

MÉMOIRE ET ESPÉRANCE chez Jean de la Croix et Thomas d'Aquin

JOSEPH-M. HUGUENIN

INTRODUCTION

Le thème de notre article a déjà été étudié en partie par divers auteurs, spécialement par André Bord¹ et Pedro Laín Entralgo². Cependant, à notre connaissance, les divergences entre Jean de la Croix et Thomas d'Aquin ont été exposées, mais jamais expliquées³. Nous allons d'abord faire la critique des positions des deux auteurs cités et de quelques autres références bibliographiques importantes. Après avoir mis en lumière la pensée de Jean de la Croix, nous exposerons ensuite la position de Thomas d'Aquin. Nous tenterons ensuite une conclusion qui donne une réponse à ce problème.

I. MÉMOIRE ET ESPÉRANCE CHEZ JEAN DE LA CROIX.

1. *L'apport du livre d'A. Bord*

André Bord a défendu sa thèse à l'université de Bordeaux sur *Mémoire et espérance chez Jean de la Croix* en 1971. Cette étude approfondie demeure une référence en la matière.

¹ BORD A., *Mémoire et espérance chez Jean de la Croix*, préface de H. Gouhier (Coll. Bibliothèque de spiritualité 8), Paris 1971, 328 p.

² LAÍN ENTRALGO P., *La espera y la esperanza. Historia y teoría del esperar humano*, Madrid 1984².

³ Nous disposons d'un excellent ouvrage de recherche : Sánchez Manuel Diego, *San Juan de la Cruz, Bibliografía sistemática*, Rome 2000, 734 p. Il s'agit d'un essai de bibliographie complète et raisonnée contenant 6328 titres.

Cet ouvrage met en lumière la complexité du sujet, en raison de l'originalité de Jean de la Croix quant à ses options anthropologiques. A. Bord tire les conclusions suivantes de son analyse. Face à d'autres auteurs, notamment Sanson⁴ et Baruzi⁵, il affirme que, pour Jean de la Croix, la mémoire est une faculté spirituelle distincte de l'intelligence et de la volonté et qu'il n'y a pas d'autre faculté de mémoire⁶. A. Bord montre que la mémoire, pour Jean de la Croix, est une faculté de rappel⁷. Elle puise dans deux réceptacles: tantôt dans «la fantaisie, qui reçoit la forme des objets»⁸ perçus par les sens, tantôt dans l'âme elle-même, plus précisément dans le «sens commun de l'âme» (LI 3,69).

Il s'appuie sur des textes qui ne laissent aucun doute à ce sujet. Tout d'abord, Jean de la Croix considère délibérément que la mémoire est une faculté de l'esprit distincte de l'intelligence et de la volonté. Elle s'unit à Dieu par la vertu théologique d'espérance:

«Ayant donc à traiter du moyen d'introduire les trois puissances de l'âme, l'entendement, la mémoire et la volonté, en cette nuit spirituelle - qui est le moyen pour arriver à l'union divine - il est nécessaire d'expliquer (...) comment les trois vertus théologiques - la foi, l'espérance et la charité, qui se rapportent à ces trois puissances comme leurs propres objets surnaturels et par lesquelles l'âme s'unit à Dieu selon ses puissances - font le même vide et la même obscurité, chacune en sa puissance: la foi en l'entendement, l'espérance en la mémoire et la charité en la volonté». (S 2,6,1)

⁴ SANSON H., *L'esprit humain selon saint Jean de la Croix*, Paris 1953.

⁵ BARUZI J., *Saint Jean de la Croix et le problème de l'expérience mystique*, Paris 1934².

⁶ Sanson distingue trois mémoires chez Jean de la Croix : « La mémoire naturelle qui est le trésor et le rappel des appréhensions naturelles ; la mémoire surnaturelle qui est le trésor et le rappel des appréhensions surnaturelles ; et la mémoire spirituelle dont les appréhensions peuvent être claires et distinctes ou obscures et générales » (o.c. p. 240). Baruzi également : la mémoire imaginative, la mémoire intelligible et la mémoire spirituelle (cf. o.c. p. 536, note 2). Voir A. Bord, o.c., p. 88.

⁷ Cf. o.c. pp. 76-80.

⁸ Cf. o.c. p. 83.

Ensuite, Jean de la Croix explique comment la mémoire puise, tantôt dans la «fantaisie» qui est, selon lui, le «sens commun» qui recueille les perceptions des sens externes et les produits de l'imagination, tantôt dans le «sens commun de l'âme», qui est le réceptacle des perceptions des facultés de l'esprit:

«Les sens corporels fournissent au sens commun de la fantaisie les formes de ses objets; il est le réceptacle et l'archive de celles-ci» (Ll 3,69).

«Par le sens de l'âme, nous entendons ici la vertu et la force qui sont en sa substance pour sentir et goûter les objets des puissances spirituelles (...). Toutes ces (objets) sont reçus et placés dans le sens de l'âme, qui n'est autre chose (...) que la vertu et la capacité qui sont en l'âme pour les sentir toutes, les posséder et en jouir, (...) par le moyen (...) des puissances qui les lui fournissent - ni plus, ni moins que tous les sens du corps abordent avec les formes de leurs objets au sens commun qui est la fantaisie, comme à leur réceptacle et archive (...). Ce *sens commun de l'âme* devenu comme un réceptacle et une archive des grandeurs de Dieu, demeure d'autant plus resplendissant et plus riche que plus il obtient de cette haute et lumineuse possession»⁹.

Cette anthropologie établit donc un parallèle entre le sens corporel interne commun, identifié à la fantaisie, réceptacle des perceptions des cinq sens corporels externes, et le sens commun de l'âme, réceptacle des objets des puissances spirituelles, qui sont faits de connaissances intellectuelles et d'amour spirituel.

Cette analyse à l'avantage de clarifier le fonctionnement de la mémoire dans la vie spirituelle, tel que Jean de la Croix l'envisage. La fonction de la mémoire n'est pas fondamentalement d'être un réceptacle. En effet, pour remplir pleinement son office, elle doit «se vider» (cf. S 2,6,3) de tout attachement aux biens créés, naturels ou surnaturels, sans quoi elle ne peut tendre «vers la possession de Dieu», qui est son objet¹⁰. Elle y par-

⁹ Ll 3,69. Les références aux œuvres de saint Jean de la Croix sont celles des éditions espagnoles : S : La Montée du Mont Carmel (Subida del Monte Carmelo) ; C : le Cantique Spirituel B ; CA : le Cantique Spirituel A ; Ll : La Vive Flamme d'Amour B (Llama de amor viva) ; Ll A : La Vive Flamme d'Amour A.

¹⁰ A. Bord, o.c. p. 98

vient par la dynamique de l'espérance qui transcende toute appréhension distincte. Cette purification concerne la mémoire, non les deux réceptacles dans lesquels elle puise.

Nous pourrions dire que le fondement anthropologique de la mémoire comme faculté spirituelle distincte est son objet: la gloire de l'union divine. Comme diraient les scolastiques, pour Jean de la Croix l'intelligence est l'appétit du vrai, la volonté l'appétit du bien et la mémoire l'appétit de la gloire divine. À ces trois facultés, correspondent, par conséquent, les trois vertus théologiques. Pour Jean de la Croix, l'homme est un être de désir, non seulement du vrai et du bien, mais aussi de la possession de la gloire divine participée. La purification de la mémoire consiste à faire émerger le désir ontologique de la sainteté. Elle correspond à la communion avec Dieu dans l'Esprit, à la vie des bienheureux. Le problème de la mémoire, tel qu'il le montre de façon saisissante dans la *Vive Flamme d'Amour*, réside dans le fait qu'elle peut être détournée de son but en s'attachant aux biens créés (naturels ou surnaturels) dans une attitude idolâtre¹¹: «Il faut noter que tant que ces cavernes des puissances ne sont pas vides, purifiées et nettes de toute affection des créatures, elles ne sentent point le grand vide de leur profonde capacité; parce que, durant cette vie, pour petite que soit la chose qui s'attache à elles, elle est suffisante pour les embarrasser et les charmer¹², de sorte qu'elles ne sentent leur dommage, ni n'aperçoivent leurs biens infinis, ni ne reconnaissent leur capacité. Et c'est chose admirable (étonnante), qu'étant capables de biens infinis, le moindre d'entre eux est suffisant pour les empêcher, de façon qu'elles ne puissent les recevoir jusqu'à ce qu'elles soient vides en tout point (...). Mais quand elles sont vides et purifiées, la faim et la soif qu'elles endurent et l'angoisse du sens spirituel¹³ sont intolérables» (Ll 3,18).

La mémoire comme faculté est appelée à actualiser dans la conscience ce que nous pourrions appeler la mémoire ontologique de l'être créé pour Dieu, tel que saint Augustin l'a exprimé dans les *Confessions*: «Tu nous as faits pour toi, Seigneur, et

¹¹ Cf. o.c. p. 290.

¹² Au sens fort de séduire et captiver par un attrait puissant.

¹³ C'est-à-dire le sens commun de l'âme.

notre cœur est inquiet jusqu'à ce qu'il repose en toi» (*Les Confessions*, li. 1, chap. 1).

Comme le montre bien A. Bord, Jean de la Croix fait preuve d'une grande originalité dans sa conception anthropologique de la mémoire. Non seulement il considère que la mémoire est une faculté spirituelle distincte, à l'encontre de saint Thomas, mais il ne considère que deux sens internes: la fantaisie et l'imaginative¹⁴. La fantaisie est identifiée au sens commun, car elle est le réceptacle des objets des sens externes: «Le sens commun de la fantaisie est le réceptacle de tous les objets des sens extérieurs»¹⁵. Quant à l'imaginative, elle «médite en imaginant» (S 2,12,3). C'est l'imagination créatrice.

