

Laval théologique et philosophique



La notion d'admiration

Guy Godin

Volume 17, Number 1, 1961

URI: <https://id.erudit.org/iderudit/1020001ar>

DOI: <https://doi.org/10.7202/1020001ar>

[See table of contents](#)

Publisher(s)

Laval théologique et philosophique, Université Laval

ISSN

0023-9054 (print)

1703-8804 (digital)

[Explore this journal](#)

Cite this article

Godin, G. (1961). La notion d'admiration. *Laval théologique et philosophique*, 17(1), 35–75. <https://doi.org/10.7202/1020001ar>

La notion d'admiration

« C'est en effet l'étonnement qui poussa, comme aujourd'hui, les premiers penseurs aux spéculations philosophiques. »¹ La plupart des auteurs qui traitent de l'origine de la philosophie rappellent cette affirmation d'Aristote. Ils se plaisent à noter qu'Aristote a lui-même emprunté cette idée au *Théétète* de Platon (155d) : « C'est la vraie marque d'un philosophe, dit Socrate au jeune Théétète, que ce sentiment d'étonnement que tu éprouves. » Mais peu d'auteurs développent longuement ce point, sans doute parce qu'il semble aller de soi. Et de fait, pour beaucoup de philosophies contemporaines, certain sentiment de démesure, d'irrationalité ou de mystère constitue un postulat de départ au moins implicite. Il est certainement utile d'analyser ce sentiment qui, sous diverses nuances, est reconnu par la plupart comme un fait premier ou une notion première. Avant d'étudier de façon détaillée le sens que saint Thomas donne au *θαυμάζειν* d'Aristote entendu comme point de départ de la recherche philosophique — ce qui fera l'objet d'un autre article — il convient d'exposer dans ses grandes lignes la notion d'admiration. Ce premier article comprendra quatre parties : 1° Comment saint Thomas notifie l'admiration ; 2° L'étymologie du mot admiration ; 3° Les principaux sens du mot admiration ; 4° La passion d'admiration.

Suivant en cela l'usage commun, Tricot traduit *θαυμάζειν* par étonnement. Nous croyons préférable d'employer le mot admiration, qui se rapproche davantage de la lettre de saint Thomas. La suite de cet article manifesterà les raisons de cette préférence.

I. COMMENT SAINT THOMAS NOTIFIE L'ADMIRATION

Il suffit de parcourir quelques textes de saint Thomas pour se rendre compte que, pour lui, le mot admiration est un *nomen multiplex*. Commençons par examiner brièvement les façons multiples dont saint Thomas le notifie.

1. Dans quelques passages le mot admiration prend un sens large comme en français dans le langage courant. Dans ces cas l'admiration apparaît comme un sentiment provoqué par les grandes choses, ou par quelque grand bien, ou par l'excellence d'une personne, ou encore par la majesté ou la dignité de Dieu. On en a un exemple dans

1. *Métaph.*, I, c.2, 982 b 11, trad. J. Tricot, Paris, Vrin, 1953.

ce passage de la *Catena Aurea* où saint Thomas rapporte une pensée d'Origène :

Attende quantum sit et quale quod Deus unigenitus miratur. Aurum, divitiae, regna, principatus in conspectu ejus sunt tamquam umbra vel flos decidens : nihil horum in conspectu Dei mirabile est quasi magnum vel pretiosum sed tantum fides : hanc miratur honorificans, hanc acceptabilem sibi aestimat.¹

Ou encore, dans cette citation d'Aristote :

Magnanimo omnia parva videntur, non quia bona aliorum despiciat, sed quia nihil est in humanis actibus quod tamquam insolitum admiratur, cum cogitatio sua sit ad faciendum maxima quaeque, propter quod Philosophus dicit quod magnanimus non est admirativus.²

Ou encore, dans ce passage de la *Physique* :

Sed hoc secunda ratione apponitur, quod velocissimum non potest attingere ad tardius dum prosequitur ipsum, quod dictum est cum quadam tragoedia, id est cum quadam magnificatione verborum ad admirationem movendam, sed non facit aliquid ad virtutem rationis.³

Dès l'abord, l'admiration nous paraît se tenir du côté de l'appétit. Dans ces textes elle semble liée à l'amour, car elle a pour objet quelque grand bien. C'est pourquoi la louange et le plaisir l'accompagnent : « Et propter hoc etiam « liberari a magnis periculis est magis delectabile quia est admirabile » ut dicitur in *I Rhet.* »⁴ Saint Thomas manifeste cet aspect de façon plus explicite à propos de l'admiration portant sur les personnes :

Homines delectantur in hoc quod laudentur vel honorantur ab aliis, quia scilicet per hoc accipiunt aestimationem in seipsis aliquod bonum esse. Et quia ista aestimatio fortius generatur ex testimonio bonorum vel sapientium, ideo in horum laudibus et honoribus homines magis delectantur. Et quia adulator est apparens laudator, propter hoc etiam adulationes quibusdam sunt delectabiles. Et quia amor est alicujus boni, et admiratio est alicujus magni, idcirco amari ab illis et in admirationem haberi, est delectabile, inquantum per hoc fit homini aestimatio propriae bonitatis vel magnitudinis, in quibus aliquis delectatur.⁵

Ce qu'Aristote ramasse dans cette formule : « Celui qui jouit d'être admiré et d'être aimé est un amant de sa propre supériorité. »⁶

1. *Catena aurea in Matth.*, c.8, v.11. Cf. *III Sent.*, d.34, q.1, a.6 ; *Contra Gent.*, II, c.2 ; *In Job*, c.41, lect.2 ; *In Joan. lectura*, c.3, lect.2 ; *In Psal.*, VIII, v.1.

2. *II Sent.*, d.42, q.2, a.4, ad 4. Cf. *In VI Ethic.*, lect.10, n.777.

3. *In VI Phys.*, lect.11, n.1706.

4. *Ia IIae*, q.32, a.8. Cf. *In VII Politic.*, lect.12, nn.1253-1256.

5. *Ia IIae*, q.32, a.5. Cf. *Contra Gent.*, III, c.62.

6. *Éthique à Eudème*, VII, c.4, 1239 a 26.

2. Dans la plupart des passages où il traite de l'admiration, saint Thomas donne à ce mot un sens plus précis que le sens courant que nous venons d'exposer. Dans ces cas il définit le sentiment d'admiration par rapport au domaine de la connaissance ; mais il ne procède pas toujours de la même façon. Très fréquemment il notifie l'admiration par sa cause, l'ignorance. Le texte fondamental est celui de la *Métaphysique*, auquel saint Thomas renvoie en beaucoup d'autres passages. En ce texte fondamental, il donne à l'admiration valeur de principe de la recherche philosophique :

Constat autem quod dubitatio et admiratio ex ignorantia provenit, cum enim aliquos effectus videamus, quorum causa nos latet, eorum tunc causam admiramur.¹

Inest homini naturale desiderium cognoscendi causam, cum intuetur effectus, et ex hoc admiratio in hominibus consurgit.²

Ailleurs il précise l'objet de cette ignorance provoquant l'admiration non par le rapport objectif de cause à effet, mais par celui d'objet à sujet connaissant. Il décrit l'objet d'admiration comme étant ce qui dépasse nos capacités ou notre faculté de connaissance, ou encore ce qui est nouveau, insolite et contraire à l'attente, façons de notifier qu'il utilise aussi pour le sens que nous avons exposé en premier lieu. Voici quelques exemples :

Quod excedit cognitionem contingit vel propter ejus magnitudinem, et sic est admiratio.³

Admiramur autem praecipue nova et insolita : pueris de novo mundum ingredientibus major advenit admiratio de aliquibus quasi insolitis : et ex hoc etiam causa firmiter memorantur.⁴

Admiratio ex duobus causatur, scilicet ex hoc quod alicujus effectus causa occulta est, et ex eo quod aliquid in re videtur per quod aliter esse debeat.⁵

À ces descriptions par la cause et l'objet il ajoute parfois une précision concernant la nature même du sentiment d'admiration, le rattachant à la passion de crainte : « Damascenus dicit quod admiratio est timor ex magna imaginatione »⁶ ; « Admiratio est species timoris consequens apprehensionem alicujus excedentis nostram

1. In *I Metaph.*, lect.3, n.55 ; cf. nn.54, 66, 67. Cf. *Ia* q.105, a.7 ; *Ia IIae*, q.32, a.8 ; q.41, a.4 ; *Contra Gent.*, III, c.101 ; IV, c.33 ; *De Pot.*, q. 6, a.2 ; *II Sent.*, d.18, q.1, a.3 ; *In Matth. lectura*, c.8, v.11 ; *In II Thessal.*, c.2, v.9 ; et passim.

2. *Ia*, q.12, a.1. Cf. *Ia IIae*, q.3, a.8 ; *Contra Gent.*, III, c.25.

3. *De Verit.*, q.26, a.4, ad 7. Cf. *In Matth. lectura*, c.8, v.11.

