

MARÍA-JESÚS SOTO-BRUNA

« IMAGO REPRÆSENTATIONIS CREATA »,
LIBERTÉ ET UNION AVEC L'ABSOLU :
MYSTIQUE SPÉCULATIVE ET RÉFLEXION
SUR L'ACCÈS À DIEU CHEZ NICOLAS DE CUES

L'ÉTABLISSEMENT DE L'UNITÉ AVEC L'ABSOLU
À PARTIR DE L'IMAGE

La question d'une spéculation mystique se focalise sur le problème de savoir si l'être humain peut arriver à une union complète avec l'origine ou le principe de l'être dans son ensemble¹. Chez Nicolas de Cues, elle se pose comme la question du déploiement de la liberté à travers cette union personnelle avec l'Absolu².

Dans un contexte de la compréhension de l'être humain comme créé à l'image et à la ressemblance divine, Nicolas de Cues a considéré que la vision et l'union avec l'Absolu conduit, d'une part, au bonheur, mais implique aussi l'expression de la plus grande liberté que puisse atteindre l'humain, c'est-à-dire la pleine possession de soi. Cette conviction est présentée dans son œuvre *De visione Dei* en une ambiance mesurée par l'attitude de la

Prof. MARÍA-JESÚS SOTO-BRUNA – Universidad de Navarra, Departamento de Filosofía; adres do korespondencji: E-31080 Pamplona; e-mail: mjsoto@unav.es

¹ Cf. Werner BEIERWALTES, Hans Urs VON BALTHASAR, Alois M. HAAR, *Grundfragen der Mystik*, (2. Aufl.) (Stuttgart: Johannes Verlag Einsiedeln, 1974), 10. « Immer schon hat die christliche Mystik, theoretisch und praktisch, auf dem Erfahrungscharakter ihres Gegenstandes bestanden. Nach einer ehrwürdigen Formel ist sie nichts anderes als *cognitio Dei experimentalis*, erfahrungshafte Erkennen Gottes ». Alois M. HAAS, « Die Problematik von Sprache und Erfahrung in der Deutschen Mystik », *Ibidem*, 77.

² Ce travail fait partie de mon projet de recherche actuel : « *Universitas rerum* y metafísica del *Logos* en la interpretación neoplatónica medieval del proceso emanativo-manifestativo de la causalidad. De E. Eriúgena a M. Eckhart », Ministerio de Economía y Competitividad, nº ref. : FFI2011-28729.

personne en prière qui s'adresse à Dieu dans la recherche de soi-même, et dans l'aspiration à accéder à ce qui est sciemment inaccessible. Il s'agit d'un contexte interprété comme « mystique spéculative ».

Écrit en 1453 par l'auteur de *La Docte ignorance* (1440), *Le tableau ou la vision de Dieu*, nous rend aujourd'hui encore la grâce de l'étonnement.

Dans ce contexte, Nicolas demande à Dieu : « Comment puis-je te posséder, Seigneur, moi qui ne suis pas digne de comparaître dans ton regard ? Comment ma prière parvient-elle à toi qui es totalement inaccessible ? Comment te demanderai-je ? Car quoi de plus absurde que de demander que tu te donnes à moi, toi qui es en toutes les choses ? Et comment te donneras-tu à moi si tu ne m'as pas donné également le ciel et la terre et tout ce qui s'y trouve ? Mais, surtout, comment te donneras-tu à moi, si tu ne m'as pas donné moi-même à moi-même ? »³. L'être humain est dépeint dans une représentation d'être questionnant, recherchant des réponses de la part de celui qui est infini et seigneur de toutes les choses. Se reconnaissant lui-même comme image vivante de la divinité – comme nous aurons l'occasion de constater – il entend en lui-même la voix de celui qui l'attire vers lui en l'ayant fait à son image et à sa ressemblance : « Et, tandis qu'ainsi je me repose dans le silence de la contemplation, toi Seigneur, au sein de mes entrailles, tu me réponds par ces mots : 'Sois à toi même et je serai à toi' »⁴.

Nicolas de Cues, se référant à la figure du miroir, soutient en outre que « Dieu est toutes les choses » ; car, dans la mesure où c'est son visage divin qui est en elles, il peut se voir en elles comme dans un miroir, de même que les créatures peuvent le contempler en elles-mêmes. La créature ressemble à Dieu, en même temps que les choses sont vues dans leur vérité dans l'Absolu, mais dans un contexte d'une transcendance absolue qui dépasse parfois la capacité de la compréhension d'un esprit fini. À partir de l'œuvre *De docta ignorantia* Nicolas de Cues remarqua l'aspect problématique de la question « Qui, enfin peut comprendre que Dieu soit la forme de l'Être et ne soit pas, cependant, mêlé à la créature ? »⁵. Ami des comparaisons mathéma-

³ Pour l'œuvre *De visione Dei* je suis la traduction espagnole de Ángel Luis González (traducción e introducción), *La visión de Dios* (5^a ed. revisada) (Pamplona: Eunsa, 2007), (abrv. : *VD*, cap. et n^o). Cette édition fait elle-même référence aux éditions suivantes : Ed. de Faber Stapulensis, *Nicolae Cuesae Cardinalis Opera* I (Paris, 1514 ; reimpr. Frankfurt, 1962), fol. 99r – 114r. Texte critique : NICOLAI DE CUES, *Opera omnia*, Iussu et auctoritate Academiae Litterarum Heidelbergensis ad codicum fidem edita, vol. VI : *De visione Dei*, edidit Adelaida Dorothea Riemann (Hamburg: F. Meiner, 2000). *VD*, VII, 25. Traduction en français par Agnès Minazoli, NICOLAS DE CUES, *Le Tableau ou la vision de Dieu* (Paris: Éditions du Cerf, 1986).

⁴ Ibid.

⁵ *De docta ignorantia*, II, 2. Édition de Leo Gabriel, dans *Philosophisch-Theologische Schrif-*

tiques, le Cusain explique que tout comme on ne peut comprendre que l'état de la ligne courbe soit la droite infinie, « qui ne l'informe pas en tant que forme, mais en tant que cause et raison? Raison qui, étant infinie et indivisible, ne peut être participée par la créature qui en prendrait part, comme la matière participe de la forme » ; on ne peut non plus comprendre « comme plusieurs miroirs diversement participés par le même visage, puisque l'être de la créature n'est pas avant de provenir de l'être, étant cet être même, alors que le miroir est miroir avant de recevoir l'image du visage »⁶.