C'est à Avicenne que Jean de la Croix emprunte les concepts de fantaisie et d'imaginative. Avicenne considère qu'il y a 5 sens internes: le sens commun, la fantaisie, l'imaginative, l'estimative, et la mémoire¹⁶. Jean de la Croix n'en retient que deux.

Les images, déposées dans la fantaisie, viennent habituellement par voie naturelle. Mais elles peuvent aussi avoir une origine surnaturelle¹⁷, soit de Dieu, soit du démon. Ils peuvent imprimer une image dans la fantaisie, soit par une «vision corporelle»¹⁸, soit par une «vision imaginaire», en y imprimant directement une image sans passer par les sens externes¹⁹.

Les connaissances intellectuelles ne sauraient être déposées dans le sens interne de la fantaisie. Jean de la Croix affirme que, dans l'esprit, se trouve le «sens commun de l'âme», qui est

¹⁴ Ou imagination. Mais, comme il le dit lui-même, ce terme peut aussi, parfois, englober la fantaisie et l'imaginative (cf. S 2,12,3).

¹⁵ Ll A 3,60. « Le sens commun unifie les diverses données sensorielles, rend la sensation consciente, compare entre elle les données des différents sens », écrit A. Bord. L'identification entre la fantaisie et le sens commun est à attribuer à Baconthorp, commentant Avicenne (cf. A. Bord, o.c., note 11, p. 82). Avicenne écrit : « Fantasia quae est sensus communis » (*De Anima*, 1^a, ch. 5).

¹⁶ Cf. S. THOMAS D'AQUIN, *Somme Théologique* 1,78,4.

¹⁷ Chez Jean de la Croix ce terme a deux significations, soit l'effet de la grâce divine, soit celui de l'expérience mystique, qui peut provenir de Dieu ou du démon.

¹⁸ C'est-à-dire perçue par les 5 sens corporels (cf. S 2,11,1).

¹⁹ Cf. S 2,16,2

le réceptacle de ces connaissances intellectuelles naturelles ou surnaturelles (cf. Ll 3,69 supra).

Ces objets, qui s'impriment dans le sens commun de l'âme, peuvent avoir deux origines: l'une, naturelle, par l'exercice naturel des trois puissances de l'âme, l'autre, les grâces reçues. Ces dernières proviennent des grâces communiquées sans l'intermédiaire des sens corporels externes ou internes. Il s'agit des connaissances surnaturelles «spirituelles», qui sont de deux sortes: «les unes sont distinctes et particulières; l'autre est confuse, obscure et générale. Les distinctes et particulières se divisent en quatre manières d'appréhensions particulières (...): ce sont les visions (spirituelles²⁰), les révélations, les paroles et les sentiments spirituels. L'intelligence obscure et générale consiste en une seule, à savoir la contemplation, qui se donne dans la foi» (S 2,10,4).

Lorsque Jean de la Croix parle de «visions spirituelles» ou de «contemplation», ou encore «d'images spirituelles ou formelles» (S 3,14,1), ce sont de pures analogies. Les images spirituelles correspondent à la contemplation immédiate de l'objet dans la lumière de l'Esprit Saint. Ces visions sont de deux sortes, les unes relatives aux «substances corporelles», les autres «aux substances incorporelles»²¹. Les premières sont possibles par une «lumière surnaturelle dérivée de Dieu»²², les autres appartiennent normalement à la «lumière de gloire»: «ces visions ne sont pas de cette vie, si ce n'est quelquefois, en passant, Dieu dispensant ou sauvant la condition et la vie naturelle, en retirant totalement l'esprit de celle-ci, de sorte que, avec sa grâce, le rôle naturel de l'âme vis-à-vis du corps soit suppléé» (S 2,24,1-

²⁰ C'est ainsi que Jean de la Croix nomme les visions surnaturelles qui sont produites sans l'intermédiaire des sens corporels externes ou internes (cf. S 2,24).

²¹ Cf. S 2,24. Il ne faut pas confondre ces visions avec les visions corporelles (qui se perçoivent avec les sens externes), ni avec les «visions imaginaires» (qui s'impriment directement dans la fantaisie): voir S 2,11 et 2,16. Ces visions se produisent sans passer par les sens externes ou internes et c'est pour cela qu'elles ne sont pas des images au sens propre.

²² Jean de la Croix se réfère explicitement à saint Thomas (Quodl. 1, q. 1, a. 1 ad 29. Cf. S 2,24,1 et les notes correspondantes dans mon livre, *La Montée du Mont Carmel avec un guide de lecture*, Toulouse 1999, pp. 246-247).

3). L'image spirituelle transcende toute représentation imaginaire, elle est incommunicable. Parmi ces visions, on peut citer, par exemple, les visions intellectuelles de la S. Trinité chez Thérèse d'Avila²³.

Notons que le sens commun de l'âme est aussi le réceptacle des cinq «sens spirituels», qui ne se distinguent pas formellement de l'intelligence et de la volonté, mais permettent de rendre compte de l'expérience spirituelle, où l'on sent, goûte, entend, contemple et où l'on est touché intérieurement (cf. S 2,23,3).

La position d'A. Bord permet d'éviter une équivoque sur le terme de «mémoire». Il faut distinguer l'activité de la mémoire, qui en fait une faculté active et les deux réceptacles purement passifs que sont le sens commun de la fantaisie et le sens commun de l'âme. Si l'on appelait la fantaisie «mémoire sensible», et le sens commun de l'âme «mémoire spirituelle», on risquerait une imprécision de langage. Lorsque Jean de la Croix parle de «mémoire spirituelle» (S 3,14,1), il s'agit de la mémoire qui puise dans le sens commun de l'âme. Il est vrai que la mémoire est aussi un réceptacle, en ce sens qu'elle forme les souvenirs et les organise pour les présenter à la conscience, mais elle se distingue des deux autres par son caractère actif. C'est ce processus de mémorisation que nous devons maintenant examiner pour mieux comprendre le sens de l'enseignement de Jean de la Croix. Il analyse ce processus concrètement, à travers toutes les appréhensions de la mémoire, «naturelles, surnaturelles imaginaires et spirituelles»²⁴, pour montrer comment opère la mémoire.

La mémoire sélectionne les événements. Elle se construit un registre propre: les souvenirs. Elle le fait en fonction de ses attachements. Or, la personne, par définition, est un être de relation. Elle se donne une identité par ses attachements. Quand la personne répond à la question: «Qui suis-je?», elle fait référence à sa mémoire. Le siège de l'identité personnelle est donc la mémoire.

²³ Cf. *Le Château Intérieur* 7,1,6.

²⁴ S 3,1,2. C'est ainsi qu'il faut traduire « naturales y sobrenaturales e imaginarias espirituales » pour rendre compte de l'analyse de Jean de la Croix aux chapitres suivants.

C'est ainsi que Jean de la Croix met en lumière une remarquable problématique. Si la mémoire ne puise que dans les registres de la fantaisie ou du sens commun de l'âme, l'identité personnelle ne peut se construire que sur le passé. Elle se fondera sur les acquis et les manques. La personne ne peut donc s'avancer vers l'avenir qu'avec un espoir incertain. Bien plus, s'avancer vers l'avenir en regardant en arrière, c'est ignorer l'identité ontologique de la personne. Créée par Dieu et pour Dieu, son identité se fonde sur lui et elle est en devenir vers sa plénitude. Cette identité transcende tout attachement terrestre. La véritable identité de la personne est future. Elle est objet d'espérance, non pas d'un espoir humain, mais de «l'espérance certaine»²⁵, qui est théologique. L'espérance opère en la mémoire une véritable conversion: elle est la mémoire du futur. Elle enracine l'identité personnelle en Dieu:

«Voyez quelle manifestation d'amour le Père nous a donnée pour que nous soyons appelés enfants de Dieu. Et nous le sommes ! Si le monde ne nous connaît pas, c'est qu'il ne l'a pas connu. Bien-aimés, dès maintenant, nous sommes enfants de Dieu, et ce que nous serons n'a pas encore été manifesté. Nous savons que lors de cette manifestation nous lui serons semblables, parce que nous le verrons tel qu'il est». (1 Jn 3,1-2)

Le «monde» ne peut connaître cette identité, car elle transcende la perception sensible et elle est révélée par l'espérance théologique. En effet, l'espérance a deux objets: elle espère la grâce actuelle et le triomphe final de la grâce. Elle s'enracine dans un «déjà et un pas encore». L'épître aux Hébreux exprime bien cette dynamique de l'espérance théologique:

«Par une oblation unique, (Jésus-Christ) a rendu parfaits pour toujours ceux qu'il sanctifie» (He 10,14).

Le sacrifice de l'Agneau sans tache, fondement acquis du passé, est pleinement efficace au présent, dans son œuvre de sanctification, et au futur, dans l'accomplissement de la sainteté. L'espérance théologique fait communier le croyant au projet de Dieu.

Lorsque Jean de la Croix parle de purifier la mémoire par l'espérance, il vise d'abord à donner au croyant sa véritable iden-

²⁵ N 2,22,2 ; Lettre 19.

tité. Il l'oriente ainsi vers sa destinée, qui est l'union à Dieu. Il l'engage dans le combat de l'espérance, à l'instar d'Abraham, le père des croyants:

«Espérant contre toute espérance, il crut et devint ainsi père d'une multitude» (Rm 4,18).