4. In *I De Memor. et Rem.*, lect.3, n.332. Cf. *In VII Politic.*, lect.12, no.1253 ; *IIa IIae*, q.49, a.1, ad 2 ; *IIIa*, q.15, a.8.

5. *II Sent.*, d.18, q.1, a.3. Cf. *De Pot.*, q.6, a.2.

6. *Ia IIae*, q.41, a.4. Cf. *IIIa*, q.15, a.8 ; *De Verit.*, q. 26, a.4, ad 7 ; *III Sent.*, d.26, q.1, a.3.

facultatem. »¹ D'autre part, pour montrer comment l'admiration produit le plaisir, il unit la notion d'espoir à celle de la crainte : « Admiratio est causa delectationis in quantum habet adjunctam spem consequendi cognitionem ejus quod scire desiderat ».² Cette relation au plaisir dénote quelque chose de commun entre la crainte admirative causée par l'ignorance et ce sentiment suscité par un bien excellent que nous avons notifié en premier lieu.

3. Enfin, on peut ranger dans une autre catégorie un certain nombre de passages où saint Thomas traite de l'admiration à propos de faits proprement surnaturels, comme le miracle et la vision béatifique. En quelques endroits il oppose la *dubitatio admirationis* à la *dubitatio infidelitatis* pour expliquer l'attitude d'Abraham ou celle de la Vierge Marie devant le message qui leur vient du ciel ou devant certains faits qui mettent leur foi à l'épreuve :

Dubitatio quae sonat infirmitatem fidei, sine peccato esse non potest. Nec talis dubitatio in Beata Virgine fuit in tempore passionis, sed in ea remansit fides firmissima, etiam apostolis dubitantibus. Sed fuit in ea dubitatio admirationis quaedam, dum considerabat eum quem tam digne generat, sic ignominiose tractari.³

Lorsqu'il définit le miracle, saint Thomas commence par noter que : « Nomen miraculi ab admiratione sumitur. »⁴ Puis il définit l'admiration de la même façon qu'au début de la *Métaphysique* :

Ad admirationem autem duo concurrunt, ut potest accipi ex verbis Philosophi in principio *Metaph.* : quorum unum est, quod causa illius quod admiramur, sit occulta : secundum est quod in eo quod miramur, appareat aliquid per quod videatur contrarium ejus debere esse quod miramur.⁵

En raison du mystère de la causalité divine, l'admiration causée par le miracle atteint un sens éminent : « Miraculum autem dicitur quasi admiratione plenum, quod scilicet habet causam simpliciter et omnibus occultam. Haec autem est Deus. »⁶

À propos de la vision béatifique, saint Thomas parle encore d'une espèce d'admiration qui ne serait plus causée par l'ignorance mais par l'absence de *comprehensio* : « Divina autem substantia a quolibet

1. *IIa IIae*, q.180, a.3, ad 3.

2. *Ia IIae*, q.32, a.8. Cf. *In VII Politic.*, lect.12, n.1253.

3. *III Sent.*, d.3, q.1, a.2, ad 1. Cf. *IIIa*, q.27, a.4, ad 2 ; q.30, a.4, ad 2 ; *In Hebr.*, c.11, lect.3 ; *Catena aurea in Joan.*, c.3, v.7.

4. *Ia*, q.105, a.7.

5. *De Pot.*, q.6, a.2. Cf. *Contra Gent.*, III, c.101 ; *In II Thessal.*, c.2, v.9 ; *II Sent.*, d.18, q.1, a.3.

6. *Ia*, q.105, a.7.

intellectu creato semper cum admiratione videtur, cum nullus intellectus creatus eam comprehendat. »¹ Dans ce dernier cas l'admiration n'a plus seulement valeur de principe « alliciens contemplationem »² mais aussi valeur de terme. On le voit par ce texte très synthétique :

Admiratio est species timoris consequens apprehensionem alicujus rei excedentis nostram facultatem. Unde admiratio est actus consequens contemplationem sublimis veritatis. Dictum est enim quod contemplatio in affectu terminatur.³

On a donc ici le contraire de ce qui se passe pour l'admiration principe de philosophie telle que définie au début de la *Métaphysique* ; en effet, selon le mot attribué à Pythagore et repris par Aristote, le but de la philosophie est de nous conduire au *μη θαναμάζειν*.

Voilà donc, exposées de façon sommaire, les principales nuances que saint Thomas donne au mot admiration. Nous les avons groupées en trois catégories générales pour faciliter notre tâche au moment où nous déterminerons les principaux sens du mot. Auparavant, il n'est pas inutile de nous arrêter à quelques considérations étymologiques.

II. L'ÉTYMOLOGIE DU MOT ADMIRATION

Distinguons l'étymologie de l'analogie. Un terme analogique possède plusieurs significations reliées selon un certain ordre ou une certaine proportion par rapport à un sens propre et premier. Cette multiplicité fréquente dans la signification d'un même terme trouve sa source dans la rationalité de l'homme, i.e. dans le fait que le mode de connaître propre à l'homme est discursif. Au cours du mouvement de l'acquisition de la connaissance, les mots employés pour signifier les premières choses connues — le plus souvent d'ordre sensible — vont se voir imposer de nouvelles significations dans les cas où l'intelligence découvre dans les réalités nouvelles des rapports avec celles qu'elle connaît déjà. Cette façon de nommer plusieurs choses par un seul mot assure une plus grande unité à notre connaissance — soumise à la multiplicité engendrée par le mode discursif — en rendant évident dans les mots mêmes le lien que nos conceptions intellectuelles les plus élevées gardent avec la connaissance sensible qui est à l'origine de toute notre connaissance.

L'étymologie, d'autre part, n'est pas une signification ; elle explique la formation du mot lui-même. Si on dit du mot *intelligere* qu'il est formé du verbe *legere*, cela n'entraîne pas que le mot signifie deux choses, soit l'acte de lire et l'acte de connaître par l'intelligence. II

1. *Contra Gent.*, III, c.62. Cf. *IV Sent.*, d.48, q.1, a.4, qa 3, ad 2.

2. *III Sent.*, d.34, q.1, a.6.

3. *IIa IIae*, q.180, a.3, ad 3.

n'y a qu'une signification, bien que la formation du mot se fonde sur un processus analogique. Au contraire le mot voir est employé pour signifier analogiquement deux choses distinctes : l'acte de vision sensible et l'acte de connaissance intellectuelle. Saint Thomas distingue nettement l'étymologie de la signification en opposant *id a quo* et *id ad quod nomen imponitur* :

Non est semper idem id a quo imponitur nomen ad significandum et id ad quod significandum nomen imponitur. Sicut enim substantiam rei ex proprietatibus vel operationibus ejus cognoscimus, ita substantiam rei denominamus quandoque ab aliqua ejus operatione vel proprietate ; sicut substantiam lapidis denominamus ab aliqua actione ejus, quia laedit pedem, non tamen hoc nomen imponitur ad significandum hanc actionem, sed substantiam lapidis.¹

Que l'homme des cavernes ait nommé une pierre *lapis* parce qu'il s'y était blessé le pied, c'est fort possible — à supposer qu'il parlât latin ! Il aurait pu tout aussi bien la nommer à partir de l'étincelle qu'il en faisait jaillir pour faire son feu, ou de l'animal qu'il assommait à coups de pierre pour s'en nourrir. Mais le principe énoncé par saint Thomas ne fait pas de doute : quelle que soit la fortune subséquente que puisse subir un mot au cours de son évolution dans une langue vivante, la connaissance sensible, avec toute la matérialité qui lui est attachée, est au point de départ de la formation de beaucoup de mots signifiant des réalités dont nous ne pouvons pénétrer la nature intime au premier coup d'œil. L'étymologie, même lorsqu'elle est incertaine, éclaire un processus d'association entre les mots fondé sur certaines associations entre les choses qui, pour être parfois purement accidentelles, n'en viennent pas moins confirmer le rôle primordial de l'analogie dans toute notre connaissance. Autrement dit, le langage manifeste la rationalité de l'homme tant par le processus de formation des mots que par la multiplicité de significations souvent imposées à un même terme.

Plus haut nous avons choisi le mot admiration de préférence à celui d'étonnement pour traduire le grec *θαυμάζειν*. Nous voulons maintenant justifier cette préférence en nous appuyant sur l'étymologie, après avoir examiné les sens donnés par les dictionnaires.