Dans l'une de ses œuvres de maturité, à savoir le traité *De venatione sapientiae*, Nicolas de Cues souscrit explicitement à la doctrine platonicienne de la connaissance proposée dans l'*Alcibiade Majeur* – qu'il a reçue à travers la *Théologie platonicienne* de Proclus⁷ –, selon laquelle l'âme intellectuelle, lorsqu'elle regarde en elle-même, contemple Dieu et toutes les choses⁸. À la lumière de cette doctrine, il lie la connaissance des choses à l'auto-connaissance de l'âme comme image de Dieu. En connaissant les choses par leur assimilation à soi, l'âme se reconnaît elle-même comme une image vivante et intellectuelle du créateur : « donc comme la connaissance est assimilation, l'âme trouve toutes les choses en elle-même, comme un miroir vivant de vie intellectuelle qui, regardant en soi-même, les voit dans leur ensemble assimilées en soi-même. Et cette assimilation est une image vivante du créateur et de toutes les choses. Mais comme c'est une image vivante et intellectuelle de Dieu, qui n'est différent d'aucune chose, de la même façon, lorsqu'elle entre en soi et se reconnaît comme une image conforme à son exemplaire, elle le contemple en soi. Car elle reconnaît sans doute ce Dieu qui est sien, dont elle est ressemblance »⁹. Dans ce passage, la métaphore du miroir œuvre comme lien logique entre l'auto-connaissance de l'âme et la connaissance de Dieu : l'âme ressemble à Dieu parce que c'est un miroir vivant et en tant que miroir elle peut le contempler en elle-même et se connaître comme image de lui.

À partir de la figure du miroir, il paraîtrait soit que la créature se trouve réduite à un simple reflet sans identité, soit que l'Absolu reste immanent à la forme reflétée en lui, comme – dit le Cusain – si en se regardant en lui, la

ten, (Wien: Herder, 1982), 326. Cf. NICOLAS DE CUES, *La docte ignorance*, Introduction, traduction du latin et notes d'Hervé Pasqua (Paris: Payot & Rivages, 2008 et 2011).

⁶ Ibid.

⁷ Cf. PROCLUS, *Teología Platónica*, I, 3, 15, pp. 22–23.

⁸ Cf. NICOLAS DE CUES, *De venatione sapientiae*, XVII, 49, pp. 3–5, *Opera omnia*, XII.

⁹ NICOLAS DE CUES, *De venatione sapientiae*, XVII, 50, pp. 1–7.

créature « rendait » au créateur ce qu'Il est déjà. Dès le début, la position de Nicolas de Cues à cet égard est claire : le monde est *imago repraesentationis* créé parce qu'il renvoie, comme une image (*Bild*) reflétée dans un miroir, au créateur ; puisque Dieu en créant n'a pas d'autre exemplaire (*Urbild*) que Lui-même ; c'est pourquoi le monde entier est créé selon la similitude divine (*ad Dei similitudinem*). Ou plus exactement : la création matérielle est une empreinte de Dieu, la créature spirituelle étant la seule à posséder la similitude authentique avec le créateur (*creatoris si* : l'homme est une *imago imitationis creata*¹⁰. Tout cela ne signifie aucunement que cette « image reflétée » que nous venons d'évoquer comme caractérisation du fini depuis l'idée métaphysique de manifestation, fasse de la créature une simple copie – au sens platonicien le plus strict –¹¹ ; ce que cela signifie plutôt, c'est la possibilité de contempler comment les êtres peuvent rendre présente la présence en eux du visage de l'Absolu. Volkmann-Schluck a précisé cela en termes très concrets ; ainsi, lorsqu'il parle de la représentation symbolique du monde chez Nicolas de Cues, il soutient : « dès le début, il est nécessaire de voir clairement que *imago* ne signifie pas copie (*Abbild*) d'un original (*Urbild*), mais expression visible de ce qui est invisible »¹², où exprimer, face à copier, signifie imiter et reproduire – rendre visible – l'invisibilité essentielle de l'Absolu, question clé de notre sujet : « l'invisibilité essentielle de l'Absolu et la possibilité de sa visibilité sont les deux points sur lesquels pivote l'articulation de la transcendance de Dieu et de son immanence dans tout le créé »¹³. Et en ce qui concerne l'être créé ou la finitude, il résulte que pour que l'existence réelle de la créature soit, le regard de Dieu n'est pas

¹⁰ À la différence du Verbe, le Fils, qui est *imago aequalitatis genita Patris*. Cf. Ángel Luis GONZÁLEZ, « La doctrina de Nicolas de Cues sobre la mente. Hacia una nueva gnoseología », *Studia Philologica Valentina*, vol. 10, n. 7 (2007): 1–24. À mon avis, ce thème est très bien traité par Claudia D'Amico, dans son article « Nicolas de Cues, 'De Mente' : la profundización de la doctrina del hombre-imagen », *Patristica et Medievalia*, XII (1991): 53–68; du même auteur : « Nicolas de Cues, 'De Sapientia' : un nuevo concepto de sabiduría a la luz de la tradición medieval », *Patristica et Medievalia*, XIII (1992): 107–120. Le thème a en plus été abordé récemment par Agnieszka KŁEWSKA, « *De ludo globi*. The Way of Ascension towards God and the Way of the Self-Knowledge », dans *El problema del conocimiento en Nicolas de Cues : genealogía y proyección*, dir. Jorge M. Machetta et Claudia D'Amico (Madrid: Biblos, 2010), 157–164.

¹¹ PLATON, *Timée*, 30 c ; où il déclare que l'univers de la multiplicité a été constitué comme « copie » « du plus beau des êtres intelligibles ».

¹² Karl-Heinz VOLKMANN-SCHLUCK, *Nikolaus Cusanus. Die Philosophie im Übergang vom Mittelalter zur Neuzeit* (Frankfurt a. M.: Klostermann, 1984), 25.

¹³ Ángel Luis GONZÁLEZ, « Creador y creatura en el *De Visione Dei* de Nicolas de Cusa », en *Biblia, exégesis y cultura. Estudios en honor del prof. D. José María Casciaro*, « Colección Teológica », n. 82, dir. Gonzalo Aranda, Claudio Basevi et Juan Chapa (Pamplona: Eunsa, 1994), 550.

suffisant, mais qu'il faut que s'unisse à celui-ci le regard de la créature, car « L'être de la créature vient de ce que tu vois et de ce qu'également tu es vu »¹⁴, et ainsi la présence divine dans l'image du miroir fait seulement allusion à une vision de la vérité de l'être propre du fini.

Dans le cadre évoqué de dialogue, l'homme écoute ce que nous considérons constituer le noyau de l'idée cusaine de liberté, et la profondeur de sa signification en vue de la réussite de la plénitude humaine ; à cela succède la réflexion du Cusien orientée vers l'Absolu : « Tu as mis en ma liberté que je sois à moi-même si je le veux. C'est pourquoi si je ne suis pas à moi-même, toi non plus tu n'es pas à moi. Tu as rendu la liberté nécessaire et comme tu ne pourrais pas être à moi si je n'étais pas moi non plus à moi-même, et parce que tu m'en as donné la liberté, tu ne m'obliges pas, mais tu attends que ce soit moi qui choisisse d'être à moi-même »¹⁵. Dans ce cadre l'être soi-même de l'image doit comporter – comme nous essaierons de le démontrer – la reconnaissance même de l'existence en dépendance et comme manifestation de la vision créatrice¹⁶. La question qui s'ouvre à partir de là repose sur le fait de savoir si la liberté défendue par Cues pour l'image se trouve en congruence avec le sens de la créature en tant que manifestation visible de la vision créatrice.