L'enjeu de l'espérance est de faire entrer le spirituel dans une dynamique de dépassement de tout attachement autre que Dieu:

«Toute possession est contraire à l'espérance, laquelle, comme dit saint Paul, *est ce qu'on ne possède pas* (He 11,1). D'où vient que plus la mémoire se dépossède, plus elle a d'espérance, et plus elle a d'espérance, plus elle s'unit à Dieu. Parce qu'à l'égard de Dieu, plus l'âme espère, plus elle obtient. Et alors elle espère le plus quand elle se dépossède le plus; et quand elle sera parfaitement dépossédée, elle demeurera parfaitement avec la possession de Dieu, en union divine». (S 3,7,2)

Cette dynamique de l'espérance restitue la mémoire dans sa finalité, qui est de tendre vers la possession de la gloire divine. La mémoire va ainsi se perfectionner dans son exercice. La mémorisation s'organise en fonction de l'identité personnelle révélée par l'espérance théologale, en harmonie avec la grâce divine:

«Ainsi les œuvres de ces âmes sont celles qui sont convenables et qui sont raisonnables, et non celles qui sont hors de propos; parce que l'esprit de Dieu leur fait savoir ce qu'elles doivent savoir, et ignorer ce qu'il faut ignorer, et se souvenir de ce dont elles se doivent souvenir, avec formes et sans formes, et oublier ce qui est à oublier, et leur fait aimer ce qu'elles doivent aimer, et n'aimer ce qui n'est pas en Dieu. Et ainsi tous les premiers mouvements des puissances de ces âmes sont divins; et il n'y a point sujet de s'étonner que les mouvements et opérations de ces puissances soient divins, puisqu'elles sont transformées en un être divin». (S 3,2,9)

Ce passage très concret met en lumière le fonctionnement de la mémoire purifiée par l'espérance. Les souvenirs ne sont pas absents dans cette mémoire tournée vers l'avenir. L'espérance a opéré un nouveau choix en fonction de son identité d'enfant de Dieu, de l'amour théologal et de la présence de Dieu dans l'histoire. En effet, si Dieu est au-delà de toute possession, il se manifeste dans l'histoire personnelle. La mémoire se souvient des «hauts faits» de Dieu dans sa vie, signe de son élection.

Dans l'analyse systématique des grâces particulières que l'âme peut recevoir, Jean de la Croix évoque la pédagogie de Dieu, qui l'élève progressivement du sensible au spirituel²⁶. Il invite sans cesse au dépassement par l'espérance, mais l'âme peut, sous l'impulsion de la grâce, se souvenir des grâces reçues pour réactualiser l'amour reçu par elles :

« Tout ce que l'âme doit chercher en toutes les appréhensions qui lui viendront d'en haut, tant imaginaires que d'autre sorte - soit visions, paroles, sentiments ou révélations - c'est de (...) prendre garde d'avoir l'amour de Dieu qu'elles causent intérieurement en l'âme. Et c'est de cette manière qu'il faut faire cas (...) seulement des sentiments d'amour qu'elles donnent. Et pour ce seul effet, on pourra bien quelquefois se souvenir de cette image et appréhension qui a causé l'amour, pour animer l'esprit en cet amour. Car, quoiqu'elle ne fasse tant d'effet après - quand on s'en souvient - que la première fois qu'elle se communique, pourtant le souvenir renouvelle l'amour et il y a une élévation d'esprit en Dieu, principalement quand ce souvenir est de figures, images ou sentiments surnaturels, qui ont coutume de se graver et de s'imprimer en l'âme de telle sorte qu'ils y durent longtemps - et quelques-uns ne s'en effacent jamais. Et ceux qui sont ainsi gravés en l'âme, presque à chaque fois qu'elle les regarde opèrent de divins effets d'amour, de suavité, de lumière, etc., - quelquefois plus, d'autres fois moins - parce qu'ils y ont été imprimés pour cela. De sorte que c'est une grande faveur (...), car c'est avoir et posséder en soi une mine de biens ». (S 3,13,6) « Quant aux (connaissances immédiates de Dieu ou de ses attributs²⁷), je dis qu'on s'en souviene le plus qu'on pourra, parce qu'elles feront un grand effet; vu que (...) ce sont des touches et sentiments de l'union avec Dieu, où nous cheminons l'âme ». (S 3,14,2)

L'analyse de Jean de la Croix met pleinement en lumière le rôle éminemment spirituel de la mémoire. Elle est le lieu des attachements et de la structuration de la personnalité. Purifiée par l'espérance théologale, elle fait émerger dans la conscience « l'homme nouveau » (Ep 4,24). Ce qu'A. Bord n'a pas saisi, c'est

²⁶ C'est le sujet du chapitre 17 du livre 2 de la *Montée*.

²⁷ Ce que Jean de la Croix appelle en ce paragraphe les « connaissances incréées » : voir la note 465 de notre livre, o.c.

ce travail propre de la mémoire. Voici ce qu'il écrit: «Dans l'exemple suivant, on pourrait croire que la mémoire compose de nouvelles formes: "la mémoire peut fabriquer et former" (S 3,2,4), alors que ces combinaisons nouvelles sont le rôle spécifique de l'imaginative»²⁸. Il met à tort sur le compte d'une imprécision de langage cette assertion de Jean de la Croix. En préambule de son traité sur la mémoire, Jean de la Croix écrit ceci: «Nous aurons à traiter des appréhensions de chaque puissance, et premièrement de celles de la mémoire, à partir de la distinction de ses objets qui sont trois: naturels, imaginaires et spirituels (...); selon lesquels les connaissances de la mémoire sont aussi de trois manières: naturelles, surnaturelles imaginaires, et spirituelles» (S 3,1,2). Ces «connaissances de la mémoire», qui se distingue des autres puissances, sont le fait du sujet qui se remémore les faits en les transformant et en les choisissant en fonction du sens qu'il leur donne. La mémoire fait passer le sujet de la confrontation avec le fait brut à l'histoire personnelle. Elles ne sont pas uniquement le fait d'une conceptualisation de l'intelligence ou d'une connaissance de la bonté des choses par la volonté. La mémoire est le lieu de la subjectivité et de l'identité personnelle.

Pour comprendre la possibilité des ces connaissances propres à la mémoire, il faut se référer à la théorie de la connaissance de Jean de la Croix. Elle se fonde sur une assertion d'Aristote: «Ab obiecto et potentia paritur notitia» («De l'objet et de la puissance s'engendre la connaissance»)²⁹. «Connaissance» interprète ici le terme latin «notitia», que Jean de la Croix traduit par «noticia». Tout au long de ses œuvres, il utilise le concept de «noticia» en rapport avec les trois puissances de l'âme. C'est cette définition d'Aristote qui lui permet de ne pas réserver la connaissance à l'intelligence. Il parle également de la «connaissance de la volonté» (S 3,24,5), qui connaît la bonté de l'objet. Cette approche lui permet de développer une théorie de la connaissance extrêmement riche³⁰.

²⁸ o.c., p. 91.

²⁹ Aristote, *De Anima* I, 2 ; III, 8, cité dans S 2,3,2.

³⁰ Sur ce sujet, voir notre article, *Le thème de la connaissance chez Jean de la Croix*.

L'apport essentiel d'A. Bord se situe au niveau de l'anthropologie de la mémoire. Il met aussi en lumière le rôle de l'espérance qui conduit à la gloire divine, par la pauvreté spirituelle qu'elle engendre au niveau des possessions de la mémoire. Mais le rôle propre de la mémorisation dans la structuration de la personnalité n'est pas abordé. D'autres apports vont nous permettre de préciser la pensée de Jean de la Croix.

2. *L'apport de Pedro Laín Entralgo*

Pedro Laín Entralgo a publié, en 1957, *La espera y la esperanza. Historia y teoría del esperar humano*. La réédition de 1984 a tenu compte de publications ultérieures sur le sujet, mais il ne mentionne pas, malheureusement, A. Bord³¹. Le chapitre IV est consacré au thème qui nous intéresse: *Memoria y esperanza: san Juan de la Cruz*. L'intérêt du livre de Laín Entralgo est celui d'un essai sur le thème de l'espérance dans son développement historique en Occident, de Saint Paul à nos jours. Il situe ainsi l'apport original de saint Jean de la Croix. Après avoir montré le lien essentiel entre la mémoire et l'espérance chez saint Augustin, il passe à Thomas d'Aquin, puis à Jean de la Croix, qui a dégagé, à partir de ce lien, une «méthode rigoureuse et une doctrine» pour atteindre l'objet de l'espérance, l'union à Dieu³².

Laín Entralgo insiste sur le caractère particulier de la temporalité humaine: l'homme est métaphysiquement immergé dans la temporalité et pourtant déjà éternel. Il transcende le temps par sa vocation divine. La mémoire est le lieu de cette expérience. Elle ne se rapporte pas seulement au passé, mais aussi au présent et au futur. Bien plus, dans la contemplation, elle est suspendue «en oubli», unie à Dieu³³. L'espérance théologique lui permet d'expérimenter la présence de Dieu et d'espérer sa propre déification. Elle purifie la mémoire en lui donnant de vivre la conjonction entre le temps et l'éternité.

L'espérance théologique crée un vide de toutes les possessions de la mémoire, car elles ne sont pas Dieu, qui est son

³¹ Cf. Prologo a la segunda edición, pp. 14-15.

³² Laín Entralgo, p. 114.

³³ S 2,14,11 ; Laín Entralgo, p. 125.

objet. Alors, «pour qu'il n'y ait pas de vide en la nature» (S 2,15,4), Dieu prend possession de la mémoire: il l'a rempli de sa Présence et la meut par son Esprit³⁴. Ainsi, «les puissances renoncent à leur juridiction naturelle et à leurs opérations» (S 3,2,2), elles se désapproprient d'elles-mêmes, pour être mues par l'Esprit Saint, qui infuse sa lumière dans l'entendement et son amour dans la volonté. La mémoire est purifiée par la possession actuelle de Dieu. Elle acquiert ainsi une nouvelle identité. Elle transforme et sélectionne les souvenirs en fonction de celle-ci. La possession actuelle de Dieu lui donne un sentiment de gloire et donne sens à sa vie: elle perçoit sa prédestination (cf. Ep 1, 4-6) et aussi que «tout est de Lui et par Lui et pour Lui» (Rm 11,36). L'espérance théologique conduit l'âme à faire cette prière:

«Envahis de ta Divinité mon intelligence en lui communiquant des connaissances divines, ma volonté en lui donnant et en lui communiquant le divin amour, ma mémoire par la divine possession de la gloire» (C 19,4).

