

ISAAC de l'ETOILE

Lettre à un ami proche (Alcher de Clairvaux)

"De l'âme" (*De anima*, PL 194, 1875-1890).

Traduction¹

A son bien-aimé Alcher, Frère Isaac qui se recommande lui-même et ce qui est sien.

Trois réalités: Dieu, l'âme et le corps (1875 BCD)

Tu me forces, frère très cher, à connaître ce que je ne connais pas, et à enseigner ce que je n'ai pas encore appris. En effet, tu veux que nous t'instruisions au sujet de l'âme, non à partir de ce que les Saintes Lettres² nous apprennent - à savoir ce que l'âme pouvait avoir été avant le péché, ou ce qu'elle peut être sous l'effet du péché commis, ou encore quel peut être le sort futur de l'âme après le péché. Mais tu désires plutôt que nous t'instruisions de sa nature et de ses puissances³, comment elle peut être présente dans le corps ou en sortir, et autres questions pour lesquelles nous n'avons pas de réponse, mais que tu n'admettes pas que nous n'en ayons pas. Nous déclarons pourtant être vrai ce que tu as entendu de nous dans les conférences (faites à la communauté de Clairvaux): cela t'a d'ailleurs stimulé et accru ton désir d'en savoir davantage. Mais lorsque nous consentons à nous rendre à tes prières et que nous abordons le sujet, il nous échappe; il s'envole comme si il s'évanouissait! De cette expérience, nous apprenons que notre âme soutient grandement la ressemblance avec la nature divine. Celle-ci ne reprend-elle pas d'ailleurs un indigne scrutateur d'elle-même par ces paroles: "Détourne de moi tes regard - dit l'épouse à l'Époux dans le Cantique -, car ils m'assaillent"⁴ (Ct 6, 5).

Assurément, il y a trois réalités: le corps, l'âme et Dieu. Mais je déclare ne pas connaître leur essence, et même comprendre moins ce qu'est l'âme que le corps, et moins ce qu'est Dieu que ce qu'est l'âme. Peut-être en es-tu étonné; eh bien, soit-le! Disons pourtant que dans ce corps qui est corrompu, l'âme est alourdie (cf. Sg 9, 15). D'une part, la demeure terrestre rabaisse la connaissance sensible au plus bas; d'autre part, les ligaments terrestres et les membres mortels affaiblissent ce qui a été enfoncé au plus bas. Le corps est la première de ces trois réalités que l'âme rencontre dans son activité. Il l'assombrit, et elle ne peut voir qu'obscurément. Mais dans la mesure où elle échappe à sa fumée ténébreuse, elle voit cependant avec plus de clarté. Par son intellect qui est plus grand et plus pur que sa connaissance sensible, l'âme est capable de se voir plus clairement et plus sûrement que le corps ne le saurait faire. Quant à l'intelligence⁵, elle dépasse l'intellect et peut voir Dieu lui-même mieux que l'âme (par ses autres composants). La vérité de chaque nature (*essentia*) est en Dieu; ainsi, dans l'âme, l'image de quelque chose apparaît, mais dans le corps c'est à peine s'il y en a trace. Car Dieu seul est vraiment simple tandis que tout corps est véritablement composé. Quant à l'âme, elle peut être dite aussi bien simple que composée suivant son rapport à Dieu ou au corps. S'il arrive qu'un corps soit simple, l'âme qui est supérieure à tout corps lui est d'autant plus simple. Mais Dieu seul est parfaitement simple, Lui, le Très-Haut.

¹ Les titres des paragraphes ont été ajoutés par le traducteur pour faciliter la compréhension du texte.

² *In divinis litteris* = l'Écriture Sainte (La Bible).

³ Les puissances de l'âme sont ses facultés principales, à savoir la mémoire, l'intelligence, et la volonté; cf. S. Augustin, *De Trin.* IX-X.

⁴ Littéralement: "car ils me mettent en fuite".

⁵ Sauf exception imposée par le contexte, nous traduisons en général *sensus* par "perception sensible", *intellectus* par "intellect", et *intelligentia* par "intelligence", puisque ces facultés de l'âme se retrouvent constamment chez Isaac, qui semble s'inspirer de Boèce; elles marquent une croissance dans la connaissance allant du plus sensible au plus intellectuel et spirituel (voir Sermon 4, 6; SC 130, pp. 134-135, note 2).

I- Entre Dieu et le corps, l'âme et ses puissances

Rapports respectifs entre ces trois réalités (1876 BC-1877 A)

Il s'ensuit que Dieu est tout ce qu'Il possède, car Il est tout ce qui est sien. Le corps, par contre, peut n'être rien des choses qu'il possède parce qu'il n'est absolument rien de ce qui lui appartient. L'âme cependant, tenant comme me milieu entre ces deux natures, est un mélange. D'une part, elle est ce qui lui appartient, et par là elle est simple; mais, d'autre part, là où elle ne l'est absolument pas, elle n'est alors pas véritablement simple.

Pour ajouter un argument à ce qui est certain, disons qu'il n'y a en Dieu ni qualité ni quantité. En effet, lorsque l'on dit quel Il est, ou combien Il est grand, on n'affirme rien d'autre à son sujet que ce qu'Il est. Le corps, doté à la fois de qualité et de quantité, n'est aucunement l'un et l'autre. Quant à l'âme, elle n'a pas de quantité puisqu'elle n'est pas un corps, et elle n'est pas privée de qualité bien qu'elle ne soit pas Dieu.. Néanmoins, si on la dit, entre autres choses, avoir quantité ou "parties" (*siue partes*), cela doit s'entendre par manière d'analogie plutôt qu'expressif de sa composition. Elle possède en effet des puissances et des potentialités naturelles qui portent à lui attribuer des parties virtuelles ou potentielles telles que le talent naturel (*ingenium*), la raison et la mémoire. Si ces dernières sont des parties relatives à l'étendue de l'âme⁶, ce sont donc des principes d'animation, elles aussi⁷. Il en résulte que l'âme consisterait en autant d'âmes qu'elle a de parties, car chaque partie est de même nature que le tout. Chaque partie du corps est corps; il s'ensuit que chaque partie de l'âme - en admettant qu'elle ait des parties quantifiables (*quantitatiuas habet partes*) - est une âme différencée (*aliam esse animam*): on s'en convaincra nécessairement.

Par conséquent, comme il y a des parties connaturelles à l'âme - intelligence, raison, mémoire et autres choses semblables -, il est nécessaire que ces parties ne fassent pas nombre puisqu'elles sont identiques à elle, de même nature, de même essence, et tout à fait la même âme. Car l'âme et la raison de l'âme ne sont pas deux natures, mais une seule. Certes, selon la "propriété"-comme le dit le Bienheureux Augustin⁸ -, l'âme est une réalité et la raison une autre. Cependant, bien que la raison soit dans l'âme, l'âme est autre. Autre est l'activité de l'âme, autre celle de la raison. L'âme vit, la raison juge (*sapit* : apprécie, goûte, discerne), et, quoiqu'elles soient une, c'est l'âme seule qui reçoit la vie, et c'est la raison seule qui reçoit la sagesse.

On voit donc comment, en ce domaine, brille dans l'âme l'image de la divinité. De fait, bien qu'il y ait en elle une pluralité de propriétés naturelles, il y a une seule nature. Bien qu'aucune de ces propriétés ne soit l'autre, aucune n'est d'une autre nature, bien qu'elle soit différente des autres.

Essence et puissances de l'âme (1877 BCD)

Ainsi l'âme est-elle rationnelle, concupiscible et irascible: une sorte de trinité qui lui est propre, et cela globalement, ni plus, ni moins. Ce tout trinitaire forme une certaine unité de l'âme: elle est l'âme elle-même. L'âme possède donc des attributs naturels et est elle-même tous ces attributs. Pour cette raison, elle est simple. Elle possède aussi des attributs accidentels et ne s'identifie pas avec eux. Elle est donc complètement simple. L'âme, en effet, n'est pas sa prudence, sa tempérance, sa force, sa justice⁹. Elle est donc une seule chose avec ses puissances, mais non pas avec ses vertus. C'est pourquoi, il nous faut demeurer dans la cité jusqu'à ce que nous soyons "revêtus" (cf. 1 Co 15, 53-54), c'est à dire jusqu'à ce que nos facultés (*uires*) soient revêtues de la

⁶ *si uerae sunt - memoria, ratio, ingenium - animae partes secundum quantitatem* . Cf. S. Augustin, *De quantitate animae* (De l'étendue de l'âme).