Dans ce sens, on peut affirmer que si la représentation de l'altérité du moi comme expression de l'autonomie de la libre subjectivité implique l'estompage des fins propres d'une nature rationnelle, Nicolas de Cues présente, au XVe siècle en contraste avec cette primeur de la diversité, l'environnement de la finitude créée comme manifestation de l'Identité créatrice; et ceci parce que pour lui « l'altérité ne peut être un principe d'être »¹⁷ ; et ce principe métaphysique se concrétise dans la notion de l'être humain comme « image vivante de Dieu »¹⁸.

Le but de ce travail se veut de soutenir que la reconnaissance de l'être manifestation, et plus concrètement image vivante, est précisément ce qui doit permettre l'expression de la liberté dans la direction indiquée de choisir

¹⁴ VD, XI, 47. Cf. *Identité et différence dans l'œuvre de Nicolas de Cues*, dir. Hervé Pasqua (Louvain-Paris: Peeters, 2011).

¹⁵ VD, VII, 25.

¹⁶ Cf. Gerda VON BREDOW, « Nachdenken mit Nikolaus von Kues über das Wesen der Freiheit », dans *Im Gespräch mit Nikolaus von Kues. Gesammelte Aufsätze, 1948-1993*, éd. Hermann Schnarr (Münster: Aschendorff, 1995), 245-264.

¹⁷ « Alteritas igitur non potest esse principium essendi ». VD, V, 14.

¹⁸ Cf. Gerda VON BREDOW, « Der Geist als lebendiges Bild Gottes (*Mens viva Dei Imago*) », dans *Im Gespräch mit Nikolaus von Kues*, 99-109.

d'être soi-même; et cela dans une union avec l'absolu qui est à la fois mystique, fruit de la réflexion et résultat du choix.

La négativité que pourrait impliquer l'altérité pour le fini est cependant résolue par le Cusain lorsqu'il s'agit de fixer les limites exactes de l'image créée et de sa conséquente dynamique, en prétendant réaliser la vérité en laquelle elle consiste et à laquelle elle aspire ; et cela tout en suivant le principe énoncé de *La docta ignorancia*, selon lequel l'être humain n'aspire pas à posséder une autre nature, mais à perfectionner la sienne propre.

Il y a une abondante recherche concernant le problème énoncé ci-dessus, sur l'assertion selon laquelle la liberté implique une intériorisation progressive dans la connaissance de ce que l'on est pour, de fait, en arriver à choisir librement ce qui se reconnaît comme être propre en unité avec la dépendance de la transcendance. C'est ainsi que l'a écrit Klaus Kremer : « Dans ma liberté je ne suis pas pour moi-même mais je suis donné en elle. Je ne peux pas m'absenter de moi-même et ne pas forcer mon être libre. La plus grande liberté se trouve dans la liberté par rapport au monde et comme profonde union avec la transcendance »¹⁹.

Dans le cadre de ces réflexions, Nicolas de Cues n'a jamais cessé de signaler, d'autre part, le statut ontologique de l'image, qui n'est jamais le modèle même ; et ainsi, le visage divin étant le modèle, la mesure, l'exemplaire et la vérité de tout ce qui se regarde en lui, il n'en est pas pour autant identifié à l'image créée puisqu'il est lui-même « incontractable et imparticipable ». Pour cette raison, celui qui parvient à se regarder dans l'Absolu comme modèle à imiter, voit en réalité sa propre vérité finie dans la vérité Absolue. Ainsi l'exprime notre auteur : « Par conséquent, tout visage qui peut regarder ton visage, ne voit pas d'autre chose ou de chose distincte de soi-même, parce qu'il voit sa propre vérité. La vérité du modèle ne peut pas être autre ou différente de comment il est; ces caractéristiques d'altérité ou de diversité adviennent à l'image par le fait qu'elle n'est pas le modèle même »²⁰. De cette façon, le domaine du fini est compris comme liée, certainement, à l'unité ou l'identité fondante, mais en plus et en même temps, déterminée dans sa finitude par l'altérité qui permet la diversité et le multiple, et en outre, la différence ou distance par rapport au modèle. Et en

¹⁹ Klaus KREMER, « Gottes Vorsehung und die menschliche Freiheit ('Sis tu tuus, et Ego ero tuus') », dans *Das Sehen Gottes nach Nikolaus von Kues. Mitteilungen und Forschungsbeiträge der Cusanus-Gesellschaft*, (Akten des Symposions in Trier vom 25. bis 27. September 1986), dir. Rudolf Haubst (Trier: Paulinus Verlag, 1989), 227–266; p. 238.

²⁰ *VD*, VI, 18.

tout cas, la finitude requiert la reconduction selon le principe néoplatonicien du retour à l'unité, du multiple à l'un, dans lequel se constitue précisément la perfection à laquelle l'image est appelée. Werner Beierwaltes l'a exprimé de la façon suivante : « dans le cadre du fini, la pénétration réciproque d'unité et d'altérité ou d'identité et de différence, implique comme conséquence qu'en lui rien n'est ce qu'il peut être. L'être est déterminé en permanence par le non-être parce qu'en tout être il y a toujours quelque chose de non conclus, et donc sa réalité n'est pas terminée, mais ouverte en permanence – dans la succession temporelle – à une réalité nouvelle, c'est-à-dire que la réalité est dans l'horizon de la possibilité et du temps »²¹ ; et c'est là précisément que s'ouvre le champ de la liberté : dans la possibilité d'atteindre cette perfection qui s'enferme dans la vision éternelle de Dieu.

2. LA VÉRITÉ DE L'IMAGE ET LA POSSIBILITÉ DE LA LIBERTÉ

a) LA CONSCIENCE DE SOI

Nicolas de Cues signale, d'une façon de philosopher qui s'éclaire progressivement dans le langage de Dieu, la relation essentielle de la personne à l'Absolu, en même temps que la nécessité de la liberté, pour qu'existe la possibilité de répondre à celui qui appelle l'être humain à une plénitude – qui ne réside que dans l'union avec Lui – de plus en plus grande. On entend par là que l'être de l'humain réside dans le fait d'être invité à être l'interlocuteur de la divinité : « Par l'humilité de ta bonté infinie, tu te montres comme si tu étais notre créature, toi qui es Dieu, et ainsi tu nous tires vers toi. Tu nous tires vers toi par toutes les voies possibles qu'une créature libre et douée de raison peut admettre »²². Parce que l'Absolu n'abandonne pas l'humain à soi-même : « Tu ne m'abandonnes pas. De tous côtés tu me protèges, toi qui as de moi le soin le plus vigilant »²³.

Cette situation comme interlocuteur du divin ne peut cependant pas se produire sans que l'image créée se manifeste librement et choisisse d'être précisément ce qu'elle est et qui la distingue : « Tu ne pourras donc jamais

²¹ Werner BEIERWALTES, « Identidad y diferencia como principio del pensamiento del Cusano », en *Cusanus, o. c.*, p. 149.