1° *Argument tiré des dictionnaires.* Dans l'usage courant, les mots admiration et étonnement sont souvent employés l'un pour l'autre et possèdent des sens affaiblis et banals. Mais quant à leur sens premier, il n'est pas facile d'établir des correspondances exactes avec les mots grecs car l'usage a chargé ces mots de nuances différentes dans une langue et dans l'autre. On le voit par ce fait que les sens premiers donnés par les dictionnaires se recourent souvent ou encore,

1. *Ia*, q.13, a.8. Cf. *De Verit.*, q.4. a.1, ad 3.

dans certains cas, ne sont pas présentés selon le même ordre. Ainsi pour le verbe admirer, Littré¹ donne les deux sens suivants : considérer avec admiration et voir avec étonnement. Au mot admiration, il ne donne qu'un sens : sentiment suscité par ce qui est beau, merveilleux et sublime. Mais au mot étonnement, il donne les deux sens, comme pour le verbe admirer : ébranlement et commotion, dans l'ordre physique et dans l'ordre moral, puis admiration. Ces définitions nous porteraient à donner un sens plus actif au mot admiration. Ce dernier dit en effet relation à quelque bien et implique l'idée de plaisir tandis que l'étonnement est plutôt neutre ; il signifie comme une suspension d'activité causée par quelque chose qui s'impose fortement du dehors. Ajoutons que l'étymologie confirme cette façon de voir puisque le mot étonnement est formé à partir du tonnerre.

Le latin *admiratio* est traduit par admiration et étonnement, comme l'indique le *Thesaurus*² : « Affectus venerantis vel reverentis » et « Affectus obstupescentis ». De plus, le latin possède deux verbes auxquels les dictionnaires donnent des sens plus nettement distincts : *mirari*, que Freund rattache au grec *θαυμάζειν* et définit ainsi : « S'étonner d'une chose, éprouver le sentiment de la nouveauté, de l'extraordinaire » tandis qu'il traduit *admirari* comme suit : « Éprouver de l'admiration à la vue ou en présence de quelque chose, éprouver ce plaisir de l'âme que procure un objet par sa grandeur, son élévation, sa perfection extraordinaire. »³ Mais il faut ajouter que l'usage les prend souvent l'un pour l'autre, comme l'indique cette définition de *mirari* donnée par le *Thesaurus* : « Admirari excellentiam rei laudandae ».

Si on remonte au grec, on trouve que le verbe *θαυμάζειν* est lui aussi défini par les deux mots d'admiration et d'étonnement : « S'étonner, voir avec admiration et étonnement, admirer, vénérer, honorer. »⁴ Toutefois, plusieurs dictionnaires donnent priorité au sens d'étonnement, comme le *Thesaurus*.⁵ *Liddel and Scott* traduit en premier lieu par *to wonder* and *to marvel* et donne ensuite les sens de *to honour*, *to admire*, *to worship*.⁶ Mais comme nous le verrons ci-après, le mot *wonder* n'est pas un équivalent exact d'étonnement. Quant au mot *θαῦμα*, le *Thesaurus* lui donne comme premier sens celui d'admiration tandis que *Liddel and Scott* ne lui donne ce sens qu'en second lieu, le définissant en premier par les mots de merveille et objet d'admiration et, au pluriel, par les sens concrets de tours d'adresse et de mationnettes. Ainsi en va-t-il de la plupart des dictionnaires.

1. E. LITTRÉ, *Dictionnaire de la Langue française*, Paris, 1863.

2. *Thesaurus linguae latinae*, Leipsig, 1900.

3. G. FREUND, *Grand Dictionnaire de la Langue latine*, Paris, 1858.

4. BAILLY, *Dictionnaire grec-français*.

5. *Thesaurus graecae linguae*, Paris, 1831.

6. LIDDEL et SCOTT, *A Greek-English Lexicon*, Oxford, 1925.

D'autre part, à partir du mot *πληξίς* (action de frapper) le grec forme deux dérivés : *κατάπληξίς* et *ἐκπληξίς*, le second ayant un sens plus fort que le premier. Ces deux mots reçoivent parfois les sens d'admiration et d'étonnement, comme dans les expressions « être frappé de la beauté de quelqu'un » et « être saisi d'amour » — le coup de foudre, déjà connu des Grecs, mais que le Français choisirait sans doute d'expliquer par l'admiration plutôt que par la stupeur ! Mais leurs sens premiers : « Stupeur, effroi, crainte, égarement » sont plus forts que celui d'étonnement.

Comme on le voit, même si beaucoup de dictionnaires s'entendent pour donner comme premier sens de *θαυμάζειν* celui de s'étonner, l'usage dont témoignent les mêmes dictionnaires permet une grande liberté de choix. Dans l'ensemble le mot admiration nous paraît mieux convenir à *θαυμάζειν*, tandis que le mot étonnement nous semble prendre figure d'intermédiaire entre *θαυμάζειν* et les dérivés de *πληξίς*. En effet, le mot étonnement est trop faible pour traduire ces derniers ; d'autre part, il est trop passif pour traduire de nombreuses nuances de *θαυμάζειν*, et en particulier le sens que lui donnent Aristote et saint Thomas au début de la *Métaphysique*. On a là en effet un sentiment qui est à l'origine d'un désir, d'une recherche. C'est peut-être le mot anglais *wonder* qui se rapproche le plus du grec *θαυμάζειν*. *Admiration* a le même sens en anglais qu'en français. Mais *wonder* est comme intermédiaire entre *admiration* et *astonishment* : « That emotion which is excited by novelty, or the presentation to the sight or mind of something new, unusual, strange, great extraordinary, not well-understood, or that arrests the attention by its novelty, grandeur, inexplicableness. Wonder expresses less than astonishment, and much less than amazement. It differs from admiration in not being necessarily accompanied with love-esteem, approbation, nor directed to persons ».¹

Pour une part, notre choix s'inspire du fait que saint Thomas utilise toujours le mot *admiratio* pour traduire les différentes nuances de *θαυμάζειν*. Il est vrai que le latin emploie rarement le substantif *miratio*, formé à partir du verbe *mirari* qui, selon les dictionnaires, est plus près de *θαυμάζειν* que le verbe *admirari*. Les citations que nous avons faites au début nous montrent que saint Thomas ne donne jamais un sens neutre au mot — neutralité qui est attachée au mot français d'étonnement, mais connote toujours l'idée d'un désir, d'un plaisir ou d'une recherche — ce qui, croyons-nous, se retrouve dans les nuances différentes de *θαυμάζειν*. D'ailleurs, saint Thomas s'explique clairement sur ce point lorsqu'il compare l'admiration et la stupeur :

Admirans refugit in praesenti dare iudicium de eo quod admiratur, timens defectum, sed in futurum inquirat. Stupens autem timet et in prae-

1. J. OGILVIE, *The Imperial Dictionary of the English Language*, London, 1883.

senti *judicare*, et in futurum inquirere. Unde admiratio est principium philosophandi, sed stupor est philosophicae considerationis impedimentum.¹

S'il le fallait, nous pourrions invoquer le témoignage de Descartes qui est très attentif à ces nuances de vocabulaire :

L'étonnement est un excès d'admiration qui ne peut jamais être que mauvais.²

On aura remarqué que pour définir les mots admiration, *wonder*, *mirus* et θαυμάζειν les termes employés par les dictionnaires sont souvent empruntés au sens de la vue : voir avec étonnement, sentiment suscité par ce qui est beau, *presentation to the sight or mind*, etc. . . . À cette façon de parler il y a une raison étymologique qui vient confirmer le choix que nous avons fait.

2° *Argument tiré de l'étymologie.* En français, le mot admiration vient du verbe mirer, auquel Littré donne les sens suivants : regarder attentivement, regarder comme dans un miroir, viser (arme à feu). Il explique ensuite que mirer « vient du latin *mirari* dont le sens est admirer. Le sens de contempler, sinon d'admirer, se trouve dans les anciens textes, par une atténuation du sens étymologique. Cette atténuation conduit facilement au sens de regarder dans un miroir, de viser ».

Si nous remontons au latin, la question se complique un peu. Certains³ font remonter le latin *mirus* au grec *μειδιαν* qui signifie sourire, et d'où vient l'anglais *smile*. Ces mots trouveraient une origine commune dans le mot sanscrit *smayate*, qui signifie sourire et dont le dérivé *smaya-h* a pour sens étonnement et admiration. D'autres, comme Meillet,⁴ rejettent cette étymologie comme à peine plausible et expliquent que *miror* est « passé dans les langues romanes, en roumain avec le sens de s'étonner, dans les autres avec celui de regarder, mirer ». Au sens d'étonnement et d'admiration qui est celui du latin *miror*, le verbe *adoror* ajoute une idée laudative.

La question n'est guère plus facile pour ce qui est du vocabulaire grec. Boisacq⁵ donne comme probable l'existence d'une racine commune aux mots θαυμάζειν, θέα qui signifie contemplation, spectacle, et θεάομαι qui signifie contempler et considérer. De ces derniers mots vient le mot théâtre, apparenté au sens de θαῦμα au pluriel (Cf. p. 41).

1. *Ia Ilae*, q.41, a.4, ad 4.

2. DESCARTES, *Les Passions de l'âme*, (P. Mesnard) Hatier-Boivin, Paris, 1955.

3. E. BOISACQ, *Dictionnaire étymologique de la langue grecque*, Heidelberg, 1950 ; L. CLÉDAT, *Dictionnaire étymologique de la langue française*, Paris, 1938.

