieu, avec le redoublement de son propre nom (*ego sum qui sum*, une négation géminée).

En bref, la réduction de l'œil extérieur pour accéder à l'œil intérieur et donc à l'œil divin est un travail de la négation au sens théologique (à savoir de l'apophase). Ainsi, le symbole de l'œil s'inscrit, chez Eckhart, dans le travail de sa théologie mystique.

Le II^e chapitre. Le problème de la négation théologique se pose, chez Eckhart, également par la double définition de Dieu : *esse est deus* et *deus est intelligere*, où *intelligere* est le néant (intentionnel) (« le Néant, c'était Dieu », cf. *Predigt 71*). Ces deux définitions, situées en apparence contradiction, ont suscité les réactions des exégètes, qui ont voulu voir deux moments successifs dans le développement diachronique de la pensée eckhartienne. Cependant, ces deux définitions s'insèrent parfaitement dans le programme de l'apophase eckhartienne : les deux définitions se relativisent réciproquement, comme pour montrer qu'une définition adéquate de Dieu n'est pas possible. Il s'agit d'un *paradoxe* théologique qui thématise le caractère non-discursif de Dieu (comparable avec les paradoxes de Kierkegaard).

Ainsi, il s'agit de deux moments « logiques » (synchroniques) de la pensée eckhartienne, plutôt que de deux moments successifs (diachroniques). De cette façon, on pourrait établir les enchaînements suivants :

- la conception du *deus est intelligere* correspond à la méthode résolutoire (*modus resolutorius*), à savoir à une théologie ascendante, qui serait propre plutôt à une théologie naturelle, dont le point de départ sont les créatures, dans lesquelles elle recherche les vestiges du Créateur, jusqu'à ce qu'elle revienne à Dieu, en niant tout ce qu'elle aurait découvert au niveau des créatures (la preuve cosmologique et la preuve téléologique lui sont propres) ;

- la conception de l'*esse est deus* correspond à une théologie descendante, qui serait plutôt une théologie de la grâce, qui regarde les choses du point de vue dont elles sont regardées par Dieu même, à savoir en prenant pour point de départ Dieu ; il s'agit de suivre la voie déductive (ainsi, la preuve ontologique, qui assume pour prémisse le concept de Dieu, lui est propre ; ou plutôt, l'approche ontologique, qui assume l'équivalence entre l'intension du concept d'*esse* et l'intension du concept de *deus*) ; cette théologie est possible dans la mesure où la science de Dieu, à savoir propre à Dieu, et la science de Dieu au sens de science sur Dieu coïncident, lorsque l'homme déiforme accède à la connaissance du monde et des réalités spirituelles tels qu'ils sont connus par Dieu.

En ce qui concerne la situation de l'homme uni avec Dieu, elle est exprimée très souvent par l'ablatif du lieu (*ablativus loci*) : *in principio* (compris par Eckhart comme « Dans le Principe »), *in patre*, *in intellectu* etc. Ainsi, l'homme détaché et uni avec Dieu est le fils unique de Dieu, tout comme le Fils Unique.

De cette façon, Maître Eckhart soumet même son propre discours au travail de la négation (de la double négation). En effet, Dieu ne peut être connu véritablement que dans le silence de tout discours, à savoir non pas par les formules dogmatiques, mais dans une expérience personnelle.