²² *VD*, XV, 66.

²³ *VD*, IV, 10.

m'abandonner aussi longtemps que j'aurai été capable de recevoir ton regard. Ton regard se pose sur moi afin que je me rende toujours plus capable de le recevoir, autant que cela m'est possible »²⁴.

Nous allons tenter d'expliquer ce qui précède. L'idée d'image – se référant à l'être humain – implique chez Nicolas de Cues la relation de dépendance de celle-ci par rapport à l'Absolu créateur, dans la mesure où toute créature est une vision de Dieu. On comprend alors que pour le Cusain la vision de Dieu, le fait de voir Dieu lui-même, de le contempler tel qu'il est, désigne un désir ardent primordial de l'homme²⁵.

Et c'est ainsi, certainement, que la vision créatrice permet de comprendre la providence divine et la dépendance de la créature par rapport à Dieu. C'est ce que nous rappelle Nicolas lui-même grâce à l'emblème de l'icône avec lequel il commence la Préface de l'œuvre *De visione Dei*. En effet, tout comme les yeux de l'icône regardent de la même façon de toutes parts et n'abandonnent personne où que l'on se aille, une considération spéculative sera stimulée chez la personne, l'amenant à dire : « Seigneur, dans cette image de Toi, je vois maintenant par une certaine expérience sensible, ta providence » : « S'il observe que le regard ne quitte aucune des personnes présentes, il verra que ce regard s'occupe de chacune avec autant de soin que si elle était la seule à faire l'expérience d'être suivie, au point que celle qui est regardée ne peut concevoir qu'une autre soit l'objet de la même attention »; ou aussi: « Ta vision est providence »²⁶.

Vérité et image s'unissent finalement dans la vision absolue, mais en même temps, le statut de chacun des extrêmes est bien défini : « Ma face est vraie face car tu me l'as donnée et tu es la vérité. Et cette face est aussi mon image car elle n'est pas la vérité elle-même mais l'image de la vérité absolue »²⁷. Comme on l'a dit à ce sujet : « Le voir absolu est donc le voir complet de l'étant infini, mais aussi le fait de rendre possible que *celui-là* même voit depuis lui-même et que par conséquent le voir absolu soit vu *par*

²⁴ VD, IV, 10. Cf. Robert JAVELET, « La réintroduction de la liberté dans les notions d'image et de ressemblance, conçues comme dynamisme », dans *Der Begriff der Repraesentatio im Mittelalter*, dir. Albert Zimmermann (Berlin-NewYork: Walter de Gruyter, 1971), 1-34.

²⁵ Cf. Ángel Luis GONZÁLEZ, « Introducción » à la edición castellana de *La visión de Dios*, citée en note 3 de cette étude, pp. 24-29; ainsi que : Werner BEIERWALTES, « *Visio facialis* – Sehen und Angesicht. Zur Coincidenz des endlichen und unendlichen Bicks bei Cusanus », *Bayerische Akademie der Wissenschaften. Philosophisch-Historische Klasse, Sitzungsberichte*, Jahrgang 1987, Heft 1, München, 1988, 57 pp.

²⁶ VD, VIII, 28.

²⁷ VD, XV, 64. Cf. Rudolf HAUBST, « Wort un Leitidee der 'Repraesentatio' bei Nikolas von Kues », dans *Der Begriff der Repraesentatio im Mittelalter*, 139-162.

lui, par le fini. Le regard infini du voir absolu accompagne le regard fini, tout comme l'«*icona dei*» illumine au début du *De visione Dei* »²⁸, et l'on comprend alors parfaitement que l'être de la créature est autant le voir divin sur elle que l'être vu de l'Absolu de la part de la créature : cela explique la thèse du fini comme manifestation, c'est-à-dire comme vision créée²⁹.

D'autre part, la reconnaissance de l'être lui-même comme vision de Dieu permet de comprendre, en premier lieu, la présence de l'Absolu dans toutes les choses ; et, en second lieu, le fait que chaque créature qui se reconnaît image de cette façon, choisisse librement d'être elle-même comme elle est : «*Toi, être absolu de toutes choses, tu es si présent à chacun de tous les êtres, qu'il n'existe aucune chose qui ne préfère son être à celui de toutes les autres choses et son mode d'être à tous les autres modes d'être. Et chaque chose veille tellement à son être qu'elle est prête à admettre que l'être de toutes les autres choses périsse plutôt que le sien* »³⁰.

b) L'AUTO-CONNAISSANCE ET LE CHOIX DE SOI-MÊME

À partir de ce qui précède, la liberté humaine se montre à un premier degré dans le fait que l'on peut agir de façon différente de ce que l'on devrait faire : «*Mais tu es si généreux, mon Dieu, que tu as voulu qu'il en soit en la liberté de toutes les âmes raisonnables de t'aimer ou non. C'est pourquoi le fait que tu aimes n'implique pas que tu sois aimé* »³¹. On pourrait assurer que pour le Cusain, la signification la plus propre d'être l'image de Dieu de la part de l'homme, son être-moi et son être-personne, réside précisément dans la liberté³², lorsque c'est elle qui permet, si l'on peut dire, l'automouvement de l'homme vers Dieu, c'est-à-dire la pleine possession de soi dont nous parlions au début. Chez Nicolas de Cues, on trouverait ainsi engagée l'idée moderne de liberté comme concept de la capacité d'auto-détermination³³.

²⁸ Werner BEIERWALTES, « *Visio Absoluta* o reflexión absoluta », en *Cusanus, o. c.*, p. 198. ???

²⁹ Cf. María-Jesús SOTO-BRUNA, « La finitude comme 'manifestation' de l'Identité absolue dans le *De visione Dei* (1453) », dans *Identité et différence dans l'œuvre de Nicolas de Cues (1401-1464)*, 109–128.

³⁰ *VD*, IV, 9.

³¹ *VD*, XVIII, 80.

³² Cf. Elisabeth BOHNENSTAEDT, *Nikolaus von Kues. Von Gottes Sehen. De visione Dei* (Heidelberg: F. Meiner, 1944), 179, n. 6.

³³ Cf. Hans BLUMENBERG, *Die Legitimität der Neuzeit* (Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1966), 493; Eusebio COLOMER, *De la Edad Media al Renacimiento* (Barcelona: Herder, 1974), 176–200, chap. « Modernidad y tradición en la metafísica del conocimiento de Nicolas de Cusa ».