⁷ Littéralement: "ces parties sont elles-mêmes des âmes".

⁸ S. Augustin, *De Trin.* 15, 17 (28).

⁹ On reconnaît là les quatre vertus cardinales dont S. Thomas d'Aquin, un siècle plus tard, fera la synthèse dans son Traité des vertus de la Somme Théologique (Ia IIae Q. 61).

Force d'En-Haut (Lc 1, 35). Les facultés de l'âme sont susceptibles de recevoir des dons qui, par leur mise en oeuvre, deviennent des vertus.

En outre, il en est comme du feu: il dégage une chaleur innée qui réchauffe ceux qui s'en approche, créant en eux une chaleur accidentelle du fait de cette nature par laquelle ils sont aptes à être échauffés. Et comme il y a une lumière innée illuminant ceux qui s'approchent de cette nature par laquelle ils sont aptes à être illuminés, ainsi, dans la nature divine, il y a un don fontal¹⁰ et une bonté originelle: elle donne lumière et chaleur sous forme de sagesse et de justice à ceux qui s'en approchent et s'avancent vers elle, créant en cette part d'eux-mêmes (les facultés engendrant des vertus) ce par quoi ils peuvent devenir bons et être illuminés. D'où cette parole: "Approchez-vous, et vous serez illuminés" (Ps 33, 6); et celle-ci: "L'amour de Dieu a été répandu dans nos coeurs par l'Esprit-Saint qui nous a été donné" (Rm 5, 5).

Remarque cependant que les facultés (*uirs*) sont parfois indifféremment appelées "vertus", comme dans l'Evangile où les talents sont donnés à chacun en fonction de sa propre vertu (*uirtus*; cf. Mt 25, 29). Cependant, c'est à partir du terme de "forces" (*a uiribus*) que l'on nomme les gens courageux (*uirtuosi*), de telle sorte que l'on est en droit de faire dépendre de la vertu (*a uirtute*) les gens appliqués au bien (*studiosi*). Car Celui qui donne à chacun comme il le désire, ne comble pas toutes les facultés de tous les hommes de sa grâce, mais Il donne telles grâces à telles facultés, et telles autres grâce à telles autres facultés. Et les plus heureux sont ceux qui sont riches de beaucoup de grâces, s'ils possèdent les meilleures, celles à propos desquelles l'Apôtre Paul s'exprime ainsi: "Recherchez lez dons les meilleurs" (1 Co 12, 13). Cependant, le Seigneur Jésus, dont toutes les facultés de l'âme furent revêtues de la Force d'En-Haut, est dit "rempli du Saint-Esprit" (Lc 4, 1), et "plein de grâce et de vérité" (Jn 1, 14); peut-être même ce qui suit ne s'applique-t-il qu'à lui seul: "de sa plénitude, nous avons tous reçu" (Jn 1, 16).

Attributs naturels et attributs accidentels (1878 A)

Il y a par conséquent dans le corps des attributs naturels et d'autres accidentels, mais aucun d'eux n'est le corps lui-même. En Dieu, il n'y a ni attributs naturels, ni attributs accidentels, mais tout ce qui est de Dieu est tout entier uniquement et éternellement le Dieu unique. . Il y a des attributs naturels de l'âme qui ne peuvent être que l'âme elle-même, et des attributs accidentels qui ne peuvent être que différents d'elle. Certes, si l'on doit penser qu'il y a aussi en Dieu des attributs naturels, puisque le Père a un Fils par nature et que celui-ci a un Père par nature, et que les deux ont quelque chose par nature - l'un la paternité, l'autre la filiation -, néanmoins, il en va différemment de Dieu d'une part, et du corps et de l'âme d'autre part, puisqu'en Dieu il n'y a pas d'accidents. Il diffère du corps parce qu'Il est ses attributs naturels, et Il diffère de l'âme parce qu'Il est tous ses attributs excepté en ce qui est spécifique à chacune des trois Personnes. L'âme n'est en aucune manière tous ses attributs; et elle ne diffère pas de ses attributs accidentels par la seule relation ou propriété, mais par une différence de nature.

Position médiane de l'âme: rôle de la raison (1878 BCD)

Puisqu'elle a été placée en position médiane, l'âme doit être en harmonie avec ses deux extrêmes, avec le plus haut des êtres par sa partie supérieurs, et avec le plus bas des êtres par sa partie inférieure. En effet, comme on l'a dit, l'âme, selon ses propriétés, possède une partie inférieure, une partie médiane et un sommet, quoique, selon l'essence, ces différentes parties soient une. Toute l'essence de l'âme est pleinement et parfaitement contenue contenue dans ces trois facultés que sont la capacité de raisonner, le concupiscible et l'irascible. Désirant montrer que, dans le Christ, se trouvait une âme complète et parfaite, le Prophète s'exprime ainsi: « afin qu'il sache comment rejeter le mal et choisir le bien (Is 7, 15); il avait parlé immédiatement avant de la réalité

¹⁰ *Donum fontale*, un "don de source", c'est à dire un jaillissement initial.

du corps: « Il mangera du beurre et du miel » (*ibidem*); cela revient à dire que le Messie expérimenterait vraiment dans sa chair à la fois le travail (le beurre, fait à partir du lait par un constant barattage, demande beaucoup de travail et de fatigue), et le repos (le miel est en effet naturellement doux) puisque par sa raison, il fait l'expérience, par le concupiscible, de savoir choisir le bien – c'est à dire le miel, et, par l'irascible, de savoir rejeter le mal – c'est à dire le beurre. Pour cette raison, nous – qui, par son exemple, fûmes instruits de Lui-même, nous pouvons apprendre, à partir des choses amères que nous endurons, à fuir celles qui sont les plus amères, et, à partir des choses douces dont nous avons un avant-goût, à en désirer de plus douces encore. Ainsi, par sa capacité de raisonnement, l'âme est d'une nature à laquelle est donnée la connaissance des choses qui se trouvent au-dessous d'elle, ou au-dessus d'elle, ou même en elle, ou de parité avec elle. Par ses facultés concupiscible et irascible, l'âme est portée à rechercher ou à rejeter telle chose pour l'aimer ou la haïr. Par conséquent, dans l'âme, chaque puissance de connaissance naît de la faculté raisonnable, tandis que chaque puissance de désir vient des deux autres (à savoir du concupiscible et de l'irascible). La puissance de désir est quadruple en tant que ce que nous aimons ou bien nous réjouit présentement, ou bien est espéré dans le futur; au contraire, dans le cas de la haine, nous sommes ou bien déjà plongés dans la peine, ou bien nous craignons d'être affligés. C'est pour cela que du concupiscible naissent la joie et l'espérance, et de l'irascible, la peine et la crainte. Ces quatre puissances du désir de l'âme¹¹ sont comme les éléments et la matière commune de toutes les vertus et de tous les vices. Car l'élan du désir donne un nom à chaque action. Puisque la vertu est l'habitude acquise de bien discipliner son âme, les puissances du désir de l'âme doivent être entraînées, organisées et ordonnées à leur but spécifique et à leur opération par la raison en sorte qu'elles puissent donner naissance aux vertus. Autrement, elles tomberaient facilement dans les vices.