4. A. ERNOUT et A. MEILLET, *Dictionnaire étymologique de la langue latine*, Paris, 1932.

5. *Op. cit.*

Il semble donc difficile de trancher définitivement la question de l'étymologie. La seule conclusion qui s'impose avec certitude c'est que les mots *θαυμάζειν*, *mirus* et admiration impliquent tous un rapport au sens de la vue, quelles que soient les façons dont les auteurs expliquent ce rapport.¹ À ce point de vue, l'admiration s'oppose nettement à l'étonnement, qui dit plutôt rapport au sens du toucher. En effet, par son étymologie le mot étonnement se réfère à une commotion ou ébranlement physique, comme dans le cas de celui qui est étourdi par un coup de tonnerre. Lorsqu'on emploie ce mot pour désigner un état d'âme, il est apte à signifier une paralysie de l'esprit, un mouvement de recul, ou tout au moins un temps d'arrêt. Au contraire, le mot *θαυμάζειν* connote l'idée d'un désir, d'un commencement de recherche, d'une tendance vers l'objet. Sans doute ce début de recherche suppose un temps d'arrêt devant l'inconnu ou l'admirable, mais il implique en même temps un élan vers lui. Par son étymologie, le mot admiration semble plus propre à signifier un certain temps d'arrêt en même temps qu'une tendance vers l'objet, ou encore un sentiment de distance devant un bien supérieur, accompagné d'un désir portant sur ce bien ; autrement dit, un état de tension. Le rapport au sens de la vue impliqué par le mot admiration nous invite à rapprocher son étymologie de celle que saint Thomas fait du mot *expectatio* :

Frequenter nomina imponuntur rebus occultis ex suis signis, sicut differentiae essentiales ex accidentalibus nominantur. Signum autem alicujus quiescentis cum extensione appetitus in aliquid desideratum solet esse quod frequenter visum dirigit in illud, ut videat si ex aliqua parte ad ipsum accedat. Et ideo praedicta dispositio quietis cum motu dicitur *expectatio*.²

Dans la formation du mot admiration l'acte de vision, ou plutôt le regard attentif joue un rôle semblable. Or la fixation du regard est le signe d'une certaine complexité dans l'acte de voir. L'œil saisit facilement un objet simple ou déjà vu plusieurs fois. Mais devant un tableau de maître il s'arrête et se fixe sur l'objet ; puis il entreprend une analyse qui le mènera à une saisie totale de l'objet. Le regard attentif est donc en même temps un regard arrêté et un regard en mouvement, qui traduit au dehors le sentiment intérieur complexe causé par quelque chose d'incompréhensible que l'on cherche à comprendre ou par quelque beauté excellente dont on veut s'approcher.

1. Comme on a pu le noter dans le bref exposé qui précède, certains voient ce rapport à la vue du côté de l'étymologie tandis que d'autres le voient du côté des sens dérivés. « Le sens regarder est peut-être le sens primitif du verbe latin (*miror*), dont l'étymologie est d'ailleurs incertaine. » (M. BRÉAL et A. BAILLY, *Dictionnaire étymologique latin*, Paris, 1886.)

2. *III Sent.*, d.26, q.1, a.1, ad 3.

Bien plus, cette complexité dans l'acte de vision est souvent le signe d'une intervention de l'intelligence dans la connaissance sensible. Le sens est en effet une puissance naturelle limitée à un objet particulier et dont le mode d'opération est prédéterminé par la nature elle-même. Ce mode ne devient complexe que dans la mesure où la raison s'y mêle. Au contraire du sens, l'intelligence porte sur l'universel et possède de ce fait une indétermination native beaucoup plus grande, même vis-à-vis de son mode d'opération qu'elle peut connaître comme tel et analyser par la logique. Cette complexité va se refléter dans les actes de connaissance sensible que la raison de l'homme utilise à son profit immédiat, et aussi dans les nuances différentes que vont revêtir les mots — d'abord appliqués à la connaissance sensible — au moment où on les emploie pour signifier certaines réalités de la connaissance intellectuelle. Or saint Thomas met une relation étroite entre l'admiration et le désir naturel de connaître : « Inest enim homini naturale desiderium cognoscendi causam, cum intuetur effectum, et ex hoc admiratio in hominibus consurgit. »¹ Aussi bien, pour désigner ce sentiment intérieur complexe qui est au principe de l'effort de l'homme pour atteindre la perfection de son intelligence, le mot admiration semble de beaucoup préférable au mot étonnement parce qu'il connote cet arrêt du regard contemplatif, qui est le premier signe de la dignité qui vient à la connaissance sensible de la raison humaine.

3° *Confirmation de l'argument étymologique.* On peut donner plus de force à cet argument en examinant plus attentivement les rapports de la connaissance sensible avec la connaissance intellectuelle. Comme nous l'avons noté, l'étymologie du mot admiration nous réfère au sens de la vue tandis que celle du mot étonnement marque un certain rapport au sens du toucher. Or, pour signifier le rôle qu'ils jouent par rapport à la connaissance intellectuelle, on peut dire du toucher qu'il est le sens de la certitude tandis que la vue est le sens de la découverte. Saint Thomas synthétise ces rapports dans cette formule : « Visus est omnibus aliis perfectior in cognoscendo, sed tactus magis necessarius ». ² Le toucher est un sens si fondamental qu'on peut presque l'identifier avec la nature de l'animal. ³ La raison en est que ce sens est un minimum essentiel à la conservation même de la nature sensitive. ⁴ Par le contact du toucher, l'animal prend une connaissance existentielle des qualités sensibles des corps qui l'entourent. C'est en partant de cette connaissance qu'il va se déterminer lui-même à re-

1. *Ia*, q.12, a.1.

2. *In I Metaph.*, lect.1, n.9.

3. Cf. *In III De Anima*, lect.3, n.602 ; lect.17, n.849 ; lect.18, n.869.

4. *In I De Sensu et Sensato*, lect.2, n.21 ; *In De Anima*, II, lect.6, n.300 ; III, lect.17, n.859 ; lect.18, n.869.

chercher ce qui lui convient et à fuir ce qui lui nuit, et conserver ainsi son propre être.¹

Ce jugement du toucher est très grossier et très éloigné de la connaissance intellectuelle. Il requiert un contact matériel et presque un changement subjectif, alors que la connaissance se définit par un devenir objectif. L'organe même du toucher est affecté des mêmes qualités sensibles que celles des corps avoisinants: dureté et mollesse, froid et chaleur, etc. . . . Aussi saint Thomas dira du toucher qu'il est terreux. C'est une connaissance qui s'élève tout juste au-dessus de la réception par contact purement mécanique ou par réaction purement chimique qu'elle présuppose dans l'organe pour exister. Mais c'est ce fait même qui fonde la certitude propre au toucher. Par rapport à l'existence de l'objet qu'il fait connaître, le toucher est d'une certitude absolue.

Or la connaissance intellectuelle dépend de la connaissance sensible au point que la certitude de la première n'est pas assurée sans un retour aux phantasmes de la seconde.² Car l'être réel et existant est singulier tandis que l'objet de l'intelligence est universel. Ce n'est donc que par une certaine réflexion de la connaissance intellectuelle sur la connaissance sensible que se fonde la réalité existentielle de toute notre connaissance intellectuelle. Le toucher étant lui-même au fondement de toute la connaissance sensible, il suit que la certitude de la connaissance intellectuelle est radicalement fondée sur celle du toucher.

Au contraire du toucher, la vue se situe au sommet de la connaissance sensible. Sa perfection tient au fait qu'il est le plus immatériel de tous les sens, car son acte est le moins lié aux conditions de la matière. On le voit par le fait que la puissance visuelle s'étend même aux corps que les autres sens sont impuissants à atteindre.³ C'est aussi le sens qui dévoile le plus grand nombre de différences dans les qualités des corps sensibles.⁴ Aussi, à l'intérieur même de la connaissance animale, il est le sens le plus utile aux animaux parfaits, non seulement pour la conservation de leur être, mais pour la perfection de leur forme de vie. Étant le plus immatériel, il est le plus dégagé du *hic et nunc* et le moins dépendant d'une conformation subjective plus ou moins intime de l'organe avec l'objet. Par la suite, il est le plus *spéculatif* de tous les sens, celui que nous utilisons volontiers pour le seul plaisir de la connaissance qu'il nous donne, même sans au-

1. *In I De Sensu et Sensato*, lect.2, n.22 ; *In III De Anima*, lect.17, n.861.

2. Cf. *Ia*, q.84, a.7 ; q.85, a.2 ; *De Verit.*, q.10, a.2, ad 7 ; q.10, a.9 ; q.19, a.1 ; *In III De Anima*, lect.8 et 12.