Jean de la Croix a parfaitement assumé les conséquences de la découverte de S. Augustin. Laín Entralgo relève deux aspects fondamentaux de celle-ci. Le premier, c'est que l'activité de la mémoire rend présents pour le sujet le passé et le futur. L'espérance, pour Augustin, est «expectatio futurorum»³⁵. Ce qui fait dire à Laín Entralgo que la mémoire est le siège de la conscience de notre totalité³⁶. Le second, que l'aspiration universelle au bonheur est inscrite métaphysiquement dans l'homme et que l'espérance de la vie bienheureuse engendre la réminiscence de cette aspiration dans la mémoire. C'est conférer à cette faculté une activité proprement spirituelle. Cette connexion entre l'espérance de la vie bienheureuse et la mémoire va conduire Jean de la Croix à placer celle-ci, avec l'intelligence et la volonté, dans les facultés de l'esprit³⁷.

À l'aide de Gabriel Marcel, Laín Entralgo montre le caractère interpersonnel de l'espérance. L'espérance théologique s'exprime ainsi: «J'espère en Toi, Seigneur». Elle se fonde sur un

³⁴ C'est le sujet, en particulier, de S 3,2, notamment aux § 2 et 8.

³⁵ Laín Entralgo, p. 61.

³⁶ « La memoria es el testimonio psicológico de nuestra temporeidad y de nuestra totalidad » (Id.).

³⁷ Cf. Laín Entralgo, pp. 65-66.

«Tu» absolu, plus intime à moi-même que moi-même³⁸. Cette dimension interpersonnelle est très présente chez Jean de la Croix, qui appelle l'âme, l'Épouse du Christ. La mémoire se remémore l'Époux et tout son dynamisme s'appuie sur Lui. L'activité de l'Épouse – la nuit active – ne consiste que dans la disposition à s'ouvrir à l'activité de l'Époux – la nuit passive – seule capable de faire aboutir son espérance, en la fortifiant, en illuminant son intelligence et en enflammant sa volonté par l'action de l'Esprit Saint. L'espérance fait partie intégrante d'une expérience de communion³⁹.

La personne est un être de relation. Elle advient à elle-même par une expérience de communion interpersonnelle avec la Trinité. Elle ne peut advenir à elle-même que dans une relation immédiate avec Dieu. Et cette relation est rendue possible par les vertus théologiques, qui seules donnent à l'esprit d'entrer dans une communication immédiate avec Dieu dans l'Esprit Saint. «Les trois vertus théologiques, la foi, l'espérance et la charité, se rapportent à (l'intelligence, la mémoire et la volonté) comme leurs propres objets surnaturels et par lesquelles l'âme s'unit à Dieu selon ses puissances» (S 2,6,1). Ces vertus, infusent par l'Esprit Saint, établissent la relation interpersonnelle avec Dieu. Elles vont donc conduire les puissances spirituelles à un dépassement, celui de passer des intermédiaires créés à l'immédiateté de la relation avec Dieu.

Or, le drame mis en lumière par Jean de la Croix, c'est que la personne se donne une fausse identité tant qu'elle s'appuie sur les intermédiaires créés: les représentations imaginaires dans la fantaisie, les concepts dans l'intelligence, l'amour des biens créés dans la volonté. Les vertus théologiques vont «vider» les puissances spirituelles de tous ces intermédiaires (cf. S 2,6). Ce vide ne doit pas s'entendre au sens propre, mais dans le sens d'un appui personnel, car «l'âme en cette vie ne s'unit point à Dieu par le comprendre, ni par le jouir, ni par l'imaginer» (S 2,6,1). Elle doit trouver son appui en Dieu par une vivante relation avec lui, moyennant les vertus théologiques. Son identité est tellement relative à Dieu, que Jean de la Croix affirme que «le centre de l'âme, c'est Dieu»:

³⁸ Cf. Laín Entralgo, p. 309.

³⁹ Cf. Laín Entralgo, p. 311.

Lorsque «tous les mouvements de l'âme sont divins (...), cela se fait au plus profond centre d'elle-même. L'âme a donc d'autres centres moins profonds. Il est bon d'expliquer comment cela peut être. Il faut d'abord savoir que l'âme, comme elle est un esprit, n'a ni haut ni bas en son être, ni partie que l'on puisse dire être plus ou moins profonde que l'autre, à la façon des corps, qui ont quantité (...). En les choses corporelles, nous appelons le plus profond centre de chaque chose, ce à quoi son être, sa vertu et la force de son opération et de son mouvement peuvent atteindre pour le plus, et où, étant arrivée, elle ne peut passer outre; ainsi que le feu ou la pierre ont vertu, force et mouvement naturel pour arriver chacun d'eux au centre de sa sphère, sans pouvoir passer outre, ni s'arrêter sans y arriver, ni s'empêcher d'y demeurer, si ce n'est qu'il arrive quelque empêchement contraire. (...) Or, le centre de l'âme, c'est Dieu; et quand elle y sera arrivée selon toute la capacité de son être et autant que la force de son opération et de son inclination le comporte, elle sera arrivée au plus profond et au dernier centre qu'elle a en Dieu, - ce qui sera lorsque selon toutes ses forces et sa capacité elle connaîtra Dieu, L'aimera et jouira de Lui». (Ll 1,9-12)

Jean de la Croix affirme ainsi que l'âme possède une inclination naturelle qui l'oriente dans la quête de Dieu. Elle ne peut être pleinement elle-même que lorsqu'elle est parvenue à satisfaire son désir naturel de Dieu. La contemplation, où Dieu est expérimenté dans une relation immédiate, revêt donc une importance primordiale: par elle, l'âme advient à elle-même. Par les cinq sens spirituels, elle contemple la beauté de Dieu⁴⁰, elle entend le Verbe qui l'engendre dès lors qu'elle se met à son écoute; elle sent sa Présence, elle goûte combien il est bon, elle est enflammée par ses atouchements divins⁴¹. L'écoute, comme dans la Bible, est pour Jean de la Croix le sens le plus profond⁴². C'est la Parole, au-delà de tout mot, qui crée l'homme nouveau. Jean de la Croix rejoint, de façon la plus saisissante, la révéla-

⁴⁰ Le thème de la beauté de Dieu traverse l'œuvre de Jean de la Croix (cf., par exemple, C 5,3-4 ; 11,2-10).

⁴¹ Cf., par exemple, Ll 1,7.

⁴² Cf. C 14,13-15, où Jean de la Croix, appuyé sur l'Écriture et son expérience, montre que le sens spirituel de l'ouïe est le sens par lequel Dieu est le plus profondément connu.

tion divine, où la Parole divine est créatrice. Dans l'ordre de la création nouvelle, le rôle de la liberté est décisif: c'est la Parole écoutée qui engendre l'homme nouveau. La filiation divine est le fruit d'une communion. La contemplation est la disposition de l'âme à l'accueil du Verbe. Elle renonce à son enfermement sur elle-même en quittant ses pensées, ses vouloirs, son imaginaire, pour se mettre à l'écoute, accueillir l'amour divin, se laisser envahir par la présence divine. L'enseignement de Jean de la Croix permet de vivre «le visage découvert», libéré des voiles des pensées et des vouloirs humains, pour contempler, dans le miroir de l'âme, la gloire de Dieu qui s'y reflète:

«Car le Seigneur, c'est l'Esprit, et où est l'Esprit du Seigneur, là est la liberté. Et nous tous qui, le visage découvert, réfléchissons comme en un miroir la gloire du Seigneur, nous sommes transformés en cette même image, de gloire en gloire, par le Seigneur, qui est Esprit»⁴³.

La mémoire va conserver l'expérience de cette contemplation par l'intermédiaire du sens commun de l'âme. Elle se remémore l'expérience des sens spirituels qui rendent vivante la relation avec Dieu. D'une connaissance conceptuelle, elle est parvenue à une expérience immédiate et transformante. La grâce n'est pleinement agissante que dans une telle relation de communion. Celle-ci, en définitive, n'est autre que la relation vivante et transformante inaugurée par l'Esprit Saint. Elle est faite de lumière et d'amour, de sentiments spirituels (par les sens spirituels), de contemplation et d'union, qui transforment l'âme dans le Christ et l'unit à Dieu. C'est ainsi que la mémoire, qui rassemble cette expérience spirituelle, devient le siège d'une identité nouvelle. À partir de celle-ci, elle mène une vie nouvelle. À l'origine de l'agir chrétien se trouve nécessairement une identité chrétienne. Le rôle de la mémoire est donc éminemment spirituel et décisif dans la vie chrétienne.

3. *Mémoire et mémorial*

Un article, dans la bibliographie sur le sujet, a retenu notre attention. Il s'agit de la leçon de clôture du professeur O. Gon-

⁴³ 2 Co 3,17-18. « Nous réfléchissons comme en un miroir » est traduit par la Vulgate « nous contempons ».

zález de Cardedal, de la Facultad pontifical de Salamanca, au Congrès sur Jean de la Croix à Avila en 1991: *Memoria, misterio y mística en san Juan de la Cruz*⁴⁴.