Irascible et concupiscible: puissances du désir de l'âme: (1879 A)

Lors donc que l'amour et la haine sont prudemment, sobriement, fortement et justement ordonnés, ils se dressent en vertus de prudence, de tempérance, de force et de justice, qui sont généralement tenues pour les racines et les pivots de toutes les vertus. Car, comme le dit S. Augustin, « en parlant de la vertu comme quadripartite, on le dit en fait des divers mouvements de l'amour même, en sorte que la tempérance est l'amour qui se donne intégralement à ce qu'il aime sans aucune corruption; la force est l'amour qui tolère tout pour l'amour de Dieu; la justice est l'amour qui sert exclusivement ce qu'il aime, et, à cause de cela, domine avec bonté ce qui lui est soumis; la prudence est l'amour qui discerne ce qui lui est commandé par Dieu et ce qui le détourne de Lui »¹².

En conséquence, comme on l'a déjà dit, c'est du concupiscible et de l'irascible que naît chaque mouvement de l'âme par lequel elle est portée à choisir ou à rejeter pour aimer ou pour haïr quelque chose au-dessus d'elle ou au-dessous d'elle, en elle-même ou de pair avec elle. Ainsi, de l'appétit concupiscible vient le penchant, la séduction, la jouissance et la dilection; de l'appétit irascible vient l'émulation, la colère, l'indignation et la haine. Si toutes ces pulsions sont dans l'âme pleinement, convenablement et totalement ordonnées, à travers la haine du monde et de soi, l'âme progressera dans l'amour du prochain et de Dieu, méprisant les choses éphémères et extérieures, orientant son désir vers ce qui est éternel et élevé. Mais, c'en est assez de ces remarques qui effleurent plus qu'elles n'expliquent le pouvoir du désir.

Théorie de la connaissance (1879 BC)

La capacité de connaissance d'autre part – qui procède de la rationalité – varie en fonction

¹¹ Nous retrouvons cette même expression dans « La Consolation de la Philosophie », de Boèce, en finale du Livre I.

¹² S. Augustin, *De moribus Eccl. Cathol.* I, 15, 25.

de la division du temps en présent, passé et futur, et est nommée de façon diverse: raison, mémoire, ou talent naturel (*ingenium*). Le talent naturel est cette puissance de l'âme ou cette détermination par laquelle l'âme se déploie et s'investit dans la découverte des choses inconnues. Ainsi, le talent naturel cherche à découvrir des réalités non connues, la raison juge des choses trouvées, la mémoire conserve ce qui a été apprécié et présente ce qui doit être ultérieurement discerné. Cependant, le talent naturel apporte à la perspicace raison ce qu'il innove par intuition, la mémoire rapporte à cette même raison ce qu'elle a caché; mais la raison est telle qu'elle se porte aux choses présentes comme si elle était « la bouche du coeur »: ou bien elle mastique toujours ce que le talent naturel rassemble, ou bien elle rumine ce que « l'estomac de la mémoire » présente. Cependant, tout ce que nous savons ne vient pas toujours à notre pensée, et chaque chose connue ne se présente pas toujours au regard de celui qui sait. Pourtant, dans le temps et par bribes, la faculté de raisonnement est comme retirée de la mémoire, et, dans la bouche du coeur, la parole qui convient présentement est formée; mais c'est dans la bouche du corps ¹³ qu'un son est émis à l'extérieur. C'est aussi la raison pour laquelle rien n'est passé ou futur pour Dieu: toutes choses existent simultanément à son regard, en une seule fois: elles Lui sont toujours présentes. Pour Lui être immuablement présentes et éternelles, elles sont dites dans le Verbe ou *Logos*, c'est à dire dans l'acte de l'esprit qui aussitôt, simultanément et toujours, réfléchit avec Lui et Lui parle. C'est pour cette raison qu'en Dieu, chaque acte particulier de connaissance n'est appelé ni mémoire, ni talent ou génie naturel, mais Verbe. Pourtant la faculté de raisonnement, la mémoire et le génie naturel, qui sont trois selon l'activité, mais sont un selon l'essence de l'âme: ils la constituent elle-même. Mais de même qu'il y a des activités variées de la puissance de connaître à cause de la temporalité qui lui est inhérente – même si elle est une dans l'âme et la constitue elle-même -, de même, à cause de ce vers quoi elle tend dans sa quête de connaissance, la puissance cognitive est dite être multiple; ainsi lui donne-t-on plusieurs noms.

Les degrés de la connaissance (1879 D-1880 AB)

On parle donc de sens corporel, d'imagination, de raison, d'intellect, d'intelligence. Mais tout cela se trouve dans l'âme et n'est autre que l'âme elle-même. Les propriétés sont différentes les unes par rapport aux autres à cause de leurs activités diversifiées, mais une est l'essence rationnelle, et une l'âme. En effet, de même que la vie de l'âme par laquelle elle vit – non pas sa manière de vivre – n'est rien d'autres que « l'âme vivante », ainsi toute faculté de l'âme par laquelle elle apprend – non pas le moyen par lequel elle est instruite - n'est rien d'autre que « l'âme connaissante ». Et la volonté de l'âme, en tant que faculté, ne peut être autre chose que « l'âme en acte de vouloir ».

De même que le monde visible s'élève par des degrés ascendants: la terre, l'eau, l'air, l'éther ou le firmament, le plus haut du ciel étant appelé 'empyrée', de même il y a cinq degrés de progrès pérégrinante dans le monde de son corps avec la sagesse: la faculté de connaissance sensorielle, l'imagination, la raison, le discernement (ou intellect) et l'intelligence. En effet, la rationalité est conduite à la sagesse par cinq degrés, comme l'élan du désir (*affectus*) ou volonté est conduit à la charité par quatre degrés. A travers ces neuf degrés¹⁴, l'âme qui vit par l'Esprit, progressant en elle-même et usant en quelque sorte de pieds internes que sont ses facultés de connaissance et son affectivité, marche dans l'Esprit. Elle s'avance jusqu'aux Chérubins et jusqu'aux Séraphins, c'est à dire jusqu'à la plénitude de la connaissance et jusqu'au brasier ardent de la charité. Elle peut en elle-même acquérir par la pratique les vertus dont elle possède par nature la capacité, de sorte qu'on l'appelle « ciel » en tant que siège de la sagesse.

(L'âme qui vit par l'Esprit) peut être ornée en elle-même de ces ordres célestes comme étant siens, et elle peut être réglée par les vertus. Il sera facile, pour qui en aura le loisir, de comparer ces

¹³ Littéralement: « dans la bouche de la chair » (*in ore carnis*).

¹⁴ Les cinq étapes vers la connaissance, combinées avec les quatre affections fondamentales, sont comparées aux neuf degrés de la Hiérarchie Céleste du Pseudo-Denys (cf. Sermons, SC 130, p. 136, note 1).

progrès (en croissance spirituelle) avec les noms et les hiérarchies angéliques.

Connaissance sensible, imagination, raison, intellect et intelligence (1880 C)

Ainsi, par la connaissance sensorielle, l'âme perçoit les corps; par l'imagination, les images des corps; par la raison, les dimensions des corps et autres choses semblables. Elle perçoit en outre le premier degré de l'incorporel qui, néanmoins, a besoin du corps pour subsister dans le temps et dans l'espace. Par l'intellect, l'âme est emportée au-delà de tout ce qui est un corps: ou d'un corps, ou de quelque manière d'être corporelle. Elle perçoit l'esprit créé qui, pour subsister, n'a pas besoin d'un corps, et, de ce fait, n'a pas non plus besoin de lieu, bien qu'il ne puisse exister hors du temps puisqu'il est changeant par nature. Ainsi, l'intelligence, de quelque manière que ce soit et dans la mesure compatible avec sa nature, discerne Celui-là seul qui est absolument et totalement incorporel, qui n'a besoin ni de corps pour exister, ni de lieu pour être présent, ni de temps pour durer.