3. Cf. *In I Metaph.*, lect.1, n.7 ; *In I De Sensu et Sensato*, lect.2, n.28 ; *In II De Anima*, lect.14, n.417.

4. Cf. *In I Metaph.*, lect.1, n.8 ; *In I De Sensu et Sensato*, lect.2, n.29.

cune fin pratique en vue.¹ Aussi est-ce le sens qui entretient les rapports les plus prochains avec l'intelligence :

Visus inter omnes sensus est spiritualior, et post hoc auditus. Et propter hoc hi duo sensus sunt maxime spirituales et soli disciplinabiles ; et his quae ad eos pertinent utimur in intellectualibus, et praecipue his quae pertinent ad visum.²

Cogitationes mentis dicuntur locutiones et visiones . . . non tamen proprie dicuntur gustationes, et orationes et tactus, quia talia magis videntur se tenere ex parte voluntatis.³

La grande distinction dans laquelle l'objet est connu par la vue le rend comme plus apte à dévoiler, sous la lumière de l'intellect agent, ce qui est proprement intelligible dans les choses. Ainsi est-il par excellence le sens de la découverte. L'acquisition de la science, en effet, peut se faire soit par apprentissage, soit par découverte personnelle. Le premier mode est le plus commun, mais le second est le plus parfait : « Perfectior est ex parte recipientis scientiam . . . in quantum designatur habilior ad sciendum ».⁴ C'est donc la vue, le plus parfait des sens, qui est le plus appropriée au mode parfait d'acquérir la science. On en a un signe dans le rôle primordial joué par la vue dans les découvertes de la science contemporaine. Les progrès accélérés de la science sont devenus possibles, pour une part, grâce à la substitution des sensibles communs aux sensibles propres. On définit le son et la chaleur, tout autant que la lumière, par des vibrations que l'on peut compter et mesurer par des lectures prises sur des appareils scientifiques gradués. Par sa connaissance très distincte des sensibles communs, la vue devient ainsi l'organe principal des découvertes scientifiques de plus en plus détaillées. La distinction de la connaissance qui est manifeste sous tous rapports dans le cas de la vue est déjà une imitation de l'indifférence de la raison, racine de l'universalité de la connaissance intellectuelle. C'est pourquoi ce sentiment intérieur qui pousse l'homme à la recherche des causes profondes des choses qui l'entourent nous paraît mieux signifié par un mot tiré de la connaissance visuelle que par un mot emprunté à la connaissance tactile.

De cette façon nous traduisons par un seul mot français les principales nuances du mot *θανμάζειν*. Ainsi paraît dans le mot français le lien que le mot grec, entendu comme principe de recherche philosophique, garde avec ses premières impositions. Avant de signifier le désir de la science, le bien propre de l'intelligence, *θανμάζειν* désigne ce sentiment que font naître les premiers biens qui se présentent à

1. Cf. *In I Metaph.*, lect.1, n.5.

2. *In II De Anima*, lect.14, n.418.

3. *In Cant. cant.*, c.1, v.2 et 3. Cf. *Ia*, q.67, a.1.

4. *De Verit.*, q.11, a.2, ad 4. Pour l'apprentissage comme mode commun, cf. *In I De Sensu et Sensato*, lect.2, nn.31-32.

nous sous quelque raison d'excellence. Peut-être est-ce l'admiration éprouvée pour les personnes — comme celle qu'exprime le premier regard d'amour entre deux êtres humains — qui se situe au départ des premières impositions :

Les personnes que nous admirons et dont nous voulons être admirés sont celles qui possèdent quelque avantage honorable, ou celles de qui nous désirons obtenir un bien excellent dont elles disposent en maître, comme il arrive aux amoureux.¹

III. LES PRINCIPAUX SENS DU MOT ADMIRATION

On pourrait aborder ce problème par la méthode historique et critique. En gros, il y a trois sources auxquelles saint Thomas emprunte sa notion d'admiration. Tout d'abord, une source biblique, qui présente l'admiration surtout comme cet « affectus venerantis et reverentis » pour reprendre les mots du *Thesaurus*. La seconde source est Aristote, chez qui l'on trouve — en plus d'un aspect commun au précédent — la relation fondamentale de l'admiration à sa cause, l'ignorance. Enfin, c'est à Damascène — et par lui aux Stoïciens — que saint Thomas emprunte la définition de l'admiration par la passion de crainte. Même si on peut distinguer ces sources, on ne peut les opposer absolument. Par exemple, le sentiment de révérence pour Dieu et les choses divines n'exclut pas celui de la crainte, bien au contraire. Il n'exclut pas non plus dans tous les cas le rapport de l'admiration à l'ignorance, comme le montrent les textes de saint Thomas sur le miracle. D'autre part, le sentiment de crainte n'exclut pas celui de plaisir, comme pourrait le laisser croire une comparaison trop exclusivement littérale de la définition de Damascène, d'où la notion de plaisir est absente, et de la définition d'Aristote, qui insiste surtout sur le plaisir lié à l'admiration sans faire de rapport explicite à la crainte.²

Le mérite de saint Thomas est d'avoir montré les relations qui existent entre ces différents aspects dans le sentiment d'admiration, aspects qui ne sont que partiellement manifestés par chacune des sources prénommées. C'est pourquoi nous laisserons à ceux qui en ont la compétence — et l'intérêt — l'étude historique des sources pour présenter la notion d'admiration telle qu'elle apparaît chez saint Thomas. On peut ramener à deux sens principaux les diverses applications que saint Thomas fait du mot, en nous inspirant de la distinc-

1. ARISTOTE, *Rhétorique*, II, c.6, 1384 a 30.

2. Dans la *Poétique* d'Aristote on pourrait dégager un rapport implicite en comparant I, c.24, 1460 a 11-13 à c.9, 1452 a 1-10 et c.14, 1453 b 1-13. De plus, le rapport établi par Aristote dans la *Métaphysique* entre l'admiration et l'ignorance implique la notion de crainte, comme le montre saint Thomas (Cf. *Ia IIae*, q.41, a.4 ; *De Verit.*, q.26, a.4, ad 7 ; *III Sent.*, d.26, q.1, a.3).

tion établie par saint Augustin à propos de l'admiration éprouvée par le Christ devant la foi du Centurion :

Nam istae causae sunt admirationis, cum vel ratio cujusque rei latet, vel eadem res usitata non est, quod aut singularis aut rara est . . .

Habent itaque omnia causas suas atque rationes rectas et inculpabiles, quae Deus vel usitata vel inusitata operatur. Sed hae causae atque rationes cum latent, miramur quae fiunt ; cum autem patent, consequenter ea vel convenienter fieri dicimus, nec mirandum esse quia facta sunt, quae ratio exigebat ut fieret. Aut si miramur, non inopinata stupendo, sed excellentiam laudando miramur.¹

Commentant le même passage de l'*Évangile*, saint Thomas fait une distinction semblable entre l'admiration-ignorance et l'admiration-louange, définissant l'objet de la seconde de façon plus commune, i.e., par la grandeur de l'objet plutôt que par son caractère inusité :

Sed quid est quod dicit, admiratus est ? Quia admiratio non cadit in Deo : quia non fit nisi ex ignorantia causae, quae non potest esse in Deo. Item est apprehensio magnitudinis effectus magni, et sic potest cadere in Christo : unde admiratus est, id est magnum reputavit, et hoc turbis sequentibus ostendit.²

Si nous retournons aux passages de saint Thomas cités dans la première partie de cet article, nous remarquerons que le sens de

1. SAINT AUGUSTIN, *Opera omnia*, Vivès, Paris, 1870, T.V., p.431-432. On peut facilement grouper les principaux passages d'Aristote en fonction de cette distinction. Le sens d'admiration-ignorance se trouve dans les passages suivants : *Les Parties des animaux*, I, c.5, 645 a 17 ; *La Génération des animaux*, II, c.1, 734 b 10 ; *Questions mécaniques*. Intr., 847, a 11 et b 18 ; *Métaphysique*, I, c.2, 982 b 12 et 983 a 14 ; *Éthique à Nic.*, I, c.2, 1195 a 26 ; *Rhétorique*, I, c.11, 1371 a 32. Pour le sens de louange, consulter : *De l'Âme*, I, c.1, 402 a 3 ; *L'Histoire des animaux*, IX, c.1, 609 a 15 ; *Éthique à Nic.*, IV, c.8, 1125 a 2 ; *Éthique à Eudème*, VII, c.4, 1239 a 26 ; *Rhétorique*, I, c.11, 1371 a 23 ; II, c.6, 1384 a 29 ; III, c.2, 1404 b 11 ; *Poétique*, I, c.24, 1460 a 12.