Mais, en plus et au-delà de la possibilité de l'auto-détermination, la reconnaissance propre de cette vision élargit la capacité de la manifestation libre de l'image; tandis que le fait de tourner le dos au « miroir vivant de l'éternité » restreint cette possibilité de libre manifestation de l'image. Car, comme l'explique le Cusain, si l'image ne regarde pas dans sa vérité, elle passe de l'état d'« ombre vivante » à être seulement « ombre ». En effet Dieu apparaît dans l'œuvre comme « le miroir vivant de l'éternité », qui est « la forme des formes », et : « Dans ce miroir, qui se regarde voit sa forme dans la forme des formes. Le miroir. Et il juge que la forme qu'il voit dans ce miroir est la figure de sa propre forme, car c'est ainsi qu'il en est dans un miroir matériel poli. Mais ici c'est l'inverse qui est vrai, car ce qu'il voit dans le miroir de l'éternité n'est pas une figure mais la vérité dont lui n'est que la figure. La figure, en toi mon Dieu, est donc la vérité et le modèle de chacun et de tous les êtres qui sont ou qui peuvent être »³⁴.

Nous déduisons de la citation ci-dessus que Nicolas de Cues inverse au fond la métaphore spéculaire. Autrement dit la reconnaissance de la créature dans son être comme tel requiert, non pas tant de se regarder elle-même dans la forme d'une autoréflexion subjective; mais aussi elle suppose de se regarder en Dieu, qui est le miroir vivant. Alors, sachant que l'Absolu est et contient en soi toute vérité, il renvoie à la créature le reflet de son propre être divin. La créature voit alors à la fois Dieu et elle-même dans sa vérité. Cette vérité de la créature n'est pas une image reflétée « dans un miroir matériel poli », mais l'idée éternelle et divine même, selon ce qui est expliqué dans le chapitre X, depuis la théologie du Verbe.

Si Dieu est « miroir vivant », la créature est alors « ombre vivante » qui se voit elle-même dans celui-là, recevant de lui ce qu'il est, la forme des formes pouvant se manifester à chaque créature de façon différente, et donc selon la vérité de l'image de chacune : « Mais comme je suis une ombre vivante et toi la vérité, je juge de la vérité en mouvement à partir du mouvement de l'ombre. Mon Dieu, si tu es l'ombre, tu es aussi la vérité; si tu es l'image, tu es aussi la vérité ; si tu es l'image de moi et de tout être, tu en es aussi le modèle »³⁵. Et en ce qui concerne l'être créé ou la finitude, il résulte que pour que l'existence réelle de la créature soit, le regard de Dieu n'est pas suffisant, mais il est nécessaire que s'unisse à elle le regard de la créature : « Tu es visible pour toutes les créatures et tu les vois toutes. Et,

³⁴ *VD*, XV, 63.

³⁵ *VD*, XV, 64.

parce que tu les vois toutes, tu es vu par toutes. Sans cette condition, les créatures ne peuvent être, car elles sont par ta vision. Si elles ne voyaient pas que tu les vois, elles ne pourraient tenir leur être de toi. L'être de la créature vient de ce que tu vois et de ce qu'également tu es vu »³⁶, et ainsi la présence divine dans la figure du miroir ne fait pas allusion à autre chose qu'à une vision de la vérité de l'être même du fini.

En voyant sa vérité dans la vérité absolue, l'être humain voit son fondement et se voit lui-même en lui : « Il se pense comme une forme d'une vérité ontologiquement constituée et qui en même temps se réalise en elle-même »³⁷. Telle est la détermination centrale de la personne et de sa dignité en ce qui se réfère à ce thème à partir de la spéculation sur la liberté. Finalement, nous allons voir ci-après comment, dans l'être conscient de soi-même, réside la possibilité de l'expression ou de la manifestation de la liberté de l'homme comme image vivante de la divinité.

3. LA LIBERTÉ DANS LA MANIFESTATION DE L'IMAGE : L'ÊTRE SOI-MÊME

Ainsi, Nicolas a considéré que dans la consécration cognoscitive et volitive de la vérité même, il correspond à la volonté libre de se manifester comme image. Cette liberté n'est que l'image de l'omnipotence divine : « Et cette force que j'obtiens de toi et dans laquelle je garde l'image vivante de ta force toute-puissante est la libre volonté par laquelle je peux ou bien augmenter ou bien diminuer la capacité de recevoir ta grâce »³⁸ ; et de cette façon la conscience de la liberté est en même temps la conscience de Dieu ; et cela alors que la volonté libre gagne de plus en plus en capacité, se rapprochant de l'omnipotence divine, dès que l'être humain agit « en conformité » avec le créateur³⁹. La personne qui est consciente de sa liberté est en même temps consciente de Dieu⁴⁰. Cela est ainsi parce que le fait d'être image de Dieu ne signifie rien d'autre que le fait d'être *capax dei*, capable

³⁶ *VD*, XI, 47. Cf. KRAMER, « Gottes Vorsehung », 230.

³⁷ Werner BEIRWALTES, « *Visio facialis*: mirar a la cara. Sobre la coincidencia en el Cusano de la mirada finita y la infinita » (Version en espagnol de l'article cité antérieurement : « *Visio facialis* – Sehen und Angeschit. Zur Coincidenz des endlichen und unendlichen Bicks bei Cusanus », dans *Cusanus*, p. 224.

³⁸ *VD*, IV, 11.

³⁹ Cf. *VD*, IV, 11.

⁴⁰ Cf. KREMER, « Gottes Vorsehung », p. 238.

de participer de Dieu; et c'est précisément comme image vivante de Dieu que l'homme découvre sa liberté, comme nous l'avons vu auparavant⁴¹.

Cette conscience n'est cependant pas nécessaire dans le sens du besoin par rapport à la dynamisme de l'image; plutôt, il existe la possibilité que l'être créé retire sa vue du modèle : « O miséricorde infinie, comme il est malheureux, le pécheur qui te délaisse, toi l'artère de la vie, et qui te cherche non pas en toi, mais en ce qui est simplement le néant, et qui serait lui-même demeuré ce néant, si tu ne l'avais pas appelé hors du néant! Comme il est fou, celui qui te cherche en s'éloignant et en détournant les yeux de toi qui es la bonté! Tout être qui cherche ne cherche que le bien et quiconque recherche le bien en s'éloignant de toi s'éloigne de ce qu'il cherche »⁴². Cette idée de la possibilité de l'éloignement se trouve présente dans *De visione Dei*, justement dans ce contexte de la liberté humaine comme image créée de la liberté divine, et, donc, à partir de la considération de la filiation divine : « Mais toi, père, qui nous as accordé la liberté parce que nous sommes tes fils, toi qui es la liberté même, tout en tolérant de nous voir nous éloigner de toi et brûler notre liberté et le meilleur de notre être au hasard (...) tu ne nous abandonnes cependant pas tout à fait, tu demeures présent sans cesser de nous appeler »⁴³.

Par la volonté libre, la personne peut augmenter ou restreindre la capacité de recevoir la grâce divine; et celle-ci est augmentée précisément à travers l'œil spirituel humain regardant le Dieu vivant : « L'augmenter en me conformant à toi, quand je m'efforce d'être bon parce que tu es bon, d'être juste parce que tu es juste, d'être miséricordieux parce que tu es miséricordieux; quand tous mes efforts ne peuvent que se tourner vers toi parce que tous tes efforts sont tournés vers moi; quand je porte vers toi seul mon regard avec la plus grande attention et sans jamais détourner de toi les yeux de l'esprit, parce que tu m'étreins continûment dans ta vision (...) tu es tourné vers moi seul »⁴⁴. À partir de là, la force en laquelle consiste la liberté se détermine chaque fois plus selon la ressemblance ou la proximité par rapport à l'Absolu.