Les agents instrumentaux: comparaison avec la terre, l'eau, l'air et le feu (1880 D-1881 A)

Ainsi, la perception sensible peut-elle être comparée à la terre. Elle ne transcende pas en effet le corps, mais tout corps a un rapport privilégié avec la terre. Elle est donc toujours cette force de l'âme qui rend présent pour elle les formes corporelles des réalités corporelles. Toute « corporelle » qu'elle soit, elle n'est pas un corps; on la dit cependant « corporelle » soit parce qu'elle ne peut dépasser le corps, soit parce qu'elle agit par des agents instrumentaux corporels. Il est dit de ces « instruments » (*instrumenta*) qu'ils sont au nombre de cinq, bien qu'ils puissent cependant, à l'intime de l'âme, se réduire à l'unité. Il en va comme de l'eau reçue dans un bassin qui se répand en divers bras par plusieurs canalisations creusées dans le sol dont la profondeur diffère en fonction du terrain et de leur position – l'eau restant fondamentalement la même et demeurant uniforme. De même, la sensation interne est une et uniforme; elle varie en fonction de la qualité et de la position des « instruments », et se déploie vigoureusement de diverses manières. L'intérieur, en effet, ne se jauge pas à l'imaginaire (*phantasticus*) qui n'est qu'un infime esprit. Bien plus, dans « l'âme animale » ce qui est au-dessus du corps, à savoir ce qui est vu, entendu, senti, goûté, et touché, tout cela est un. La diversité des agents instrumentaux entraîne des actions diverses.

Le feu brille dans les yeux qui, par leur position, sont adaptés au feu, et qui, par leur composition, s'accommodent à la lumière. L'air, subtil, pur et proche du feu, résonne aux oreilles qui, par leur position sont adaptées à l'air, et par leur composition aux sonorités. Les autres compositions vont de soi. En effet, un air dense qui a la consistance de la fumée, par les parfums ou les odeurs pestilantielles qu'il porte, affecte les narines; et l'eau flatte le palais. La terre est solidaire du sens du toucher, très particulièrement des pieds et des mains par lesquels nous sommes principalement en contact avec la terre. Pour le reste, puisque le corps animal est avant tout un composé terreux, partout où le sens du toucher s'exerce puissamment, là aussi agit l'esprit.

L'imagination: son lien avec le corps et l'esprit (1881 BC)

L'imagination provient de la perception sensible; de la diversité de celle-ci naît la diversité de l'imagination. Cependant, l'imagination est cette force de l'âme qui perçoit les formes des réalités corporelles mais non réellement présentes. La connaissance sensible perçoit les corps réels mais – on l'a dit – par leurs véritables et présentes qualités, diversement variées. L'imagination, de son côté, ne perçoit que les ressemblances et les images de ces vrais objets: d'où son nom d'imagination. Parce que ce ne sont ni de vrais corps, ni de vraies qualités corporelles qui lui sont présents, l'imagination réalise une certaine mise à distance et une certaine abstraction (*euaporatio*) des réalités corporelles, sans pour autant atteindre à l'incorporel; il s'agit là d'une tentative de l'esprit à la

lisière du corps mais qui ne parvient pas à l'incorporel. Il est impossible en effet qu'un corps s'amenuise jusqu'à devenir esprit, ou qu'un esprit prenne la consistance d'un corps. Car tout ce qui est né de la chair est toujours chair par nature et par essence; ce qui est né de l'esprit reste pareillement esprit.

Il y a cependant quelques similitudes entre le corps et l'esprit; le plus élevé du corps et le plus bas de l'esprit, sans confusion des natures, peuvent facilement se rejoindre par une union néanmoins personnelle. Les rélités semblables se réjouissent en effet de ce qui leur est semblable et elles adhèrent ensemble facilement; elles ne s'éloignent pas les unes des autres en raison d'une dissemblance. C'est pourquoi ce qui est véritablement esprit et non corps, et ce qui est chair – corps véritable et non esprit – s'unissent convenablement et facilement par leurs extrêmes, c'est à dire dans le domaine des phantasmes de l'âme – qui est presque du corporel -, et dans la sensibilité de la chair – qui est presque du domaine de l'esprit. En effet, puisque le sommet de l'âme – à savoir l'intelligence ou l'esprit dont nous avons parlé plus haut – porte l'image et la ressemblance de Celui qui lui est supérieur, Dieu, et que, par l'intelligence, l'âme a pu lui être une capacité réceptive orientée vers l'union personnelle lorsque Lui-même le voulait, pourquoi la partie supérieure de la chair – c'est à dire la sensibilité (*sensualitas*) – qui porte la ressemblance de l'âme, n'accueillerait-elle pas l'essence de l'âme en vue d'une union personnelle? N'y a-t-il pas dans la connaissance sensible et la mémoire de l'animal une certaine image de la rationalité? N'y a-t-il pas dans sa puissance de désir (*appetitus*) une certaine image de la volonté humaine et, dans ce qu'il refuse, une image de la faculté humaine de réprobation?

La notion d'esprit- corporel; les rapports âme-corps (1881 D-1882 A)

L'esprit corporel (*spiritus corporeus*) est à la vérité un vrai corps¹⁵; par la perception sensible naturelle, il discerne entre beaucoup de possibilités: il choisit par la force du concupiscible, et réprouve par la nature de l'irascible. Bien que les animaux – qui sont sensés ne rien posséder au-delà de leur nature corporelle, ne manquent pas de ces trois facultés, le sanctuaire (*habituaculum*) du corps humain convient cependant davantage à constituer leur demeure. Il en est comme s'il obtempérait aux cadences et aux mesures harmonieusement rythmées du plectre du Suprême Cithariste. Comme il est écrit: « La Sagesse a édifié pour elle sa demeure; elle a dressé sept colonnes » (Pr 9, 1). Cette parole concerne, analogiquement il est vrai, la création naturelle de l'esprit rationnel appelé la demeure et la maison de la divinité. Mais allégoriquement, elle vise la construction spirituelle de l'Eglise. Au sens littéral (*historialiter*) cependant – et de façon fondamentale -, elle signifie l'assemblage de la tête humaine qui est le siège de l'âme, et de la demeure de la raison, en quelque sorte. Car la tête, composée de six os, est supportée par les sept colonnes du cou; mais tu en sais là-dessus plus que moi, toi qui excelle dans les sciences de la nature (*physica*). Donc, si tu ne dédaignes pas de nous écrire une lettre sur le corps humain, peut-être – si Dieu nous le demandait -, recevras-tu de nous une réponse pour déterminer comment l'âme accueille-t-elle volontiers cet instrument d'opération et de délectation qu'est le corps; comment, pleine de sollicitude à son égard, le garde-t-elle; comment le laisse-t-elle s'en aller comme à regret; comment l'ayant laissé partir, elle l'attend de tout son désir en exultant de gratitude lorsqu'elle le retrouve, comme Jean le dit des « harpistes, jouant de leurs instruments » (Ap 14, 2).

En attendant, nous poursuivons ce que nous avons commencé. Mais au sujet du corps et de l'âme, ce que nous avons dit suffit: leurs natures contraires peuvent vivre ensemble, puisqu'elles se rencontrent. Par deux intermédiaires particulièrement adaptés, deux extrêmes opposés peuvent se joindre facilement et solidement: ce qui se découvre facilement dans l'organisation du grand vivant – comme l'appellent certains -, se laisse voir également dans la structure de ce monde. Assurément,

¹⁵ Pour cette notion de corporéité de l'esprit créé, Isaac semble dépendre du *De anima* de Tertullien: « L'âme est un corps d'une qualité propre » (*De an.* 9, 1). Contre Platon, le grand africain affirmait: « Il n'y a pas de substances incorporelles » (*ibid.* 18, 1). Il désignait par le nom de corps ce qui existe vraiment, ce qui est réel.

les intermédiaires de l'âme et du corps sont parfaitement adaptés – comme on l'a dit -, et ils peuvent être signifiés de multiples manières: la perception sensible de la chair (*sensualitas carnis*) est le très grand feu, et la faculté imaginative de l'esprit (*phantasticum spiritus*) est appelée la force ignée. Parlant des âmes, quelqu'un a dit:

« De feu est la force qui les habite,
et leur origine est céleste » (Virgile, *Aeneid.* I, VI, 729)¹⁶

Réalités corporelles et réalités spirituelles: leur interaction (1882 CD-1883 A)