Olegario González de Cardedal exploite, au niveau anthropologique, à propos de Jean de la Croix, le thème biblique du mémorial: le rôle de la mémoire est d'actualiser un fait passé et d'entrevoir son accomplissement dans le futur. «Les dons de Dieu ne sont pas ponctuels, mais permanents et quand ils se passent, ils n'affectent pas seulement une période ou un instant, mais ils engendrent une nouvelle réalité; ils sont causes et promesses de la part de Dieu»⁴⁵. La mémoire se souvient en particulier de «moments fondateurs». «Se souvenir c'est renouveler, en revivant le moment fondateur et en vivant de lui» (id.). Il cite Jean de la Croix à l'appui: «C'est pour cela que Dieu a imprimé (certaines grâces dans l'âme); c'est une grande faveur que Dieu fait, parce que c'est avoir en soi une mine de bien». (S 3,13,6).

La mémoire de l'Église, qui réactualise l'histoire du Salut, et la mémoire de l'irruption de Dieu dans l'histoire personnelle vont se féconder l'une l'autre⁴⁶. La première permet de nommer et de comprendre Celui qui intervient dans l'histoire personnelle, qui apparaît dès lors comme une micro-histoire du salut. Et celle-ci vient enrichir le patrimoine de l'Église comme dans le cas de Thérèse d'Avila ou Jean de la Croix. La connaissance mystique et la connaissance spéculative s'éclairent l'une l'autre. L'immédiateté de l'expérience mystique apporte un réalisme inégalé, Dieu étant connu dans la participation à la lumière dans laquelle il se connaît lui-même. La théologie spéculative permet de nommer et de comprendre cette expérience et d'en dégager un contenu universel et communicable. La mémoire personnelle va synthétiser cette rencontre en donnant sens à l'expérience, enrichissant l'identité personnelle, qui se constitue par la singularité et la communion.

C'est ce qui fait dire à O. González que «la mémoire est l'organe spécifique de l'expérience mystique»⁴⁷. Touchée par la

⁴⁴ Dans *Actas del Congreso internacional sanjuanista*, vol. 3, pp. 429-453.

⁴⁵ O. GONZÁLEZ, o.c., p. 443. Nous traduisons.

⁴⁶ Cf. *ib.*, p. 444-445.

⁴⁷ *Ib.*, p. 444.

grâce, l'âme découvre son identité ontologique la plus profonde: créée par Dieu, elle découvre sa prédestination. Il fait naître en elle «l'espérance de la gloire» (Col 1,27). La mémoire est purifiée par l'espérance, car elle lui révèle son identité en devenir. «La mémoire s'est changée en appréhensions éternelles de gloire», écrit Jean de la Croix (N 2,4,2). La purification de la mémoire est concomitante avec l'émergence de l'identité spirituelle de l'homme nouveau. Cette identité s'enracine dans la Création, tout entière ordonnée à «la révélation des fils de Dieu» (Rm 8,19). La grâce a donc une fonction d'anamnèse, de faire découvrir à l'âme la présence de Dieu tout au long de son existence. La mémoire aura cette fonction essentielle de se remémorer cette présence. Dans la conscience personnelle, l'éternité de Dieu se traduit en souvenir vivant. Lorsque la personne se remémore qu'elle a été accueillie, aimée, pardonnée, elle devrait le faire avec le sens du parfait grec: des faits passés qui ont une conséquence future. Comme Abraham, elle a été mise en marche vers un futur plein de promesse⁴⁸. En notre origine, se trouve notre finalité, tel est le lien étroit entre mémoire et espérance. Appuyée sur Dieu, l'âme se nourrit de «l'espérance certaine»⁴⁹.

L'espérance, comme vertu théologale, communique immédiatement Dieu à la mémoire. Elle anticipe la béatitude par une «divine possession de gloire» dans la mémoire (C 19,5). L'âme connaît «la joie de l'espérance» (Rm 12,12). En sa mémoire, elle actualise l'eschatologie. Elle fait même l'expérience d'une anticipation de la résurrection (cf. C 5,4; Ll 2,20). Ce qui fait dire à O. González que ce «qui vient en premier, ce n'est pas l'ascétique, mais la mystique»⁵⁰. La première strophe du *Cantique Spirituel* le met bien en lumière: l'âme a été blessée par l'Époux et elle se met à sa recherche. Elle ne peut oublier cette blessure qui a éveillé en elle une espérance invincible. L'espérance va permettre les dépassements nécessaires des acquis pour s'avancer vers l'accomplissement. Par l'espérance, la mémoire rassemble le passé, le présent et le futur de Dieu. La mémoire actualise l'homme nouveau, elle l'apporte à la conscience, elle

⁴⁸ Cf. o.c., pp. 446-447.

⁴⁹ Jean de la Croix, Lettre 19.

⁵⁰ O.c., p. 450.

offre à l'intelligence une connaissance supérieure, avec laquelle la volonté pourra faire le choix de la charité théologique.

La dynamique de l'espérance permet de s'unir à Dieu dans l'instant présent, au lieu de s'évader par la réflexion ou l'imagination. Le passé et le futur de la personne sont récapitulés dans le mystère pascal et ne la tourmentent plus. Elle sera libre pour accueillir l'instant, la réalité, où Dieu est présent et où se jouent les moments décisifs de l'histoire du salut. En fait, la capacité de vivre l'instant par l'espérance augmente l'efficacité de la mémoire, le sujet étant alors au maximum de sa capacité réceptive. Le vide en la mémoire opéré par l'espérance s'entend de toute pensée, imagination ou vouloir propres, c'est-à-dire qui ne procèdent pas de la communion d'amour. L'espérance va organiser les souvenirs et la réflexion au service de Dieu, qui chemine avec elle dans l'instant présent. La mémoire est remplie de cette présence et, par suite, la volonté enflammée de charité. Par l'espérance qui a purifié sa mémoire, la personne vit dans le souvenir continu de la présence de Dieu⁵¹.

Toutes ces affirmations nous permettent de comprendre le rôle spécifique de la mémoire: elle sélectionne les souvenirs en fonction d'une identité personnelle. Par l'espérance, l'âme va se donner une nouvelle identité qui va opérer un nouveau tri des souvenirs et une relecture de ceux-ci et des événements, en fonction de la progression de l'expérience spirituelle et de la pénétration de la Révélation. L'intelligence est mise à contribution pour opérer cette relecture et approfondir la compréhension de l'identité personnelle. La mémoire va ensuite orienter les choix de la volonté. Ils s'organisent en fonction d'une option fondamentale, liée à l'identité que la personne s'est donnée. La mémoire a ainsi un rôle unificateur de la personne. La psychologie contemporaine a mis en lumière l'importance décisive de la

⁵¹ Sur ce sujet, voir notre analyse de S 3,2,11-15 dans notre livre, o.c. pp. 309-312. J.-C. Sagne op fait cette remarque pertinente : « La pureté du cœur nous ouvre au don de Dieu dans l'instant présent (...) et nous rend capable d'accomplir sa volonté (...). Or la principale condition de la pureté du cœur est la purification de la mémoire. Jean de la Croix nous enseigne que tous les troubles de l'âme viennent des blessures de la mémoire » [J.-C. Sagne, La relecture de notre vie, dans *Vives Flammes* 247 (2002) 36 ; cf. S 3,5,1]

mémoire dans les choix et les comportements humains. Le re-foulement, par exemple, est un aspect typique du fonctionnement de la mémoire. Il se réalise en fonction d'une identité à préserver ou à construire. Jean de la Croix avait déjà compris le rôle central que joue la mémoire dans la vie spirituelle. Nous pourrions ajouter que l'espérance joue un rôle thérapeutique, car elle permet une relecture du passé à la lumière du mystère pascal, capable d'intégrer tous les aspects de la vie humaine. Sans espérance, l'homme ne peut ni se comprendre ni s'accepter. Face aux épreuves parfois traumatisantes et au péché de l'homme, l'espérance théologale permet une relecture inattendue, soulignée par le célèbre verset d'une hymne pascalle: «Ô heureuse faute qui nous a valu un pareil Rédempteur!» Elle libère l'homme de son enferment sur lui-même pour l'ouvrir à une communion fondée sur la miséricorde divine, qui lui révèle sa véritable destinée.

Notre analyse nous a permis de comprendre l'anthropologie de la mémoire chez Jean de la Croix et de lui donner sa raison d'être. Nous pouvons maintenant aborder la conception de saint Thomas avant de les confronter.

II. MÉMOIRE ET ESPÉRANCE CHEZ SAINT THOMAS D'AQUIN

1. *Les sens internes et la mémoire*

L'article 4 de la question 78 de la *prima pars* de la *Somme Théologique* analyse les sens internes. Le *sed contra* expose de façon lapidaire la conception d'Avicenne: «Avicenne, dans son livre sur l'âme, admet qu'il y a cinq sens internes: le sens commun, la fantaisie, l'imaginative, l'estimative, et la mémoire» (latin: *memorativa*).

Dans sa *réponse*, il définit et identifie la *fantaisie* et l'*imaginative*: «Pour obtenir ou conserver les qualités (sensibles), il y a la fantaisie ou imagination, qui sont une même chose. L'imagination est en effet comme un trésor des formes reçues par les sens». L'imaginative est alors appelée «imagination» (latin: *imaginatio*). Nous avons vu que Jean de la Croix les distingue.

Ensuite saint Thomas retient l'*estimative*, appelée dans le cas de l'homme *cogitative*. Cette faculté perçoit les conséquen-

ces sensibles liées à l'expérience sensible, comme, par exemple, pour les animaux, ce qui est nuisible ou non pour eux. Chez ceux-ci, elle est liée à l'instinct, chez l'homme aux représentations sensibles qu'il peut leur associer.