⁴¹ Cf. *VD*, IV, 11.

⁴² *VD*, V, 14.

⁴³ *VD*, VIII, 28. *VD*, XVIII, 82 : « Je vois ainsi que la nature humaine rationnelle peut être unie à ta nature divine seulement lorsque celle-ci est intelligible et aimable, et que l'homme qui s'accroche à toi, comme son Dieu apte à être reçu, passe à une union qui, par son lien très fort, peut recevoir le nom de filiation; nous ne connaissons pas de lien plus étroit que celui de la filiation ».

⁴⁴ *VD*, IV, 11.

Nous pouvons déduire, au point où nous sommes maintenant rendus, que l'alternative – en termes kierkegaardien – du ou/ou semble s'estomper ici; car la possibilité de la décision de la libre volonté de se diriger vers le créateur s'oriente plus décisivement vers une positivité des différents aspects du bien⁴⁵. De fait, dans la prise de conscience de soi comme image vivante de la divinité, la personne humaine remarque la présence réelle et continue du créateur dans son itinéraire vital, en plus d'obtenir cette reconnaissance de soi que fournit le fait d'être d'image créée. La conséquence des deux aspects est que la liberté authentique doit résider dans le choix de soi, et donc le rejet de ce que l'on est n'aurait pas sa place. À mon sens, ce texte le démontre bien : « La vérité absolue est inaltérable. La vérité de ma face est soumise au changement : la vérité est comme l'image. La vérité absolue ne peut abandonner la vérité de ma face. Si la vérité absolue l'abandonnait, ma face ne pourrait subsister par elle-même, elle qui est une vérité soumise au changement. (...) Nous ne pouvons pas nous haïr nous mêmes. C'est pourquoi nous aimons ce qui participe de notre être et ce qui l'accompagne. Nous embrassons ce qui nous ressemble car nous nous représentons en image et en cette image nous nous aimons »⁴⁶ ; c'est ainsi que la personne humaine et sa liberté nous sont montrées à partir de l'image de l'omnipotence créatrice du divin.

Ce qui précède est sans aucun doute mieux représenté dans une œuvre écrite vers cette époque à laquelle nous nous intéressons dans cette recherche, *De ludo globi* (*Le jeu de balle*), dans laquelle Nicolas explique bien le voyage de l'âme vers son propre centre, qui n'est autre que Dieu. Il y souligne comment l'homme se met en mouvement avec son âme, dont la nature réside précisément dans le fait d'être la force de ce mouvement. Il se réfère, évidemment, à un mouvement purement intellectuel. Il montre alors comment l'âme se reconnaît elle-même dans sa nature intellectuelle; et que les fonctions de l'âme intellectuelle sont : la pensée (*cogitatio*), la considération (*consideratio*) et la détermination (*determinatio*)⁴⁷. Les dites fonctions intellectuelles sont comprises comme essentiellement liées à la liberté et à la créativité. C'est pourquoi dans d'autres œuvres comme *Le Beryll*, l'homme est considéré comme « un second Dieu »⁴⁸, puisque c'est dans son activité libre et créative que la personne humaine ressemble et se rapproche de Dieu.

⁴⁵ Je suis d'accord avec la thèse soutenue à ce sujet par Gerda VON BREDOW, « Nachdenken mit Nikolaus von Kues über das Wesen der Freiheit », p. 246.

⁴⁶ *VD*, XV, 65.

⁴⁷ Cf. KIJEWKA, « *De ludo globi*. The Way of Ascension towards God », 32–33, 160–161.

⁴⁸ NICOLAS DE CUES, *El Berilo*, Introducción, traducción y notas de A. L. González. Cuadernos de Anuario Filosófico. Serie Universitaria, n° 200 (Pamplona: Servicio de Publicaciones

Le pouvoir parfait de Dieu se manifeste de façon plus claire dans l'âme humaine, dans l'âme intellectuelle qui est, selon le chapitre 33 du *De ludo globi*, splendidement magnifique, libre de toute coaction⁴⁹. Depuis cette liberté, la personne doit réaliser et faire croître durant sa vie la ressemblance avec Dieu, spécialement à travers sa liberté légitime, à travers laquelle elle a été en outre appelée à dominer la terre.

Il semblerait que pour celui qui s'efforce d'aller vers Dieu, il ne serait pas possible de s'égarer et que par conséquent le désir de la proximité divine se trouverait – d'après la pensée du Cusain – au-delà du bien et du mal.

Il est vrai que le concept de liberté ne se centre pas autant sur l'idée de la possibilité de se décider pour l'un ou l'autre, mais sur la décision de l'être humain de déterminer et d'accepter son propre « statut » interne comme image vivante de Dieu; il reconnaît ainsi sa ressemblance mais aussi sa dissemblance et son altérité par rapport à celui qu'il recherche comme fin ultime et apogée de tout désir.

Dans le texte cité au début de cet article (*VD*, VII, 25) nous voyions la raison humaine qui demandait, qui écoutait – à travers la reconnaissance de sa fragilité et de l'impossibilité d'une pleine connaissance d'un absolu qui se présente à elle avant tout comme inaccessible et qu'elle ne peut « appréhender » – : « sois toi-même et je serai tien ». C'est précisément cette réponse qui réveille la conscience de la liberté individuelle⁵⁰.

La raison comprend alors, d'un côté, le chemin qui conduit positivement à la liberté, c'est-à-dire que la personne possède cette liberté quand elle ne se laisse pas déterminer de l'extérieur, quand elle ne se perd pas elle-même mais qu'elle revient à elle-même de telle sorte qu'elle peut vouloir être elle-même : « De là maintenant je vois que si j'écoute ton verbe qui en moi ne cesse de parler et de porter continument sa lumière en ma raison, je serai à moi-même, libre et non pas esclave du péché. Et tu seras avec moi et tu me donneras à voir ta face et alors je serai sauvé »⁵¹.

La liberté n'est alors pas comprise comme un choix entre « oui » et « non », mais comme la capacité d'auto-détermination selon la nature de

de la Universidad de Navarra, 2007), voir chap. 6 y 7. Cf. aussi d'Ángel Luis González l'article déjà cité, « La doctrina de Nicolas de Cues sobre la mente. Hacia una nueva gnoseología » : l'esprit « recrée la réalité qu'il ne crée pas lui-même », p. 15.

⁴⁹ Cité p.163 de l'article d'Agnieszka Kijewska, déjà mentionné dans ce travail.

⁵⁰ Cf. VON BREDOW, « Nachdenken mit Nikolaus von Kues », 248 ; Charles Frédéric HUMMEL, *Nikolaus Cusanus. Das Individualitätssprinzip in seiner Philosophie* (Bern–Stuttgart: Paul Haupt, 1952), 54–60, 107–110.