Mais, dira quelqu'un: « Si l'âme habite le corps par la perception sensible (*sensualitas*), qui est 'l'esprit corporel', pourquoi, après le départ de l'âme, le corps ne vit-il pas de cet esprit qui, assurément, est la vie? ». Ce à quoi nous répondons: tant que l'intégrité de cette faculté de sentir et la tempérance propre à la vivification de l'être demeurent, jamais l'âme ne se sépare du corps; mais lorsque l'intégrité de la perception sensible est désorganisée et se rompt, l'âme est contrainte de se retirer. Elle emporte avec elle tout ce qui est sien: la sensation, l'imagination, la raison, l'intellect, l'intelligence, le concupiscible, l'irascible. C'est à partir de ces dernières facultés que, selon les mérites qu'elle en a retirés, elle est affectée soit pour se réjouir, soit pour souffrir. Le corps, lui, est un instrument (*organum*) qui était préalablement intègre, organisé, harmonieusement disposé, de sorte qu'il pouvait contenir en lui des chants mélodieux susceptibles de vibrer au toucher. Maintenant, brisé et inutile, il n'est bon qu'à être mis à l'écart. Mais c'est l'instrument qui a péri, non pas les chants mélodieux ou la mélodie, à moins que tu ne penses qu'un chant n'est qu'un son. Assurément, ce qui n'appartient pas au corps ne peut être localisé, ni parvenir en un lieu déterminé, habiter quelque part ou s'en aller. Comme dans un instrument de musique ou sur une feuille d'antiphonaire, le chant habite les mélodies musicales tandis que les cordes ou les notes graphiques sont judicieusement disposées: alors le chant prend forme (*accedit*); par contre, dans le désordre, il s'évanouit. Il en est ainsi des rapports de l'âme et du corps.

Si tu me demandes où se trouve l'âme après le corps, je te demande à mon tour où est le chant quand ont disparu la feuille d'antiphonaire ou le son? Où se trouve le sens après le mot, où est le sens des mots après l'émission de la phrase, où est le nombre après l'énumération? Dispose quatre pierres et encore trois: en voilà sept. Retire les trois dernières, quatre et trois ne font-ils pas toujours sept? Donc, ce que l'on peut dénombrer ou ce qui l'est effectivement, c'est – si tu veux – comme un corps constitué de nombres; l'émission de la phrase, c'est la corps de la pensée, le mot, le corps du sens, la modulation de la voix, le corps de la cantilation. Toutes ces réalités corporelles tiennent en dépendance du monde des corps les réalités incorporelles, tantôt pour paraître, tantôt pour disparaître. Mais que tu dises que cette comparaison convient mieux à Dieu qu'à l'âme puisqu'Il est simplement et parfaitement incorporel, et qu'Il est Lui-même en toutes choses, j'en conviens! Cependant, comme je l'ai dit au début, je peux personnellement philosopher avec plus de certitude sur Dieu que sur l'âme; et le faire sur l'âme est encore plus facile que de le faire sur le corps. En effet, l'âme possède l'image et la ressemblance de la divinité; il est donc tout à fait nécessaire qu'elle ait une nature semblable à la sienne.

Essence de Dieu et essence de l'âme (1883 BCD)

Dieu est donc partout en Lui-même. L'âme, où qu'elle se trouve, est d'une certaine manière en elle-même. Pour cette raison, là où se trouve l'âme après son départ du corps, c'est là qu'elle se trouvait quand, auparavant, elle animait le corps. Dieu est non seulement là où Il était avant qu'il ne

¹⁶ Cf. Isaac de l'E., Serm. 55, 10; SC 339, p. 270).

fit le monde, mais là où Il serait si le monde perdait l'existence. Dieu est infini et illimité (*incircumscriptus*). C'est pourquoi, bien qu'Il soit en Lui-même, on Le dit présent partout. L'âme, elle, n'est ni l'un ni l'autre. Alors qu'elle est en elle-même, on la reconnaît comme finie et limitée (*circumscripta*). Néanmoins, finitude et limitation ne sont pas dues au lieu qu'elle occupe, mais aux puissances et aux forces naturelles qui la constituent. Ses puissances naturelles et ses forces, ce sont elle-même. Donc, l'essence de l'âme est finie et limitée de telle sorte que, lorsque l'on dit qu'elle est ailleurs, on nie qu'elle y soit autrement qu'elle n'est; elle est autant qu'elle le peut, au-delà de quoi elle ne peut rien. Par contre Dieu est tout-puissant.

Assurément, l'âme demeure invisible et non localisable; elle semble se trouver dans un corps par le moyen du corps, comme le sens semble demeurer dans la lettre d'un texte par le moyen de la lettre. Dieu est absolument invisible, et cependant, en toute créature, par la créature elle-même, Il semble se rendre visible à qui a des yeux pour voir. Il sera vu plus pleinement et plus parfaitement dans le ciel nouveau et la terre nouvelle, par des yeux spirituels renouvelés (cf. Ap 21, 1). La totalité de la création est comme le corps de la divinité, et les créatures particulières comme ses membres particularisés. Comme Dieu est en toutes ses créatures, et tout entier en chacune tout en restant en Lui-même, ainsi l'âme est tout entière en son corps, et tout entière en elle-même, tout en étant en chacun des membres du corps. Cependant, Dieu est cela en toute vérité, tandis que l'âme l'est par similitude. L'âme, on l'a dit, est incorporelle et pour cela non localisable; cependant, par cette part d'elle-même qui est dite « quasi-corporelle », on la trouve – ou peu s'en faut – localisée. Ainsi donc, comme pour la sensation vis à vis des corps, il en est de même pour l'imagination par rapport aux similitudes des corps et des lieux. Qu'elle veille ou qu'elle dorme, étrangère à elle-même par les sens pour un moment, ou tout à fait submergée par eux, l'âme se trouve engagée dans ces similitudes, qu'elle agisse ou pâtisse soit par elle-même, soit par l'intermédiaire d'un autre esprit bon ou mauvais.

En ce qui concerne la sensation ou l'imagination, l'âme n'est jamais capable, soit dans son corps, soit hors de son corps, de transcender les similitudes corporelles, d'autant plus qu'elle ne reçoit ses forces que de la mise en oeuvre de ces puissances-là (Perception sensible, imagination). Donc, si ce n'est par ces puissances, elle ne voit ou ne verra ni Dieu par delà elle-même, ni les anges à côté d'elle, ni elle-même, ni même les formes incorporelles des corps au-dessus d'elle¹⁷.

La raison perçoit les formes incorporelles (1884 AB)

Comme on l'a dit, la raison constitue le troisième degré de la progression de l'âme vers la sagesse. C'est pourquoi la raison est cette puissance de l'âme qui perçoit les formes incorporelles des réalités corporelles. Elle abstrait d'un corps les fondements mêmes de ce corps, et cela non pas par un acte mais par une considération. Bien qu'elle se rende compte que les choses ne subsistent pas en acte si ce n'est dans un corps, elle perçoit cependant qu'elles ne sont pas un corps. Sans doute, la nature du corps comme telle n'est indubitablement en rien un corps nature du corps selon laquelle tout corps est un corps mais qui ne subsiste pas en dehors d'un corps. En effet, la nature du corps n'est trouvée que dans un corps, mais cette nature ainsi trouvée n'est pas un corps ni la ressemblance d'un corps. Aussi, ce n'est ni par la sensation, ni par l'imagination qu'elle est perçue. C'est pourquoi la raison perçoit ce que ni la sensation, ni l'imagination ne perçoivent, à savoir les natures des choses corporelles, les formes, les différences, l'accident particulier: toutes choses incorporelles mais non pas étrangères aux corps, subsistantes du fait de la raison. En effet, si les substances secondes ne se trouvent subsister que dans les premières, a fortiori combien moins d'existence auront ces êtres qui ne tiennent leur « exister » que de l'appartenance à un sujet. Nous avons donc ces êtres que plus haut nous étions en droit de faire entrer dans la catégorie de « premier incorporé », êtres qui, sans être des corps ne peuvent pas encore, néanmoins, être dits des

¹⁷ Les quatre dimensions mentionnées ici sont une reprise de S. Bernard (cf. *De Consid.* VI, , 3, 6), qui lui-même s'inspirait de S. Augustin (cf. *De Doctrina Christiana* I, 22).