Le *sens commun* «a pour objet le sensible, (...), il s'étend à tous les objets des cinq sens». (*Somme Théologique* 1, q. 1, a 3, ad 2). Il permet ainsi d'unifier la perception des 5 sens externes, de l'organiser, de la situer. Il permet de mesurer les similitudes, de comparer les qualités sensibles, pour aboutir à un équilibre des perceptions, à un certain «bon sens» (o.c. 2-2,51,3 resp).

«Pour ce qui est de la mémoire (*memorativa*), l'homme possède non seulement comme les animaux le pouvoir de se souvenir immédiatement des faits passés, mais encore celui de les évoquer, par la réminiscence, en recherchant d'une manière presque syllogistique à se souvenir de ces faits sous forme de représentations individuelles» (o.c. 1, q. 78, a. 4).

Mais, pour les espèces intelligibles, saint Thomas se rallie à saint Augustin pour situer la mémoire dans l'esprit (cf. (cf. o.c. 1, q. 79, a. 6, s.c.)). Il donne alors cette explication:

«À ne concevoir la mémoire (*memoria*) que comme la faculté de conserver des espèces intelligibles on doit admettre qu'elle existe dans l'intelligence. Mais si l'on entend par mémoire une faculté qui a pour objet le passé comme tel, il n'y aura pas de mémoire intellectuelle, mais seulement une mémoire sensitive, capable de saisir les faits particuliers. Car le passé comme tel, signifiant qu'une chose existe en un temps donné, participe de la nature du particulier». (o.c. 1, q. 79, a. 6).

Cependant, en citant saint Augustin, il nie que la mémoire soit une puissance distincte dans l'esprit:

«S. Augustin déclare expressément: "Si l'on conçoit mémoire, intelligence et volonté comme toujours présentes à l'âme, qu'on y pense actuellement ou non, ces facultés paraissent appartenir toutes à la mémoire. Mais j'appelle intelligence la puissance par laquelle nous connaissons actuellement, et j'appelle volonté, l'amour ou dilection qui réunit ce fils à son père." Il est donc clair que S. Augustin ne prend pas ces trois termes comme trois puissances: il prend mémoire au sens de conservation habituelle dans l'âme, intelligence au sens d'acte intellectuel, et volonté au sens d'acte de vouloir» (o.c., 1, q. 79, a. 7 ad 1).

Il s'appuie sur Aristote pour placer la mémoire dans l'intelligence:

«Le propre de la mémoire (*memoria*) est d'être le trésor des espèces intelligibles, le lieu où elles sont conservées. Or Aristote attribue ce pouvoir à l'intelligence. La mémoire intellectuelle n'est donc pas une autre puissance que l'intelligence» (ib. *sed contra*). Il explique ensuite que «la mémoire n'est pas une puissance distincte de l'intelligence, car il appartient à la même faculté de conserver comme de recevoir» (ib. resp.).

2. Critique de la position de saint Thomas

En ce qui concerne les sens internes, dans la position de saint Thomas, il faut distinguer son commentaire du *De Anima* d'Aristote de l'anthropologie de la *Somme* dépendant explicitement d'Avicenne (cf. 1a, q. 78, a. 4 s.c.). Dans le *De Anima*, il affine la position d'Aristote en distinguant la fantaisie (*phantasia*) de l'imagination (*imaginatio*)⁵². Il reprend la notion de sens commun à Aristote. Il introduit aussi la cogitative⁵³. Son analyse se limite à 4 sens internes, la mémoire n'étant pas traitée par Aristote dans le *De Anima*, mais dans le *De Memoria et Reminiscentia*.

Dans la *Somme*, saint Thomas a une conception qui s'inspire librement d'Avicenne. En suivant la chronologie de ses écrits, Avicenne défend d'abord l'existence de 4 sens internes, puis de 5. Au début, il identifie le sens commun et la mémoire, alors qu'il les distinguera ensuite⁵⁴. La terminologie change également. L'estimative est appelée cogitative quand elle est au service de la raison (comme dans la *Somme*), mais dans le *De Anima*, c'est l'imaginative, qui devient cogitative: «*Vis quae vocatur imagi-*

⁵² Voir, notamment la lectio 6. Dans son *De Anima*, Aristote ne mentionne que le sens commun et la fantaisie (*phantasia*). Voir livre 3,1-3.

⁵³ « Si vero apprehendatur in singulari, utputa cum video coloratum, percipio hunc hominem vel hoc animal, huiusmodi quidem apprehensio in homine fit per vim cogitativam, quae dicitur etiam ratio particularis, eo quod est collativa intentionum individualium, sicut ratio universalis est collativa rationum universalium » (lib. 2, lectio 13).

⁵⁴ Les 4 sens internes sont alors : le sens commun, l'imaginative, l'estimative et la mémoire de l'estimative (cf. G. Verbeke, Introduction sur la doctrine psychologique d'Avicenne, dans *Avicenna latinus, Liber de Anima seu Sextus de Naturalibus*, t. 2, Louvain 1968, note 174, p. 50).

nativa comparatione animae vitalis, et cogitans comparatione animae humanae» (1^a, cap. 5). Si le *De Anima* énonce 5 sens internes, il écrit cependant: «Fantasia quae est sensus communis» (*De Anima*, 1^a, cap. 5). Mais Avicenne arrive au chiffre 5 en distinguant imaginatio et imaginativa. L'imaginatio est la faculté qui retient ce que le sens commun a reçu, elle est sa mémoire: «Imaginatio (...) retinens quod recepit sensus communis a quinque sensibus» (ibid.). L'imaginative compose et divise ce que l'imaginatio a conservé⁵⁵.

Saint Thomas se sépare d'Avicenne par les définitions qu'il donne aux sens internes et en identifiant la fantaisie et l'imagination (dans la 1^a q. 78, a. 4). Sur ce terrain controversé, il n'est pas étonnant de rencontrer une conception différente chez saint Jean de la Croix. Elle s'inspire aussi d'Avicenne, mais se limite à deux sens internes. Identifier le sens commun avec la fantaisie vient de lui. Et s'il ne mentionne pas la cogitative, c'est qu'il la situe vraisemblablement au niveau de l'imaginative comme Avicenne⁵⁶, en écrivant qu'elle «discoure en imaginant»⁵⁷. Il ne retient pas non plus l'estimative «apprehendens intentiones non sensatas quae sunt in singulis sensibilibus» (1^a, cap. 5), sans doute parce que l'imaginative est également capable de se représenter et de pressentir les liens de causalité entre les perceptions singulières.

Ne pas distinguer la fantaisie de l'imaginative, comme le fait saint Thomas dans la *Somme*, conduit à un inconvénient majeur: si c'est la même faculté qui reçoit les images reçues et qui est capable d'en composer de nouvelles, il n'est pas possible de dissocier clairement ces deux activités. Il est pourtant essentiel de distinguer le réel de l'imaginaire. La fantaisie et l'imagi-

⁵⁵ 1^a, cap. 5. Voir aussi l'introduction de G. Verbeke citée, p. 51. On arrive ainsi à 5 sens internes: le sens commun de la fantaisie, l'imaginative (ou cogitative), l'imaginatio, l'estimative et la mémoire.

⁵⁶ « Vis cogitans (...) quae solet componere aliquid de eo quod est in imaginatione cum alio et dividere aliud ab alio secundum quod vult » (1^a, cap. 5)

⁵⁷ « Es, pues, de saber que los sentidos de que aquí particularmente hablamos son dos sentidos corporales (interiores), que se llaman imaginativa y fantasía, los cuales ordenadamente se sirven el uno al otro; porque el uno discurre imaginando, y el otro forma la imaginación o lo imaginado fantaseando » (S 2,12,3).

native correspondent bien à deux sens distincts: il est possible de taire l'imaginative et d'être réceptif au niveau de la fantaisie. Saint Thomas les distingue clairement dans son commentaire du *De Anima* d'Aristote.

On peut identifier le sens commun avec la fantaisie, comme le fait Avicenne, qui est le réceptacle de la perception des 5 sens externes. Cette conception a l'avantage de concevoir la fantaisie comme un archivage organisé, avec les caractéristiques du sens commun, qui permet d'aboutir à l'équilibre du bon sens. Cependant, la fantaisie étant un pur «réceptacle»⁵⁸, le sens commun identifié à celle-ci, ne peut être identifié avec l'activité de la cogitative.

Le sens commun est fondamentalement le réceptacle des perceptions des sens corporels. On comprend donc que Jean de la Croix l'identifie à la fantaisie et à la mémoire sensible. La fantaisie fournit à l'imaginative les faits répertoriés de l'expérience, pour qu'elle puisse opérer un certain nombre de déductions. Il inclut ainsi la cogitative (au sens de saint Thomas) dans l'imaginative, sans devoir les distinguer.

Nous avons vu que l'activité du souvenir et la réminiscence entrent chez l'homme dans l'activité du sujet: les souvenirs sont une relecture, non le rappel d'un fait brut, car celui-ci est interprété ou au moins situé par rapport au sujet. Le sujet est constitué par son histoire et sa finalité, par l'organisation et l'interprétation des souvenirs en vue d'une fin et d'une identité personnelle. C'est la fantaisie qui va jouer le rôle d'archivage des perceptions sensibles, dans laquelle va puiser la mémoire.

Notre analyse nous permet donc de comprendre pourquoi saint Jean de la Croix se limite à deux sens internes chez l'homme, le sens commun de la fantaisie et l'imaginative. La fantaisie recueille les données de la perception sensible et s'identifie ainsi au sens commun. Il intègre aussi le concept de mémoire sensible par sa fonction d'archivage. Par sa capacité de synthèse, l'imaginative assume ce qui est attribué à la cogitative. Cette simplification est probablement liée à son discours proche de l'expérience. Distinguer 5 sens internes expérimentale-

⁵⁸ « El sentido común de la fantasía acuden con las formas de sus objetos [de] los sentidos corporales, y él es receptáculo y archivo de ellas » (Ll 3,69).

ment est une tâche ardue et controversée, y compris en ce qui concerne la cogitative. Son anthropologie a l'avantage d'être aisément applicable dans l'expérience humaine.