2. *In Matth. lectura*, c.8, v.10. Dans la *Somme contre les Gentils* (IV, c.33) saint Thomas procède autrement : « Cum secundum Apollinarem Verbum Dei sit verus Deus, ei admiratio competere non potest ; nam admiramur quorum causam ignoramus. Similiter autem nec admiratio animae sensitivae competere potest : cum ad animam sensitivam non pertineat sollicitari de cognitione causarum. In Christo autem fuit admiratio, sicut ex evangelio probatur . . . Oportet igitur, praeter divinitatem Verbi et animam sensitivam aliquid ponere in Christo secundum quod admiratio ei competere possit, scilicet mentem humanam. » De l'existence de l'admiration dans le Christ il conclut à l'existence de l'âme humaine du Christ, paraissant admettre du même coup l'ignorance dans le Christ — ce qu'il nie dans le *Commentaire de l'Évangile* en distinguant deux sortes d'admiration. Cette difficulté est liée à la position de saint Thomas au sujet des diverses sciences du Christ. Pour y répondre il faudrait analyser les passages suivants : *IIIa*, q.12, a.2 ; q.15, a.8 ; *De Verit.*, q.20, a.3 ; *III Sent.*, d.14, a.3, qa 5, ad 3 ; d.18, a.3, ad 5. Notons seulement que les deux textes que nous avons cités ne s'opposent pas absolument puisque les mêmes distinctions ne sont pas faites dans les deux cas. Nous prenons ici position contre les *Salmanticences* qui ne voient qu'un sens pour le mot admiration chez saint Thomas, liant toute forme d'admiration à l'ignorance. Cf. *Cursus theol.*, T.XV, Tract. XXI, disp. XXV, dub. VIII, § 5, n.118.

louange s'applique surtout aux passages du premier groupe, c'est-à-dire ceux où le mot admiration prend un sens large comme dans le langage courant : sentiment provoqué par ce qui est grand, beau ou excellent. La louange est en effet un témoignage offert à l'excellence. D'autre part, l'admiration liée à l'ignorance répond plutôt aux passages des deuxième et troisième groupes où il est traité de l'admiration plus spécifiquement en rapport avec le domaine de la connaissance. Comme la vérité est le bien de l'intelligence, l'admiration qui conduit à sa recherche porte aussi sur un bien et possède de ce fait des traits communs avec celle que fait naître la contemplation de tout bien excellent et qui s'exprime par la louange ; par exemple, elles ont en commun un certain plaisir. Elles diffèrent en ce que l'admiration causée par l'ignorance ne comporte pas de louange, précisément parce que le bien en question — la vérité — n'est pas encore connu et contemplé mais seulement désiré.¹ Examinons chacun de ces deux sens principaux pour ensuite considérer la définition donnée par Damascène.

1. *L'admiration-louange.* Saint Thomas fait plusieurs emplois de ce sens sans prendre la peine de le définir car c'est un sens courant dont la notion commune suffit à son propos. En un seul passage² il oppose nettement ce sens à celui de l'admiration causée par l'ignorance. Ailleurs le sens se manifeste comme de lui-même en raison de l'objet que saint Thomas assigne à l'admiration. Par exemple, à propos de l'admiration éprouvée pour les personnes, il fait cette opposition : « Amor est alicujus boni, admiratio est alicujus magni ».³ À saint Bernard, il emprunte le mot suivant : « Prima contemplatio est admiratio majestatis ».⁴ Dans le même sens il qualifie d'admirable

1. Il y a toutefois un cas spécial, celui de la vision béatifique, où l'on trouve en même temps la louange et une admiration de même type que celle qui est causée par l'ignorance. La possession de Dieu, qui est la vérité par excellence, engendre la joie et la louange parfaite de la béatitude. Le bienheureux possède de Dieu tout ce qu'il peut en posséder mais en même temps il voit clairement que Dieu reste infiniment au-dessus de la perfection qu'Il lui communique. Il n'y a plus d'ignorance, mais il manque encore la *comprehensio*. Aucune intelligence créée ne peut connaître Dieu « quantum est cognoscibile » (*Ia*, q.12, a.7) car elle devrait s'identifier à l'acte pur. Il restera toujours une élévation infinie entre Dieu et la créature élevée au plus haut degré de perfection qu'elle puisse atteindre. De là naît cette forme d'admiration tout à fait particulière : « Admiratio solet esse de his quae excedunt nostram cognitionem vel facultatem : et secundum hoc Virtutes coelorum admirabuntur divinam virtutem alia facientem, in quantum ab ejus imitatione et comprehensione deficiunt, per quem modum dixit Agnes, quod ' ejus pulchritudinem et sol et luna mirantur ', et sic non ponitur in angelo ignorantia sed tollitur Dei comprehensio » (*IV Sent.*, d.48, q.1, a.4, qa 3, ad 2 ; cf. *Contra. Gent.*, III, c.62).

2. Le passage du *Commentaire de saint Matthieu* que nous avons tout juste cité à la note 2, page 49. Notons toutefois qu'en deux autres articles il définit l'admiration successivement selon ces deux sens pour formuler des objections ; cf. *Ia IIae*, q.32, a.8 ; *IIIa*, q.15, a.8.

3. *Ia IIae*, q.32, a.5.

4. *IIa IIae*, q.180, a.3, ob.3.

la Sagesse divine et l'ordre de l'univers,¹ et il commente la parole d'Isaïe : « *Vocabitur nomen Ejus Admirabilis* » :

*Designatur via et terminus nostrae salutis ; inquantum scilicet admirabili divinitatis consilio et virtute, ad haereditatem futuri saeculi perducimur, in quo erit pax perfecta filiorum Dei sub ipso Principe Deo.*²

L'admiration décrite dans ces passages n'a pas la connaissance pour objet, mais plutôt un bien déjà connu et admiré pour sa grandeur et sa beauté. Rappelons le passage d'Origène cité au début de cet article. L'objet de l'admiration y est décrit comme ce qui est précieux aux yeux des hommes : les richesses, le pouvoir et autres choses semblables. C'est plus la difficulté de posséder ces biens que celle de les connaître qui est propre à susciter l'admiration. Si on peut parler d'ignorance à leur propos, ce ne peut être que de l'ignorance pratique du moyen de les acquérir, qui a raison de cause dans l'ordre d'exécution. On le voit par les questions que se posent instinctivement les hommes au sujet de ceux qui possèdent de grandes richesses. Mais si cet aspect n'est pas exclu, c'est plutôt la perfection du bien en lui-même qui est l'objet de l'admiration qu'il suscite. Aussi ce sens du mot admiration se définit par certaine relation au plaisir naturellement attaché au bien connu, soit qu'on le possède soit qu'on veuille s'en approcher pour partager sa perfection. De cette affection de l'appétit naît la louange, comme le note Vasquez : « ... *Dari veram admirationem, licet nullam ignorantiam aut nescientiam praesupponatur, consistereque in delectatione orta ex apprehensione rei magnae, et quae in laudem ejus inclinat.* »³

Les mêmes aspects nous sont manifestés dans le cas du magnanime, mais comme négativement. En effet, le magnanime n'est pas sujet à l'admiration, comme le notait saint Thomas dans le passage cité au début de cet article. Nous retrouvons ici la même idée d'excellence, mais à propos de l'agir humain. La grandeur d'âme du magnanime le situe au-dessus du commun des hommes. C'est comme s'il y avait une égalité entre son âme et les grandes actions, de telle sorte que les grandes choses lui sont proportionnées et ne lui paraissent pas difficiles à accomplir. Par suite, ces choses ne peuvent susciter chez lui le sentiment d'admiration ; c'est plutôt l'agir et la personne du magnanime qui sont un sujet d'admiration pour le commun. C'est pourquoi l'honneur appartient de droit au magnanime.⁴

Est-ce à dire que rien ne paraît grand au magnanime ? Non pas, car la magnanimité se rattache à la vertu de force, qui se définit par une difficulté spéciale dans l'objet. Dans le cas de la magnani-

1. Cf. *Contra Gent.*, II, c.2 ; *Ia*, q.25, a.6, ob.3 ; q.48, a.1, ob.5.

2. *IIIa*, q.37, a.2, ad 1.