« esprits ». Car bien qu'ils soient apparemment éloignés des choses dans lesquelles ils se trouvent, ils ne subsistent d'aucune manière par eux-mêmes. En effet, ils ont besoin d'un corps pour exister, et pour cela, d'un lieu pour être quelque part et d'un temps pour être tel jour ou tel autre; car - comme on dit -, ils ne subsistent pas sans être dans les autres bien que les autres subsistent par eux. En effet, les substances secondes sont dans les premières, mais les premières ne subsistent que par les secondes¹⁸.

Divers statuts des existants: rôle de la science et de la théologie (1884 CD)

Il y a donc divers statuts des choses existantes auxquelles s'appliquent et par lesquelles se renforcent les perceptions: les sens, l'imagination, la raison, c'est à dire le réel et le rationnel – ou comme certains préfèrent le dire, le naturel et le théotique. C'est pourquoi on distingue ces deux disciplines en leur donnant des noms différents: discipline naturelle et science mathématique. Les mathématiques sont dites « science » parce qu'elles visent la connaissance du statut rationnel des choses que ni la sensation ne peut connaître, ni l'imagination conjecturer. Ces réalités subsistent comme un tout dans la raison et dans l'enseignement théorique (*doctrina*) plus que dans l'agir. En ce qui concerne donc le statut naturel des choses corporelles, la sensation (*sensus*) et l'imagination (*imaginatio*) ont leur valeur, mais, sans la raison, ils ne sont pas efficaces: ils ne s'élèvent pas jusqu'au plan rationnel; restant en deçà, ils le montre comme de loin à la raison qui s'accroît. Sensation et imagination peuvent certes, d'une certaine façon, conduire à la raison elle-même, mais ils ne peuvent l'entraîner vers les formes incorporelles des réalités corporelles.

En outre, s'élève au-dessus des précédentes cette science que l'on appelle « théologie » puisqu'elle traite des réalités divines. La raison est capable d'y aider, dans une semblable proportion à ce que nous venons de remarquer, mais en aucune manière d'y atteindre. La théologie a, en effet, ses particularités et est délimitée par ses propres fins.

Comme le soleil émerge des espaces souterrains, et tandis qu'il languit encore dans les vapeurs nébuleuses des eaux paludéennes, rougeoit d'abord avant de luire, puis s'évade librement dans des airs purifiés, foulant aux pieds les nuages, pour resplendir alors plus sereinement, ainsi en est-il de l'âme: surgissant de la seule animation de la chair dans la connaissance sensible, puis, par elle et à travers elle, dans l'imagination – affaiblie de plus par les phantasmes des corps qui l'altèrent -, l'âme donc, se dégageant enfin, se dresse dans la certitude de la raison et s'élance. L'intellect – il est vrai – l'emporte sur la raison par le rang (*ordo*) et par la puissance (*uirtus*). Comme le firmament, il est suprêmement libre de toute ternissure de la terre aussi bien que de la flidité de l'eau ou de l'humidité de l'air; il dépasse l'atmosphère plus bas que lui. Par contre, émoussée et alourdie, la connaissance sensible (*sensus*) est comme la terre qui git en bas, cernée par « l'eau de l'imagination ». La raison, elle, est comparable à la subtilité de l'air qui entoure et pénètre tout ce qui est au-dessous d'elle, considérant tout à partir du lumineux suspendu de l'abstraction.

Image et ressemblance; réalités d'en-bas images de celles d'en haut : 1885 AB)

L'intellect est à rapprocher de la solidité du firmament; de lui-même, il pénètre l'état réel des natures spirituelles. Cependant, c'est du seul empyrée ignifié, le plus aiguë et le plus subtile, que l'on doit - semble-t-il – rapprocher l'intelligence. L'intellect est donc cette force de l'âme qui perçoit vraiment les formes des réalités incorporelles. Nous désignons par le terme « incorporel » ce qui n'a pas besoin de corps pour exister, qui n'a pas effectivement besoin de lieu pour être quelque part, bien qu'il ne soit pas purement et simplement incorporel puisqu'il ne peut pas exister en dehors du temps. Ce qui est absolument incorporel est simple, parce qu'il est absolument auto-suffisant.

C'est pourquoi, comme on l'a dit¹⁹, par la connaissance sensible l'âme perçoit le corps, par

¹⁸ Sur cette question, voir Serm. 19, 16 (SC 207, pp. 33-35).

¹⁹ Voir p. 7 (1881 BC) et p. 9 (1883 BCD).

l'imagination, elle perçoit ce qui est « presque » un corps, par la raison ce qui est « presque » incorporel, par l'intellect ce qui est vraiment incorporel, par l'intelligence ce qui est absolument incorporel, c'est à dire ce qui n'a pas besoin de corps pour être, ni de lieu pour être quelque part, ni de temps pour se situer dans la durée, ni de cause pour procéder de quelque chose, ni de forme pour être quelque chose, ni de quelque genre de support dans lequel il puisse subsister ou auquel il puisse venir en aide ou à qui s'attacher. Mais, comme il a été dit, (l'absolument incorporel) Il est par Lui-même et pour Lui-même.

L'être vraiment incorporel mais non absolument incorporel est donc purement et simplement une image et ressemblance de l'Incorporel; nous l'avons dit « presque incorporel ». Ce que nous disions être « presque un corps » est une image de ce que nous disions être « presque incorporel ». En lui-même ce qui est élevé est un corps, c'est à dire feu, et c'est par une certaine similitude que l'air se joint au feu, l'eau à l'air, et la terre à l'eau. Ou bien les réalités d'en bas dépendent des sommets par cette chaîne quasiment dorée du poète (Homère), ou bien c'est par l'échelle dressée du Prophète (cf. Gn 28, 10-21) que l'on monte des profondeurs aux sommets.

Ainsi, comme elle atteint l'ordre des réalités d'un bout à l'autre – c'est à dire de haut en bas -, la sagesse les entraîne fortement à partir de l'archétype, dans ses propres statuts pour qu'elles soient ce qu'elles sont, « disposant tout avec douceur » (Sg 8, 1), modérant et régissant à travers l'existence ce qui fut tiré de rien pour entrer dans l'être. Ainsi en est-il de l'âme, image de la sagesse, pourvu qu'elle en s'abâtardisse pas; elle la suit volontiers partout, s'en émerveille et l'aime. Elle la suit à la trace et la loue en toutes choses, mettant en pleine lumière sa puissance qui fait passer tout être du non-être à l'être; elle dispose sagement toutes choses à travers leur existence, rattachant tout à la bonté de la sagesse afin que rien ne retourne au néant. Comme le Psalmiste, l'âme exulte en chantant:

« Tu m'as comblé de joie, Seigneur,
par Tes oeuvres!
Devant l'ouvrage de Tes mains,
j'exulte.
Que Tes oeuvres sont grandes, Seigneur,
et très profondes Tes pensées » (Ps 91, 5-6).

Et ailleurs:

« Je médite sur toutes Tes oeuvres,
et devant Tes exploits, j'exulte! » (Ps 76, 13).

Ses oeuvres sont celles de la création, et les exploits sont ceux du gouvernement divin.

Et ailleurs:

« Merveilleuses sont Tes oeuvres, Seigneur,
et mon âme le sait très bien » (Ps 138, 14).