⁵¹ *VD*, VII, 26.

chacun. « Tous les auteurs s'accordent sur le fait que la liberté pour le Cusain n'est pas en premier lieu la liberté de choix, mais qu'il comprend la liberté dans la ligne de l'autoréalisation et de l'auto-configuration »⁵². Ainsi qu'il le dit lui-même : « De là maintenant je vois que si j'écoute ton verbe qui en moi ne cesse de parler et de porter continuellement sa lumière en ma raison, je serai à moi-même, libre et non pas esclave du péché. Et tu seras avec moi et tu me donneras à voir ta face et alors je serai sauvé »⁵³.

Certainement, Nicolas reconnaît que la personne est consciente de sa fragilité et donc de sa possibilité d'errer ; en un mot, que la liberté de choix vers le positif n'est pas une flèche qui aurait sa cible garantie d'avance. Toutefois – comme on vient de le lire – le chemin apparaît : la raison doit guider les sens et quand elle se conformera à la vérité de son image, elle connaîtra alors le sens et la fin de la force créatrice dans son état d'image vivante. Autrement dit, si l'être humain reconnaît cette vérité, il reconnaît aussi le sens de la liberté qui inclut son autoréalisation dans l'union avec Dieu.

4. CONCLUSION : L'ÊTRE DE L'IMAGE COMME INTERLOCUTEUR DE L'ABSOLU

En conclusion, on peut soutenir que le sens de la liberté, comme manifestation de l'image, ne mène pas tant chez Cues à une union contemplative mystique qu'à un appel plus personnel – à la personne humaine – à être l'interlocuteur de Dieu.

Même si, bien sûr, la finalité ultime de l'homme comme image de Dieu est la contemplation face à face, la *visio facialis*, qui fait référence à une forme de pensée qui excède toute compréhension représentative; c'est-à-dire à un regard non intentionnel. Mais cela doit se réaliser au-delà de la vie présente et a donc une dimension eschatologique faisant référence à la véritable *filiatio*⁵⁴.

En tout cas, dans et à travers la liberté, l'être humain est capable de s'auto-transcender, et il réalise alors la capacité suprême de l'esprit: l'union avec l'Absolu, tout en étant et en restant pleinement lui-même. En effet, maintenant, dans ce monde, l'être humain doit reconnaître que « notre vision

⁵² Cf. KREMER, « Gottes Vorsehung », 240.

⁵³ *VD*, VII, 26.

⁵⁴ Cf. BEIERWALTES, « *Visio facialis* », 216.

de Dieu dans l'image est en même temps le fait d'être vus nous-même par le regard divin »⁵⁵ ; ce fait d'être vus n'annule pas l'indépendance dans la capacité de choix de soi ; aucune liberté n'est niée dans la possibilité de se choisir soi-même et d'être ce qu'on est. Mais plutôt, la personne humaine comprend que si son être réside dans le fait d'être vu par l'Absolu, sa liberté repose alors sur le fait de diriger son regard vers celui qui voit tout.

Le choix de soi (« Sois toi-même ») implique désormais le libre élan vers l'auto-transcendance de l'esprit, c'est-à-dire, l'abandon de tout type de subjectivité réflexive qui arriverait à enfermer le moi dans les limites de ses représentations. Cela implique d'entrer dans une sorte de dialogue unitif avec la divinité qui est la façon d'arriver à la plénitude à laquelle est convoquée initialement l'image vivante créée⁵⁶. Cette plénitude se trouve ancrée grâce à la libre auto-possession dans l'acceptation de ce que la conscience comprend de soi ; et cette auto-possession s'obtient – nous le soulignons, et en suivant la pensée du Cusain – à travers l'autodétermination de diriger son regard vers celui qui, lorsqu'il est regardé, rend à l'être humain sa vérité (« Je serai tien »).

Il s'agit, chez Cues, d'une subjectivité qui entre en contact avec l'Absolu dans une unité que son statut ébauche souvent, tant de la transcendance divine que de la créature humaine dans sa finitude ontologique. Cela suppose certainement un pas décisif, au début de la Renaissance, pour l'entrée dans la modernité.

BIBLIOGRAPHIE

- Nicolae Cuese Cardinalis Opera*, I, edidit Faber Stapulensis. Paris, 1514 (reimpr. Frankfurt, 1962), fol. 99r – 114r.
- NICOLAI DE CUES. *Opera omnia*. Iussu et auctoritate Academiae Litterarum Heidelbergensis ad codicum fidem edita, vol. VI : *De visione Dei*, edidit Adelaida Dorothea Riemann. Hamburg: F. Meiner, 2000 (editio critica).
- NICOLAS DE CUES. *La visión de Dios*, traducción et introducción Ángel Luis González, (5^a ed. revisada). Pamplona: Eunsa, 2007
- NICOLAS DE CUES. *Le Tableau ou la vision de Dieu*, traduction en français par Agnès Minazoli. Paris: Éditions du Cerf, 1986.

⁵⁵ BEIERWALTES, « *Visio facialis* », 217.

⁵⁶ *VD*, XXV, 118: « Tous les autres esprits intellectuels sont, par cet esprit, ses ressemblances ; et plus ils sont parfaits, plus ils lui sont ressemblants. Et tous s'apaisent dans cet esprit, comme au plus haut degré de la perfection de l'image de Dieu, image dont ils ont obtenu leur ressemblance et leur propre degré de perfection ».