3. Position rejetée par les *Salmanticenses* dans le passage cité à la note 2, page 49.

4. *Ila IIae*, q.129, a.1 et 2.

mité, cette difficulté n'est pas à trouver dans les choses ou les actions considérées en elles-mêmes, mais dans la mesure où elles sont le signe d'une bonté intérieure excellente. En effet, l'honneur n'est l'objet de la recherche du magnanime que pour autant qu'il est le signe d'une vertu excellente : « *Magnanimitas dicitur magna operari in qualibet virtute in quantum scilicet tendit ad ea quae sunt digna magno honore.* »¹ Les biens extérieurs paraissent petits au magnanime parce qu'il les juge à leur juste valeur, c'est-à-dire sans comparaison avec les biens de l'âme. Un tel jugement suppose une qualité d'âme qui soit vraiment grande, i.e. au-dessus de la commune mesure, car les hommes se laissent facilement entraîner par le désir des biens sensibles, au point de les préférer aux biens de l'âme. Mais qui plus est, le magnanime est conscient d'être lui-même à la hauteur de ces grands biens : il se sent digne d'honneur, étant capable de grande vertu. Il voit que cette vertu supérieure dépasse la capacité moyenne des hommes et la juge grande en elle-même. Mais il ne l'admire pas comme supérieure parce qu'il se sent capable de s'y mesurer :

*Ille videtur esse magnanimus qui dignum seipsum aestimat magnis, idest ut magna faciat et magna fiant ei, cum autem sit dignus.*²

C'est pourquoi saint Thomas disait dans le passage cité au début de cet article : « *Nihil est in humanis actibus quod tanquam insolitum admiratur, cum cogitatio sua sit ad faciendum maxima quaeque* ». Au contraire, la vaine gloire vise à provoquer l'admiration. On retrouve ici la même idée d'excellence, mais accompagnée d'un dérèglement de l'appétit :

*Finis autem inanis gloriae est manifestatio propriae excellentiae . . . Ad quod homo potest tendere dupliciter. Uno modo directe, sive per verba, et sic est jactantia . . . et sic si sint verba habentia aliquam admirationem, est praesumptio novitatum, quas homines solent magis admirari.*³

Dans ce dernier passage, l'objet de l'admiration est défini par la nouveauté, qui est naturellement apparentée à l'insolite. C'est une autre façon de notifier un objet qui se caractérise par son élévation. Mais, plus encore que dans le cas de l'insolite, cette supériorité se prend moins du côté de l'objet considéré en lui-même que par rapport à l'état du sujet devant l'objet. On le voit par les passages où saint Thomas met en relation l'admiration et la faculté de mémoriser :

*Admiramur autem praecipue nova et insolita : pueris de novo mundum ingredientibus major advenit admiratio de aliquibus quasi insolitis : et ex hoc etiam causa firmiter memorantur.*⁴

1. *Ila IIae*, a.4, ad 1.

2. *In IV Ethic.*, lect.8, n.736.

3. *Ila IIae*, q.132, a.5.

4. *In I De Memor. et Rem.*, lect.3, n.332.

Omnia enim quae audiunt, vel vident, vel operantur in prima aetate, admirantur tamquam nova eis, propter quod et melius memorantur et magis delectantur ; miranda enim sunt delectabilia, ad ea autem in quibus delectantur facilius inclinantur.¹

Notons tout d'abord que le plaisir est lié à l'admiration comme dans les textes précédents ; implicitement au moins ces deux derniers passages font appel à l'idée de bien. Mais d'autre part, on semble avoir ici un sens différent de celui des passages examinés jusqu'ici dans le but de définir l'admiration-louange. En effet, c'est plus l'ignorance du sujet que la grandeur de l'objet qui importe. Le nouveau dont il est question comprend tout objet qui se présente pour la première fois à une faculté de connaissance ou à une puissance d'opération. Ce nouveau est en même temps insolite parce que la faculté, n'ayant encore posé que peu d'actes, n'a pu acquérir d'*habitus* qui lui rende certaines choses connaturelles et coutumières et donc peu propres à susciter l'admiration. Tout ce qui se présente est nouveau, rare et extraordinaire car il n'y a encore rien d'usuel et d'ordinaire. De là vient cette forme d'admiration directement liée à la potentialité native des facultés. La faculté étant en tendance naturelle à l'acte, point n'est besoin que l'objet possède une perfection spéciale ; il suffit qu'il se présente pour revêtir ce caractère propre à susciter l'admiration, car il n'y a que la potentialité pour lui faire face dans la faculté. Autrement dit, une faculté déjà actée par plusieurs objets possède un certain degré de perfection qui sert de base de référence pour juger de la valeur des objets nouveaux. Pour provoquer l'admiration, un objet devra dépasser ce degré de perfection déjà possédée. C'est en ce sens qu'il peut être dit proprement insolite et extraordinaire. L'usage du même qualificatif pour les tout premiers objets ne peut s'entendre qu'en un sens élargi, *quasi insolitis* selon l'expression de saint Thomas. En réalité, cette façon de parler d'un objet extraordinaire au moment où il n'y a aucun objet dans la faculté montre que nous comprenons ces premiers actes par analogie avec ceux d'une faculté déjà établie dans l'exercice normal de son activité.

Mais alors, on ne voit plus très bien sur quoi fonder la distinction établie entre l'admiration-louange et l'admiration-ignorance, car saint Thomas emploie indifféremment les mêmes mots pour notifier ce que nous entendons de la première et ce que nous entendons de la seconde. S'il n'y avait que les deux derniers textes cités pour faire objection, la difficulté ne serait pas grande. Dans ces passages, en effet, saint Thomas n'entend pas définir l'admiration mais expliquer la facilité de mémoriser des enfants. Il tire argument du plaisir, qui est commun aux deux cas d'admiration que nous posons. Mais

1. In VII Politic., lect.12, n.1253.

très souvent il emploie à propos de l'admiration causée par l'ignorance les mêmes expressions que dans les passages où nous voyons le sens d'admiration-louange : ce qui est grand, insolite, nouveau . . . Notre distinction paraît donc précaire. Cette difficulté nous amène à considérer le deuxième sens principal du mot admiration : celui de l'admiration qui a pour cause l'ignorance. Comme un autre article sera consacré à l'admiration principe de recherche philosophique, nous nous contenterons pour le moment de toucher rapidement ce sens, principalement dans le but de le distinguer du précédent et de répondre ainsi à l'objection que nous venons de formuler.

2. *L'admiration-ignorance.* Ce sens est le plus fréquent chez saint Thomas, et en même temps celui qu'il explique le plus distinctement.¹ Voyons comment il le notifie.

Dans la *Métaphysique* saint Thomas nous présente l'admiration comme un sentiment qui pousse l'homme à la recherche philosophique et qui disparaît lorsque cette recherche atteint son but :

Cum ergo philosophiae inquisitio ab admiratione incipiat, oportet ad contrarium finire vel proficere : et ad id proficere quod est dignius, ut proverbium vulgare concordat, quod dicitur, quod semper proficere est in melius. Quid enim sit illud contrarium et dignius, patet in praedictis mirabilibus ; quia quando homines jam discutunt causas praedictorum, non mirantur.²

Ce sentiment est produit par certains phénomènes qui nous paraissent grands et difficiles à expliquer parce que leur cause nous est cachée :

Constat autem quod dubitatio et admiratio ex ignorantia provenit. Cum aliquos effectus videamus, quorum causa nos latet, eorum tunc causam admiramur.³

Cette façon de décrire l'admiration nous en indique à la fois la cause — l'ignorance — et l'effet — la recherche de la vérité. Elle se réfère donc très explicitement au domaine de la connaissance.

Lorsqu'il définit le miracle, saint Thomas reprend cette définition et précise la nature de l'objet de l'admiration en lui donnant deux conditions :

Miraculi nomen a mirando est sumptum. Ad admirationem duo concurrunt, ut potest accipi ex verbis Philosophi in principio *Metaph.* :

1. Cf. *Appendice II* à la fin de cet article, dans lequel est donnée la liste des passages de saint Thomas touchant à l'admiration. Environ la moitié des passages cités expliquent l'admiration par l'ignorance de la cause. C'est parmi ceux-ci qu'on trouve les plus longs développements. Les passages où il n'est pas question d'ignorance ne contiennent souvent qu'une rapide allusion à l'admiration.

2. *In I Metaph.*, lect.3, n.67.

3. *Ibid.*, n.55.

quorum unum est, quod causa illius quod admiramur, sit occulta ; secundum est quod in eo quod miramur, appareat aliquid per quod videatur contrarium ejus debere esse quod miramur.¹

Il ne suffit donc pas que la cause du phénomène soit ignorée, mais il est aussi requis que le phénomène lui-même présente quelque caractère spécial qui le fasse sortir de l'ordinaire et nous le fasse paraître contraire à ce qu'il devrait être. Ce second aspect se ramène à celui que saint Thomas exprimait ailleurs en disant de cet objet qu'il est grand, inexplicable, nouveau ou insolite.

Nous voyons maintenant plus clairement la difficulté posée à la fin de la section précédente. Cette façon d'unir l'ignorance de la cause à la grandeur du phénomène semble s'opposer à la distinction que saint Thomas mettait entre ces deux aspects dans le texte sur l'admiration du Christ d'où nous sommes partis pour fonder notre distinction entre l'admiration-louange et l'admiration-ignorance. Rappelons ce passage :

Admiratio non cadit in Deo quia non fit nisi ex ignorantia causae, quae non potest esse in Deo. Item est apprehensio magnitudinis effectus magni, et sic potest cadere in Christo.²

Selon notre façon de voir, il faut interpréter l'opposition de ce passage comme suit : l'admiration-ignorance se définit par l'*ignorantia causae* et implique en même temps l'idée de grandeur tandis que l'admiration-louange se définit par l'*apprehensio magni* seulement, abstraction faite de toute relation à l'ignorance. C'est le seul passage où saint Thomas oppose nettement ces deux aspects à propos de l'admiration. Très souvent il n'utilise que l'un ou l'autre dans sa définition ; dans ces passages on peut difficilement tirer argument pour ou contre notre distinction à moins d'examiner chaque cas en particulier. Dans quelques passages il unit plus ou moins nettement les deux aspects au lieu de les opposer. Le texte du *De Potentia* cité plus haut à propos du miracle faisait cette union très clairement. Voici un exemple d'un passage où le lien est moins net, dans l'article de la *Somme théologique* où saint Thomas se demande si l'admiration est cause de plaisir :

Est autem admiratio desiderium quoddam sciendi, quod in homine contingit ex hoc quod videt effectum et ignorat causam, vel ex hoc quod causa talis effectus excedit cognitionem aut facultatem ipsius. Et ideo admiratio est causa delectationis in quantum habet adjunctam spem consequendi cognitionem ejus quod scire desiderat. Et propter hoc omnia admirabilia sunt delectabilia, sicut quae sunt rara, et omnes repraesentationes rerum, etiam quae in se non sunt delectabiles ; gaudet enim anima

1. *De Pot.*, q.6, a.2.