Saint Thomas situe la mémoire des espèces intelligibles dans l'intelligence, car elle a la faculté de recevoir et de conserver. Mais cette conception soulève deux difficultés: le souvenir ne contient pas seulement des espèces intelligibles, mais peut aussi être relatif au bien. Il est pertinent, par conséquent, d'envisager comme saint Jean de la Croix un sens commun de l'âme, réceptacles des espèces vraies, bonnes, reçues ou créées par le sujet. De plus, la mémoire ne consiste pas essentiellement à conserver, mais à se rappeler et à retenir certains souvenirs, en fonction d'un choix. La mémoire a donc une activité spécifique, distincte de l'intelligence qui a pour objet la connaissance objective.

Il est significatif de comparer les deux interprétations de la mémorisation de l'expérience que fit saint Paul lorsqu'il fut «ravi jusqu'au Paradis» (2 Co 12,4). Pour saint Thomas, il ne pouvait se la remémorer que par une représentation imaginaire:

«En partant de la similitude d'une image, nous pouvons former en nous la représentation de la chose que représente cette image. C'est ainsi que S. Paul, ou tout autre, voyant Dieu, peut se former en lui-même, à partir de l'essence divine, des représentations des choses qu'il voit dans cette essence. C'est une représentation de ce genre qui est demeurée dans l'esprit de S. Paul, après qu'il eut cessé de voir l'essence divine. Cependant, cette vision des choses par des espèces ainsi conçues est un autre mode de connaissance que la vue des choses en Dieu»⁵⁹.

Jean de la Croix classe la vision de saint Paul parmi les «visions spirituelles» communiquées par l'Esprit Saint, sans l'intermédiaire des sens externes ou internes (cf. S 2,24,3). Celles-ci s'impriment directement dans le sens commun de l'âme et non dans la fantaisie:

«Nous avons mis pour troisième genre d'appréhensions de la mémoire les connaissances spirituelles, non parce qu'elles appartiennent au sens corporel de la fantaisie comme les autres - vu qu'elles n'ont ni image ni forme corporelle - mais parce

⁵⁹ *Somme Théologique* 1, q. 12, a. 9, ad 2.

qu'elles relèvent aussi de la réminiscence et mémoire spirituelle. Car depuis que l'âme en a reçu quelqu'une, elle peut s'en souvenir quand elle voudra; et ce, non par l'effigie et image que cette appréhension aura laissées au sens corporel - vu que, étant corporel, comme nous avons dit, il est incapable de formes spirituelles -, mais elle se souvient intellectuellement et spirituellement d'elle par la forme qu'elle a imprimée de soi en l'âme - qui est aussi une forme, connaissance ou image spirituelle ou formelle par le moyen de laquelle l'âme se souvient» (S 3,14,1).

L'image spirituelle est incommunicable, impossible à décrire convenablement, car l'imagination ne peut se la représenter, sinon par une comparaison très éloignée. Elle correspond à la contemplation immédiate de l'objet dans la lumière de l'Esprit Saint (cf. S 2,24,4). Les visions spirituelles (appelées «intellectuelles» chez Thérèse d'Avila⁶⁰) font partie de l'expérience mystique. Jean de la Croix rend compte du fait que ces expériences spirituelles peuvent être retrouvées et même réactualisées par la mémoire. L'anthropologie de saint Thomas ne le permet pas.

La conception de Jean de la Croix apparaît donc comme une critique pertinente de la position de saint Thomas. Elle se distingue aussi de celle de S. Augustin, qui n'envisage la mémoire que sur un plan ontologique comme une propriété de l'âme, image de Dieu, et non comme une faculté distincte⁶¹.

En dégagant un sens commun interne (réceptacle des sens externes et de l'imaginative) et un sens commun de l'âme, Jean

⁶⁰ Cf. *Le Château Intérieur* 6,8. Celle-ci, plus influencée par les dominicains, surtout le P. Bañez, parlera de visions intellectuelles probablement parce qu'ils suivaient saint Thomas, pour qui ces visions non imaginaires ne peuvent se percevoir que par l'intelligence. Mais pour Jean de la Croix, il s'agit d'une « connaissance amoureuse » et pas seulement intellectuelle (S 2,24,4). Lorsque Jean de la Croix fait une distinction formelle entre les sens spirituels, il parle aussi de « visions intellectuelles » en rapport avec le sens spirituel de la vue, qui correspond à l'intelligence (cf. S 2,23,2). Mais lorsqu'il retourne à l'expérience, il préfère l'appellation « visions spirituelles », parce qu'elles ne peuvent se communiquer en dehors d'une union d'amour (cf. S 2,24). Elle sont le fruit d'une relation interpersonnelle, d'une rencontre de l'esprit de l'homme avec l'Esprit de Dieu.

⁶¹ Cf. E. GILSON, *Introduction à l'étude de saint Augustin*, Paris 1943, p. 290.

de la Croix clarifie l'activité de la mémoire qui n'est pas d'abord un registre des perceptions du sujet. La mémorisation est une activité fondamentalement spirituelle, qui structure la personnalité.

III. RÉFUTATION DE TROIS OBJECTIONS À UNE ANTHROPOLOGIE DE JEAN DE LA CROIX DISTINCTE DE CELLE DE SAINT THOMAS: M.-M. LABOURDETTE, E. WILHELMSSEN ET JACQUES MARITAIN

1. *La position de M.-M. Labourdette op.*

L'éminent dominicain s'interroge: la mémoire chez Jean de la Croix ne serait-elle pas une fonction de l'intelligence plutôt qu'une faculté distincte? M.-M. Labourdette, commentant le livre d'A. Bord, penche en faveur de saint Thomas:

«Je crois que ce refus (chez saint Thomas) d'une distinction réelle n'a pratiquement aucune conséquence pour une considération morale et spirituelle des fonctions de l'âme, où il est au contraire très important de tenir compte du rôle de la mémoire»⁶².

De plus, si Jean de la Croix met en étroite relation mémoire et espérance, c'est en fonction de l'attachement aux souvenirs. Or, pour saint Thomas, l'espérance est en lien avec le désir et la volonté. La purification des attachements dépend aussi de la volonté:

«L'espérance est pour lui une vertu de l'affection; mais c'est bien précisément l'affection qu'il faut corriger; il faut combattre l'attachement aux choses, non les choses elles-mêmes. Le rapprochement avec la mémoire est alors tout proche»⁶³.

Pour Jean de la Croix, l'âme est tout entière un être de désir⁶⁴. Nous avons vu que Jean de la Croix distingue la volonté de

⁶² M.-M. LABOURDETTE *op.*, *Espérance et histoire*, dans *Revue Thomiste* 80 (1972) 468.

⁶³ *Ib.* p. 469.

⁶⁴ Cette affirmation est fort bien démontrée dans M. Rollán Rollán, *Extasis y purificación del deseo. Análisis psicológico-existencial de la noche en la obra de San Juan de la Cruz*, Avila 1991.

la mémoire par leur objet: la volonté a pour objet l'union à Dieu dans l'amour, tandis que la mémoire a pour objet la possession de la gloire divine. D'une manière plus large, nous avons montré que l'objet de la mémoire est l'identité personnelle. Ce qui va déterminer la volonté à combattre les attachements, c'est la mémoire du futur, c'est-à-dire l'espérance dans la mémoire. Ni l'intelligence, ni la volonté n'ont de soi la mémoire de la gloire divine. Ce n'est pas leur objet. Comment donc pourraient-elles réactiver le souvenir ontologique de Dieu? Il faut donc nécessairement considérer une faculté distincte qui joue ce rôle. Et c'est ce que fait Jean de la Croix. Sur un plan moral, il est de première importance de le comprendre, car cela implique une action spécifique sur la mémoire et pas seulement sur l'intelligence et la volonté. À ne considérer que l'intelligence et la volonté, que la contemplation et l'amour, on ne percevra pas le rôle déterminant de l'histoire du salut sur le plan personnel. L'«*homo viator*» ne peut exister que s'il a une mémoire qui rassemble le passé, le présent et l'avenir en fonction de l'espérance qui l'habite. Purifier la mémoire par l'espérance, c'est réorienter toute la personne en fonction de sa destinée divine. Et c'est à partir de cette purification (active et passive), que l'intelligence et la volonté vont agir. Que signifie, en effet, contempler ou aimer Dieu, si je ne suis pas personnellement appelé à l'union divine? Contempler ou aimer un Dieu qui ne m'appelle pas au salut, est-ce soutenable? Ainsi, Dieu vient d'abord réveiller la mémoire ontologique par son irruption dans la vie personnelle. Il illumine l'intelligence et enflamme la volonté, mais surtout, il lui laisse le souvenir de son passage. La mémoire aura le rôle de réorienter toute la vie personnelle autour de cette visite, qui est un appel divin. Elle pourrait ne pas le faire. Et cette expérience mystique n'aurait pas de suite. Tout le dynamisme de l'âme tient à l'espérance que Dieu lui a donnée. Il n'y a là aucun égoïsme, car l'espérance de l'âme consiste précisément à aimer Dieu et son prochain de l'amour même dont elle est aimée. Comme Jean de la Croix le souligne, l'âme prétend à l'égalité d'amour dans l'Esprit Saint:

«Ce à quoi l'âme aspire est l'égalité d'amour avec Dieu dont elle a toujours le désir, tant naturel que surnaturel, car celui qui aime ne peut être satisfait s'il n'expérimente pas qu'il aime autant qu'il est aimé» (C 38,3).