Puissance de connaissance et fragilité de l'âme (1886 AB)

Assurément, l'âme possède ce qu'il faut pour scruter et pour connaître. Créée en totale ressemblance avec la sagesse, elle porte en elle-même la similitude de toutes les réalités. D'où la définition du philosophe (Varron) la disant « similitude de toutes les réalités ». C'est ainsi que, par la connaissance sensible – nous l'avons souvent dit – l'âme scrute et connaît les corps; par l'imagination leurs similitudes; par la raison leurs dimensions et leurs ressemblances avec des réalités diverses et les différences avec des réalités similaires; par l'intellect, elle connaît la mutabilité des esprits; par l'intelligence, le Dieu Immuable. Ainsi, l'âme, possédant en soi les puissances par lesquelles elle scrute toutes les réalités, elle tient par elles une existence semblable à celle de toute chose – bien qu'elle soit une en elle-même. Elle est semblable à la terre par la connaissance sensible, à l'eau par l'imagination, à l'air par la raison, au firmament par l'intellect, au

ciel des cieux par l'intelligence; ou encore, elle est semblable aux métaux et aux pierres à travers l'essence, à l'herbe et aux arbres par la vie, aux animaux par la connaissance sensible et l'imagination, aux hommes par la raison, aux anges par l'intellect, à Dieu son Créateur par l'intelligence. C'est pourquoi, elle chante avec grâce à la louange de son Créateur:

« Admirable Ta science, elle me dépasse!
Et, je ne puis l'atteindre » (Ps 138, 6).

Aussi est-il dit que cette « science » de Dieu l'âme la décrit comme ne pouvant l'atteindre par elle-même; elle se trouve fragilisée par rapport à ce qu'elle aurait dû examiner avec soin et posséder. D'où, en d'autres psaumes, cette lamentation et cette plainte larmoyante:

« Mes péchés m'emprisonnent;
A cause d'eux, je ne puis voir » (Ps 39, 13).

Et ailleurs:

« La lumière de mes yeux n'est plus avec moi » (Ps 37, 11).

Ailleurs encore:

« Mon oeil a été rongé d'angoisse » (Ps 6, 8).

Justice essentielle (Dieu) et participation accidentelles (1886 CD – 1887 A)

Ce ne sont que les yeux de la concupiscence, ceux de l'homme et eux seuls – entendons ceux de l'esprit (*spiritus*) – qui ont été illuminés et qui se sont ouverts à la curiosité; et ce sont les yeux de la chair (*carnis*), ceux de la femme, qui se sont ouverts à la volupté. Ainsi, l'oeil de la connaissance sensible et de l'imagination a été brouillé; il ne voit plus qu'obscurément. L'oeil de la raison voit à peine; l'oeil de l'intellect et de l'intelligence ne voit presque plus rien. Qui se voit soi-même? Qui se connaît soi-même? Ainsi, je le dit de l'image et de la ressemblance de Dieu, et de la formule « à l'image et à la ressemblance de Dieu » (Gn 1, 26)²⁰. Qui connaît l'un ou l'autre des termes similaires, les connaît l'un et l'autre; et qui ne connaît ni l'un ni l'autre, n'en connaît aucun. C'est pourquoi l'âme qui, pour connaître Dieu par elle-même, devait monter au-dessus d'elle-même, a perdu la capacité de se connaître elle-même en elle-même, et de plus, de connaître l'ange tout près d'elle²¹. Comme les anges agissent par l'intellect, ils voient nos âmes et se voient réciproquement; mais ils ne peuvent en retour être vus en leur propre nature par nos âmes, parce que l'âme a été fragilisée et n'est plus capable d'ouvrir les yeux pour les voir. C'est pourquoi, lorsqu'ils veulent se montrer aux hommes, soit de l'extérieur – et ils se font alors les serviteurs de la connaissance sensible par un corps assumé -, soit de l'intérieur- et ils s'offrent à l'imagination par le moyen de similitudes corporelles.

Puisque la connaissance sensible et l'imagination déploient leur vigueur dans les réalités de la nature, la raison, elle, le fait dans les rapports de la logique mathématique, l'intelligence dans le domaine de la théologie; quant à l'intellect, il n'a pas établi son propre champ de connaissance. En effet, la nature incorporelle qui perçoit les formes incorporelles est située en position médiane, entre le corps et Dieu. Elle possède les attributs de la nature puisqu'elle en fait partie; et pour cette raison, les formes incorporelles ne peuvent être perçues que par abstraction. La nature incorporelle possède ses accidents qui, lorsqu'ils sont abstraits et considérés dans leur nature propre, appartiennent à un

²⁰ Isaac veut parler de l'âme qui, par son sommet, est « image et ressemblance de Dieu ». Dieu Lui-même est au-dessus d'elle (Voir p. 7, 1881 BC). Il parle ensuite de la réalisation spirituelle « à l'image et à la ressemblance de Dieu ». Il en sera question ci-dessous en 1887 B, p. 14.

²¹ ...dans l'échelle des êtres.

ordre supérieur; il leur manque cependant cette intelligence même par laquelle on voit Dieu.

Les puissances naturelles considérées à la cime de leur être, en leur source et en leur essence, sont toutes profondeur et hauteur: elles sont la nature de tous les principes, la nature des natures, l'essence des essences. Aussi l'intellect applique-t-il son effort de recherche aux sciences de la nature pour une part, et pour l'autre, à la science théologique.

L'essence de la justice, n'est-ce pas Dieu Lui-même dont la participation est appelée « vertu »? N'y a-t-il pas autant de variantes dans les formes de participation à Dieu que de particularités dans la justice? Pourtant, la justice essentielle est une; elle n'est pas une qualité. Elle n'est pas un accident de l'âme: elle subsiste en elle-même. Elle est participée par les esprits qui participent au Juste Lui-même, dont les participations sont le sommet même de la justice; et celles-ci sont accidentelles.

De la participation à Dieu par les créatures (1887 A)

Dieu est capable d'être saisi par tous, d'être participé par le don naturel de chacun: à partir de ce don, chacun peut en faire l'expérience (*usu*). Dieu est participé par toutes choses quant à l'essence et, selon celle-ci, en vue de la forme appropriée; mais selon l'une et l'autre, en vue de l'usage convenable. En effet, toutes les réalités existent puisqu'il est clair que l'être est d'abord et principalement en toutes choses: cela n'est pas absolument rien. De plus, pour qu'il soit, il doit être discerné à partir d'une toute autre réalité, à partir de quelque beauté, de quelque image, de quelque forme, et d'un don qui lui est naturel. Car rien n'est donné sans raison.

Assurément, cette triade – essence, image et don – inhérente à tout être subsistant, apparaît comme porteuse d'une certaine trace de l'Essence Suprême, de son Image et de son Don par excellence, à savoir du Père, du Fils et de l'Esprit-Saint. Oui, l'Eternité est dans la Père, la Forme (ou la Beauté: *species*) est dans l'Image, l'Usage (ou la Jouissance: *usus*) est dans le Don²².

Ainsi, puisque Dieu est capacité de divinisation (*capabilis diuinitatis capax*) – comme cela a déjà été dit –, tout ce qui subsiste par le nombre, la mesure et le poids (cf. Sg 11, 20²³), s'élève graduellement mais de façon variée, à partir des êtres tenus en vie par l'animation vitale, par la perception sensible et par la rationalité, vers son image et ressemblance qui luit dans la partie la plus éminente de l'âme. Comme Dieu qui est capable de tout contenir, l'âme possède elle aussi une capacité à recevoir tous les êtres. Par les degrés souvent nommés qui naissent de sa rationalité et la porte à la connaissance, l'âme devient, par sa puissance de désir, capacité d'amour universel (*per concupiscibilitatem uero ad dilectionem universitatis capax inuenitur*).