- NICOLAI DE CUES. *De docta ignorantia*, éd. Leo Gabriel. Dans *Philosophisch-Theologische Schriften*. Wien: Herder, 1982.
- NICOLAS DE CUES. *La docte ignorance*. Introduction, traduction du latin et notes d'Hervé Pasqua. Paris: Payot & Rivages, 2008 et 2011.
- NICOLAS DE CUES. *El Berilo*. Introducción, traducción y notas de A. L. González. Cuadernos de Anuario Filosófico. Serie Universitaria, n° 200. Pamplona: Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, 2007.
- BEIERWALTES, Werner, Hans Urs VON BALTHASAR, Alois M. HAAR. *Grundfragen der Mystik*, (2. Auflage). Stuttgart: Johannes Verlag Einsiedeln, 1974.
- BEIERWALTES, Werner. « Identidad y diferencia como principio del pensamiento del Cusano ». Dans *Cusanus, o. c.*, p. 149.
- BEIERWALTES, Werner. « *Visio facialis* – Sehen und Angesicht. Zur Coincidenz des endlichen und unendlichen Bicks bei Cusanus ». *Bayerische Akademie der Wissenschaften. Philosophisch-Historische Klasse, Sitzungsberichte*. Jahrgang 1987, Heft 1, München, 1988, 57 pp.
- BLUMENBERG, Hans. *Die Legitimität der Neuzeit*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1966.
- BOHNENSTAEDT, Elisabeth. *Nikolaus von Kues. Von Gottes Sehen. De visione Dei*. Heidelberg: F. Meiner, 1944.
- COLOMER, Eusebio. *De la Edad Media al Renacimiento*. Barcelona: Herder, 1974.
- D'AMICO, Claudia. « Nicolas de Cues, 'De Mente' : la profundización de la doctrina del hombre-imagen ». *Patristica et Medievalia*, XII (1991): 53–68.
- D'AMICO, Claudia. « Nicolas de Cues, 'De Sapientia' : un nuevo concepto de sabiduría a la luz de la tradición medieval ». *Patristica et Medievalia*, XIII (1992): 107–120.
- GONZÁLEZ, Ángel Luis. « Creador y creatura en el *De Visione Dei* de Nicolas de Cusa ». Dans *Biblia, exégesis y cultura. Estudios en honor del prof. D. José María Casciaro*, « Colección Teológica », n. 82, dir. Gonzalo Aranda, Claudio Basevi, Juan Chapa. Pamplona: Eunsa, 1994.
- GONZÁLEZ, Ángel Luis. « La doctrina de Nicolas de Cues sobre la mente. Hacia una nueva gnosología ». *Studia Philologica Valentina*, vol. 10, n. 7 (2007): 1–24.
- HAAS, Alois M. « Die Problematik von Sprache und Erfahrung in der Deutschen Mystik ». Dans Werner BEIERWALTES, Hans Urs VON BALTHASAR, Alois M. HAAR. *Grundfragen der Mystik*, (2. Auflage). Stuttgart: Johannes Verlag Einsiedeln, 1974.
- HAUBST, Rudolf. « Wort un Leitidee der 'Repraesentatio' bei Nikolaus von Kues ». Dans *Der Begriff der Repraesentatio im Mittelalter*, dir. Albert Zimmermann, 139–162. Berlin–New York: Walter de Gruyter, 1971.
- HUMMEL, Charles Frédéric. *Nikolaus Cusanus. Das Individualitätsprinzip in seiner Philosophie*. Bern–Stuttgart: Paul Haupt, 1952.
- JAVELET, Robert. « La réintroduction de la liberté dans les notions d'image et de ressemblance, conçues comme dynamisme ». Dans *Der Begriff der Repraesentatio im Mittelalter*, dir. Albert Zimmermann, 1–34. Berlin–New York: Walter de Gruyter, 1971.
- KIJEWSKA, Agnieszka. « *De ludo globi*. The Way of Ascension towards God and the Way of the Self-Knowledge ». Dans *El problema del conocimiento en Nicolas de Cues : genealogía y proyección*, dir. Jorge M. Machetta et Claudia D'Amico, 157–164. Madrid: Biblos, 2010.
- KREMER, Klaus. « Gottes Vorsehung und die menschliche Freiheit ('Sis tu tuus, et Ego ero tuus') ». Dans *Das Sehen Gottes nach Nikolaus von Kues. Mitteilungen und Forschungsbeiträge der Cusanus-Gesellschaft*, (Akten des Symposiums in Trier vom 25. bis 27. September 1986), dir. Rudolf Haubst, 227–266. Trier: Paulinus Verlag, 1989.
- PASQUA, Hervé (éd.), *Identité et différence dans l'œuvre de Nicolas de Cues*. Louvain–Paris: Peeters, 2011.

- SOTO-BRUNA, María-Jesús. « La finitude comme ‘manifestation’ de l’Identité absolue dans le *De visione Dei* (1453) ». Dans *Identité et différence dans l’œuvre de Nicolas de Cues*, dir. Hervé Pasqua, 109–128. Louvain–Paris: Peeters, 2011.
- VOLKMANN-SCHLUCK, Karl-Heinz. *Nikolaus Cusanus. Die Philosophie im Übergang vom Mittelalter zur Neuzeit*. Frankfurt a. M.: Klostermann, 1984.
- VON BREDOW, Gerda. « Der Geist als lebendiges Bild Gottes (*Mens viva Dei Imago*) ». Dans *Im Gespräch mit Nikolaus von Kues. Gesammelte Aufsätze, 1948-1993*, dir. Hermann Schnarr, 99–109. Münster: Aschendorff, 1995.
- VON BREDOW, Gerda. « Nachdenken mit Nikolaus von Kues über das Wesen der Freiheit ». Dans *Im Gespräch mit Nikolaus von Kues. Gesammelte Aufsätze, 1948-1993*, dir. Hermann Schnarr, 245-264. Münster: Aschendorff, 1995.

„IMAGO REPRÆSENTATIONIS CREATA”,
WOLNOŚĆ I ZJEDNOCZENIE Z ABSOLUTEM:
SPEKULACYJNY MISTYCYZM I REFLEKSJA O DOSTĘPIE DO BOGA
U MIKOŁAJA Z KUZY

Streszczenie

Autorka artykułu podejmuje temat mistyki spekulacyjnej dotyczącej tego, czy istoty ludzkie mogą osiągnąć pełną jedność z zasadą bytu w kontekście koncepcji *imago repræsentationis* Mikołaja z Kuzy. U Mikołaja z Kuzy to pytanie pojawia się w kontekście zachowania wolności człowieka, jako *imago imitationis creata*, dzięki unii personalnej z Absolutem.

« IMAGO REPRÆSENTATIONIS CREATA »,
LIBERTÉ ET UNION AVEC L’ABSOLU :
MYSTIQUE SPÉCULATIVE ET RÉFLEXION SUR L’ACCÈS À DIEU
CHEZ NICOLAS DE CUES

Résumé

Dans cet article l’auteur traite un thème de la spéculation mystique qui concerne la question de savoir si l’être humain peut atteindre une union complète avec l’origine ou principe de l’être dans le contexte de la notion *repræsentationis imago* de Nicolas de Cues. Chez Nicolas de Cues cette question se pose en termes de déroulement de la liberté de l’être humain, comme *imago imitationis creata*, à travers cette union personnelle avec l’Absolu.

“IMAGO REPRÆSENTATIONIS CREATA.”
FREEDOM AND UNION WITH THE ABSOLUTE:
SPECULATIVE MYSTICISM AND THINKING ABOUT ACCESS TO GOD
IN NICOLAS OF CUSA

Summary

In this article the author deals with a theme of mystical speculation that regards the question of whether the human being can reach a complete union with the origin or principle of being within the context of Nicholas of Cusa’s notion of *imago repræsentationis*. In Nicholas of Cusa, this question is posed in terms of the unfolding of the human being’s freedom, as *imago imitationis creata*, through that personal union with the Absolute.

Słowa kluczowe: imago, mistycyzm, wolność, reprezentacja, imitacja, Bóg.

Mots-clés: imago, mysticisme, la liberté, la représentation, l'imitation, Dieu.

Key words: imago, mysticism, freedom, representation, imitation, God.

Information about Author: Prof. MARÍA-JESÚS SOTO-BRUNA – Universidad de Navarra, Departamento de Filosofía; address for correspondence: E-31080 Pamplona; e-mail: mjsoto@unav.es