C'est la conception personnaliste avant l'heure de saint Jean de la Croix qui lui a fait comprendre la spécificité de la mé-

moire chez l'homme. Elle n'est pas simplement un registre, mais le centre de sa personnalité.

2. *Elisabeth Wilhelmsen*

On pourrait enfin objecter que la mémoire est relative à la temporalité et qu'elle n'aurait donc par d'existence propre dans l'éternité⁶⁵. Mais Jean de la Croix répond lui-même à cette objection, puisqu'il met en lumière que la possession de la gloire divine est l'objet ultime de la mémoire. La mémoire atteint sa plénitude opérante dans la possession consciente de la gloire divine, qui est l'accomplissement de la destinée et de l'identité de la personne humaine. Son existence éternelle est ainsi démontrée.

Nous venons de citer en note un article d'E. Wilhelmsen qui remet entièrement en question l'anthropologie sanjuaniste mise en lumière par A. Bord⁶⁶. Cet article contient nombre de faiblesses au niveau de l'analyse, en particulier une connaissance insuffisante de l'ensemble de l'œuvre de Jean de la Croix. Ainsi, l'auteur retient comme fondamental un passage qui fait précisément difficulté au niveau de la critique textuelle. Dans les deux versions du Cantique, nous lisons:

«Les faubourgs de la Judée - laquelle nous avons dit être la partie sensitive de l'âme - sont les sens intérieurs, comme la fantaisie, l'imagination, mémoire, en lesquels se logent et se retirent les fantaisies, les imaginations et les formes des choses» (CA 31,4).

«Et ses « faubourgs » sont les sens intérieurs comme la mémoire, fantaisie et imaginative, en lesquels se logent et se retirent les formes, images et représentations des choses» (C 18,7)⁶⁷.

⁶⁵ C'est l'objection d'Elisabeth Wilhelmsen, dans *La memoria como potencia del alma en sa Juan de la Cruz*, in Carmelus 37 (1990) 145.

⁶⁶ Dans Carmelus 37 (1990) 88-145.

⁶⁷ « En los arrabales de Judea, que decimos ser la parte sensitiva del alma; y los arrabales de ella son los sentidos sensitivos interiores como son la fantasía, la imaginativa, memoria, en los cuales se colocan y recogen las fantasías e imaginations y formas de las cosas. » (CA 31,4)

« En los arrabales de Judea, que decimos ser la porción inferior o sensitiva del alma: y los arrabales de ella son los sentidos sensitivos interiores. como son la memoria, fantasía, imaginativa, en los cuales se colocan y recogen las formas e imágenes y fantasmas de los objetos » (C 18,7).

Tous les autres passages sur les sens internes en nomment toujours deux, la fantaisie et l'imaginative. Ces deux passages peuvent s'expliquer par un ajout du copiste en vue de rendre l'enseignement de Jean de la Croix conforme à celui de saint Thomas⁶⁸. Souvenons-nous, en effet, que nous ne conservons aucun autographe des œuvres majeures de Jean de la Croix, en raison des dangers qu'il encourait à cause de la persécution des carmes chaussés, qui auraient pu le déferer devant l'Inquisition. Mais en admettant que la copie soit conforme à l'autographe, ce passage signifie que lorsque la mémoire puise dans la fantaisie et l'imaginative, elle se met au niveau de la partie sensitive de l'âme. C'est pourquoi la mémoire doit être purifiée par l'espérance théologique qui transcende le monde sensible.

Il faut encore signaler que, dans les deux versions, le paragraphe précédent cite la trilogie classique de Jean de la Croix:

«Les « rosiers » sont les trois puissances de l'âme: entendement, mémoire, et volonté» (CA 31,4).

«Les « rosiers » sont les puissances de l'âme: mémoire, entendement et volonté» (C 18,5)⁶⁹.

E. Wilhelmsen cite encore à l'appui de sa thèse le passage unique où Jean de la Croix parle de «mémoire spirituelle»:

«Nous avons mis pour troisième genre d'appréhensions de la mémoire les connaissances spirituelles, non parce qu'elles appartiennent au sens corporel de la fantaisie comme les autres - vu qu'elles n'ont ni image ni forme corporelle - mais parce qu'elles relèvent aussi de la réminiscence et mémoire spirituelle». (S 3,14,1)

Comme Jean de la Croix l'avait expliqué dans le chapitre précédent, les connaissances spirituelles s'impriment «dans l'âme» (S 3,13,7), plus précisément dans «le sens commun de l'âme» (Ll 3,69). La «mémoire spirituelle» est la mémoire qui puise dans le sens commun de l'âme. Elle est appelée spirituelle en raison de son objet qui regroupe les connaissances spirituel-

⁶⁸ C'est l'hypothèse de A. Bord, o.c., p. 313, qui signale deux manuscrits du *Cantique Spirituel* B qui ne contiennent pas le mot « memoria » en C 18,7.

⁶⁹ « Los *rosales* son las tres potencias del alma : entendimiento, memoria y voluntad » (CA 31,4). « Los *rosales* son las potencias de la misma alma : memoria, entendimiento y voluntad » (C 18,5).

les. Cette mémoire spirituelle ne peut être distincte d'une autre faculté de mémoire, puisqu'au début de son traité de la mémoire, Jean de la Croix précise que ses objets sont de trois sortes: «naturelles, surnaturelles imaginaires, et spirituelles» (S 3,1,2). Il y a donc une seule faculté de mémoire, faculté du souvenir et de la réminiscence, qui intègre toutes les connaissances possibles de la mémoire. Il est donc erroné d'y voir, comme le pense E. Wilhelmsen, une mémoire intellectuelle distincte de la mémoire sensible comme chez saint Thomas⁷⁰.

3. Jacques Maritain

Enfin, notre article ayant montré que Jean de la Croix assoit sa doctrine sur une anthropologie distincte de celle de saint Thomas, il est clair qu'il ne s'est pas confiné dans une approche «pratico-pratique», comme l'a pensé J. Maritain. Celui-ci nie, au nom d'un thomisme strict, que Jean de la Croix ait pu prendre la liberté de contester saint Thomas en affirmant l'existence de trois facultés spirituelles distinctes: «Croira-t-on que saint Jean de la Croix n'apercevait pas un point de doctrine aussi patent ou qu'il ait voulu inventer sur ce point une nouvelle théorie théologique, lui qui ne s'est jamais occupé de traiter spéculativement de ces matières? Ce n'est pas en théologien scolastique qu'il parle, c'est en praticien des choses de l'esprit. C'est en restant placé au point de vue de la science "pratiquement pratique" des actes humains qu'il a fait de ses enseignements sur la mémoire une partie si importante (et si puissamment originale) de son œuvre; et qu'il apparaît avec saint Augustin comme un de ceux qui ont pénétré le plus avant dans la psychologie de la mémoire»⁷¹.

Jean de la Croix est un théologien à part entière, qui se place autant au niveau de la science spéculative que de l'expérience, surtout dans la *Montée*, qui est un «traité» analytique⁷². Il est vrai que la visée est pratique, mais elle ne l'est pas exclusivement. On ne saurait enfermer l'enseignement de Jean de la Croix

⁷⁰ E. Wilhelmsen, o.c., p. 143.

⁷¹ J. Maritain, Distinguer pour unir ou les degrés du savoir, dans J. et R. Maritain, *Œuvres complètes*, Fribourg-Paris 1983, tome 4, p. 858.

⁷² Cf. S Prol. 2, où Jean de la Croix affirme s'appuyer sur la « science », « l'expérience » et « l'Écriture ».

dans une catégorie unique du savoir. Si tel était le cas, il aurait dû s'appuyer constamment sur saint Thomas pour fonder son enseignement, mais il ne le cite qu'une seule fois dans la *Montée*. Comme A. Bord le dit bien, «si nous voulons étudier Jean de la Croix, il ne s'agit pas de se situer d'abord dans l'optique thomiste mais bien d'étudier le docteur mystique de l'intérieur, dans son originalité»⁷³. Jean de la Croix, comme nombre d'auteurs médiévaux, conserve une grande autonomie de pensée. À Salamanque comme à Alcalá, le thomisme n'était pas seul en vogue. Jean de la Croix est un témoin de l'âge d'or espagnol qui se caractérise autant par son enracinement dans la tradition que par sa créativité.

CONCLUSION

Grâce à plusieurs études de valeur, nous avons pu préciser le sens et la profondeur du thème de la mémoire chez Jean de la Croix. Nous avons pu aussi montrer l'importance décisive de la mémoire dans la vie morale. Elle apparaît comme la faculté qui structure la personnalité.

Nous avons aussi démontré que Jean de la Croix a une conception anthropologique distincte de celle de saint Thomas. Confrontée à l'expérience, elle apparaît plus pertinente. C'est ce que nous pourrions appeler le personnalisme de Jean de la Croix qui lui a permis de supplanter la conception de saint Thomas. La mémoire est une faculté spirituelle distincte chez l'homme, car c'est elle qui le constitue sujet de son histoire.

La purification de la mémoire par l'espérance va permettre l'émergence de «l'homme nouveau» tourné vers l'avenir (Ep 4,24). Son identité est en devenir: «Nous sommes citoyens des cieux», déclarait saint Paul⁷⁴. La personne n'est plus repliée sur elle-même, sur ses acquis et ses manques, mais en Alliance avec le Christ, en qui elle trouve son identité. Libérée de «l'esclavage de la chair», elle accède à «l'espérance de la gloire» et «revêt le Christ»⁷⁵.

⁷³ A. BORD, o.c., p. 304. Il réfute la position de Maritain dans les pages 302 à 305.

⁷⁴ Ph 3,20 ; cf. He 11,16.

⁷⁵ Col 1,27 ; Rm 5,2 ; 13,14 ; cf. 8,20-21.