Donc, tout ce que l'âme perçoit par la connaissance sensible, elle le plonge aussitôt – pour ainsi dire – dans l'assaisonnement de la convoitise, de telle sorte que par le concupiscible elle le goûte, et jouisse de ce qu'elle aura discerné de plaisant tout en rejetant ce qui lui déplaît. Se trouvent donc dans l'âme et lui sont constitutifs: la connaissance sensible naturelle par laquelle elle connaît tout et opère un discernement, et l'élan de l'amour naturel par lequel – selon son ordre et à son niveau – elle aime toutes choses. Il est vrai qu'elle possède, de par sa nature même, les facultés et comme les outils (*instrumenta*) pour connaître et pour aimer. Cependant, la connaissance de la vérité et l'ordonnement vers l'amour véritable, elle ne les connaît d'aucune manière si ce n'est par grâce. Car, faite par Dieu, l'âme rationnelle (*mens rationalis*) reçoit de Dieu de pouvoir connaître et aimer, tout comme elle a reçu de Lui, seule et première, son image. En effet, la grâce créatrice forme – pour ainsi dire – des « réceptacles » que la grâce adjuvante remplit pour qu'ils ne soient pas inutiles. Comme l'oeil charnel qui, bien que par nature ait la faculté de voir – comme l'oreille a la faculté d'entendre – ne peut par lui-même accéder à la vision – comme l'oreille ne peut non plus d'elle-même pourvoir à l'audition –, sinon par la médiation d'une lumière ou d'un son extérieurs, de même l'esprit rationnel, habilité par un don de création à connaître le vrai et à aimer le bien, ne peut

²² Formulation propre à Hilaire de Poitiers (*De Trin.* II, 1), citée par S. Augustin [*De Trin.* VI, 10 (11)].

²³ Voir aussi Origène, dans *Com./ Rm* 2, 4 où est également cité Sg 11, 20.

atteindre effectivement la sagesse ou la charité sans être traversé par un rayon de lumière intérieure, ni sans être embrasé d'un feu intérieur. En effet, l'oeil ne voit le soleil que dans la lumière du soleil; de même l'intelligence ne pourra voir la lumière du vrai et du divin que dans la lumière de Dieu même. « Dans Ta lumière – dit le Prophète (le Psalmiste), nous verrons Ta lumière » (Ps 35, 10). C'est pour cela que, tout comme ce qui émane du soleil ne peut être vu sans qu'il ne vienne du soleil et qu'il ne demeure en lui – et parce qu'il émane du soleil, il le montre -, de même la lumière demeurant en Dieu, et qui émane de Lui, irradie l'esprit (*mentem irradiat*) de telle sorte que celui-ci voie ce scintillement de lumière sans lequel il ne verrait rien, et qu'il voie, par ce scintillement, toutes les autres réalités. C'est pourquoi, l'intelligence qui monte vers la source même de la lumière, accède à « la Lumière ». Ainsi, par le moyen de cette Lumière, elle trouve la Lumière et la contemple.

L'âme a besoin de la grâce pour acquérir la sagesse (1888 B)

Assurément, c'est d'en bas (*de subtus*) que les phantasmes surgissent dans l'imagination; et c'est d'en haut (*desuper*) que les théophanies descendent dans l'intelligence. Quant à l'âme, elle ne suffit pas à elle seule pour assurer la vie de son corps, et elle ne se suffit pas à elle-même pour acquérir la sagesse. Il s'ensuit donc que la connaissance sensible est aidée de l'extérieur (*exterius*); l'imagination, de dessous (*inferius*), la raison, de dessous à partir de la grâce première²⁴ - au même titre qu'est illuminé « tout homme venant en ce monde » (Jn 1, 9)²⁵; mais l'intellect et l'intelligence sont aidés « de dessus » (*superius*).

Statut privilégié de l'intelligence (1888 CD)

L'intelligence est donc cette puissance de l'âme qui se trouve placée immédiatement au-dessous de Dieu, comme la partie imaginative de l'âme se trouve soumise au corps, ou comme la sensualité se situe au-dessous de la partie inférieure de l'âme. L'intelligence est proche de Dieu puisque s'y trouve les diverses propriétés pour connaître; pourtant, il n'y a en Dieu rien d'inférieur, rien d'inégal. Personne cependant ne connaît le Père si ce n'est « par » le Fils et « dans » l'Esprit. Tout ce que fait le Père, Il le donne, et le partage par le Fils et dans l'Esprit. Si les trois Personnes sont donc toutes trois par elles-mêmes, coéternelles et égales dans leur ineffable nature, l'Esprit-Saint semble cependant, d'une certaine manière, être plus proche de la créature puisqu'il procède de l'un et de l'autre, puisqu'il est le Don de l'un et de l'autre. Pour nous cependant, toute expérience (*usus*) de la divinité procède du Don. Car il existe en Dieu un Don naturel par lequel il est Lui-même participable à toute nature et objet de fruition, comme on l'a dit plus haut. La lumière corporelle, parce qu'elle est lumière, luit naturellement, c'est à dire qu'inengendrée elle-même, elle engendre la lumière – le terme « lumière » signifie l'essence en tant que telle et la lumière inengendrée. Elle illumine la lumière extérieure et engendrée; et parce qu'elle brille, elle illumine en rendant témoignage à la lumière. Ainsi, en Dieu, la lumière est lumière par rapport à quoi les ténèbres ne sont rien. Bien plus, cette lumière est inaccessible si ce n'est à celui qui y accède par un don naturel, c'est à dire par l'illumination. Et parce que la lumière est, nécessairement elle luit, elle émet d'elle-même l'éclat; et parce que la lumière luit et produit d'elle-même l'éclat, elle témoigne de la lumière et illumine. Donc, la lumière en Dieu est lumière au regard de quoi les ténèbres ne sont rien. Bien plus, cette lumière est inaccessible si ce n'est à celui qui, par un don naturel – l'illumination – y accédera. Et parce que la lumière existe, elle luit de toute manière: elle émet d'elle-même l'éclat. Donc, la lumière émettant d'elle-même l'éclat et sans le perdre, à partir d'elle-même elle illumine l'intelligence pour qu'elle connaisse la vérité. Et le feu qu'elle contient, émettant

²⁴ La grâce créatrice.

²⁵ Isaac applique ce verset johannique à l'intelligence humaine. C'est par l'intelligence naturelle que la Sagesse (le *Logos*) illumine « tout homme venant en ce monde » (voir Serm. 51, 27; SC 339, pp. 216-217).

de soi la chaleur, enflamme l'élan du désir (*affectum*) vers l'amour de la vertu. C'est pourquoi, bien que la nature des Personnes de la Trinité leur soit commune, c'est du Père par le Fils et l'Esprit-Saint – ou dans l'Esprit-Saint –, que les Personnes divines descendent en nous, selon ce qu'il est dit: « Baptisez-les au nom du Père et du Fils et du Saint-Esprit » (Mt 28, 19). C'est donc par l'Esprit-Saint que les hommes vont au Fils, et par le Fils qu'ils montent vers le Père. Ainsi, venant du Fils, l'Esprit-Saint est envoyé; il unit le corps à la Tête, c'est à dire au Christ; et le Christ-Tête l'unit à Dieu, comme il est écrit: « La tête de la femme c'est l'homme; le Christ est la tête de l'homme, et Dieu, la tête du Christ » (1 Co 11, 3). Donc, l'Esprit régit, console, instruit et conduit l'Eglise au Christ, cette Eglise que le Christ lui-même offrira « sans tache ni ride » (Eph 5, 26) comme Royaume à Dieu le Père. Que la glorieuse Trinité daigne donc le réaliser en nous!

Conclusion: tout effet a une cause (1889 A-1890 A)

Voici, Frère! C'est parmi d'innombrables difficultés que nous t'avons écrit cette lettre de peur d'être pris en flagrant délit de désobéissance.

Cette année, la peste et la famine se sont abattues sur nos contrées. Ces maux ont été tels qu'on pense n'en avoir jamais vu de semblables par le passé. L'an dernier, nous en avons perçu et remarqué des signes avant-coureurs; et c'est ce qui arrive maintenant. Nous le savons, tout événement a une cause de laquelle il provient. En toute chose, il y a des préparations, puis des signes, et finalement des opportunités qui se réalisent conformément aux signes préalablement perçus. Rien, en effet, de ce que produit la Sagesse ne se fait sinon sagement; et le Souverain Bien ne produit rien que de bon, rien qui ne soit un bien et pour notre bien.

Porte-toi bien, et prie pour nous. Garde-nous ton affection puisque nous t'aimons .
[*vale, et ora pro nobis, diligens nos, quia nos te diligimus*] (*Explicit*)

*