2. *In Matth. lectura*, c.8, lect.2. Cf : note 2, page 49.

in collatione unius ad alterum, quia conferre unum alteri est proprius et connaturalis actus rationis, ut Philosophus dicit in sua *Poet.*, et propter hoc etiam ' liberari a magnis periculis magis est delectabile, quia est admirabile ', ut dicitur in *I Rhet.*¹

Ici l'opposition n'est pas entre l'ignorance de la cause et la grandeur de l'effet comme dans le texte sur l'admiration du Christ, mais entre la simple ignorance de la cause et celle d'une cause qui dépasse la capacité du sujet. C'est plutôt une question de degré dans l'élévation de la cause. Même si cette définition n'est pas aussi claire que celle du passage sur le miracle, elle ne semble poser qu'un cas d'admiration puisqu'elle ramène tout à l'ignorance.

D'autre part, l'exemple du salut extraordinaire donné dans ce même passage fait beaucoup plus penser au bien qu'à la science. Et si nous retournons aux passages que nous avons utilisés pour définir l'admiration-louange, on remarquera qu'il est difficile d'expliquer par l'ignorance de la cause les objets d'admiration que saint Thomas y décrit, comme la grandeur d'âme du magnanime, la valeur précieuse de certains biens ou l'excellence d'une personne. Même si dans tous ces cas le caractère élevé de ces biens est manifesté par une *collatio rationis*, c'est beaucoup plus la louange que l'ignorance qui définit l'admiration qu'ils suscitent. La difficulté revient à ceci : dans les passages importants saint Thomas laisse passer l'occasion de poser nettement une distinction sans laquelle il est difficile de rendre compte de tous les emplois qu'il fait du mot admiration. Que conclure ?

On pourrait rejeter la difficulté comme non avenue en répondant qu'elle vient seulement de l'usage constant que nous faisons d'un seul mot, celui d'admiration. Au lieu de distinguer entre l'admiration-ignorance et l'admiration-louange, ne vaudrait-il pas mieux traduire par étonnement et par admiration selon les cas, comme on le fait ordinairement dans les traductions ? Cette réponse se détruit elle-même : pour faire le choix entre ces deux mots il faut déjà avoir réglé la question de la multiplicité de sens qui se pose, puisqu'en saint Thomas — comme chez Aristote — on trouve le même mot dans tous ces passages. Nous avons déjà appuyé notre choix d'un seul mot français sur des raisons étymologiques. De cette façon nous gardons au mot la signification analogique qu'il porte tant en latin qu'en grec. Dans cette perspective, les sens où nous voyons l'admiration-louange se tiennent du côté des premières impositions du mot grec tandis que celui d'admiration-ignorance est une imposition postérieure qui suppose une réflexion philosophique.

1. *Ia IIae*, q.32, a.8. De même lorsqu'il traite de l'admiration du Christ dans la *Somme (IIIa, q.15, a.8)*, saint Thomas dans les objections définit l'admiration successivement par l'ignorance et par la grandeur de l'objet ; dans le corps de l'article il la définit par le nouveau et l'insolite en rapport avec la science, unissant encore les deux aspects (Cf : note 2, page 49). Voir aussi : *II Sent.*, d.18, q.1, a.3.

C'est pourquoi nous ne croyons pas que les diverses façons de procéder de saint Thomas détruisent la distinction que nous avons posée. Il s'attache à expliquer le sens de l'admiration-ignorance parce qu'il est le plus important des deux et le moins manifeste par lui-même. Il porte peu d'attention à l'admiration-louange car ce sens est plus commun et se notifie par l'objet même auquel on l'applique, comme nous l'avons déjà noté. Par suite, quand il décrit l'admiration par la grandeur de l'objet, ou par l'iusité, il faut examiner chaque cas pour voir de quelle espèce d'admiration il est question. Ce sont là des termes communs qui peuvent s'entendre en plusieurs sens parce que la notion d'admiration est analogique. Cette analogie s'entend non seulement des deux formes d'admiration que nous avons posées mais à l'intérieur même de l'admiration-ignorance qui comporte elle-même plusieurs sens.

Pour notifier l'admiration-louange, il suffit de désigner la grandeur de l'objet. Cet aspect entre aussi dans la notification de l'admiration-ignorance, mais non de la même façon. L'admiration-louange porte proprement sur l'excellence d'une chose tandis que l'admiration-ignorance porte sur la cause cachée d'une chose extraordinaire : « Eorum tunc causam admiramur » dit saint Thomas dans le texte de la *Métaphysique*. Dans ce dernier cas l'admiration n'a pas pour effet immédiat la louange mais la recherche. Aussi le plaisir lié à cette forme d'admiration est celui du désir naturel de connaître la cause d'un effet inusité tandis que le plaisir de l'admiration-louange vient de la contemplation même d'une chose excellente.

De plus, l'admiration-ignorance possède elle-même plusieurs nuances de significations. Dans le passage de la *Métaphysique*, saint Thomas en fait le principe de la recherche philosophique. C'est à ce passage qu'il renvoie — explicitement ou implicitement — toutes les fois qu'il fait dépendre l'admiration de l'ignorance de la cause pour en appliquer la notion à des cas particuliers : l'admiration du Christ,¹ le désir naturel de connaître ordonné à la vision de Dieu dans la béatitude,² l'absence de *comprehensio* dans la même béatitude,³ le miracle.⁴ Dans quelques passages portant sur les mêmes questions, il parle plus largement : « Quod excedit cognitionem vel facultatem ». ⁵ Or pour saint Thomas les différents sens d'un mot

1. Cf. : *In Matth. lectura*, c.8, lect.2 ; *Contra Gent.*, IV, c.33 ; *IIIa*, q.5, a.4 ; q.15, a.8.

2. Cf. *Contra Gent.*, III, c.25 ; *Ia*, q.12, a.1 ; *Ia IIae*, q.3, a.8.

3. Cf. *IV Sent.*, d.48, q.1, a.4, qa 3, ad 2 ; *Suppl.*, q.73, a.3, ad 3.

4. Cf. *II Sent.*, d.18, q.1, a.3 ; *In II Thessal.*, c.2, lect.2 ; *De Pot.*, q.6, a.2 ; *Contra Gent.*, III, c.101 ; *Ia* q.105, a.7.

5. Cf. *III Sent.*, d.26, q.1, a.3 ; *De Verit.*, q.26, a.4, ad 7 ; *Contra Gent.*, III, c.62 ; *Ia*, q.114, a.4 ; *Ia IIae*, q.19, a.11 ; q.180, a.3, ad 3. Notons aussi le passage déjà cité à propos de la délectation (*Ia IIae*, q.32, a.8) où saint Thomas définit par l'ignorance de la cause et celui dans lequel il divise la crainte, où se trouve aussi la même définition (*Ia*

analogue s'ordonnent par rapport à un sens propre et premier dont la définition a valeur de principe de manifestation pour les autres sens¹. Le fait que saint Thomas notifie l'admiration le plus souvent par l'ignorance de la cause nous incline à penser qu'il y voit le premier analogué. Lorsqu'il applique cette définition à d'autres cas, il faut préciser le sens de cette ignorance en relation avec les termes communs — *magnum, insolitum* . . . — qu'il y joint selon chaque cas. Dans le cas de l'admiration des enfants, il s'agit de l'ignorance tout court ; aussi saint Thomas définit leur admiration par tout ce qui est nouveau. Il définit de la même façon l'admiration du Christ, et aussi par ce qui est grand ; mais il faut ici entendre ces termes de la science expérimentale du Christ car il ne peut y avoir d'ignorance de la cause chez lui. Dans le cas de la vision béatifique, il définit par *excedens* l'admiration causée par le défaut de *comprehensio*. Et dans le cas du miracle, il insiste sur l'insolite. Ce dernier cas va nous servir à illustrer notre position, par l'examen rapide de ce passage du *De Potentia* :

Miraculi nomen a mirando est sumptum. Ad admirationem autem duo concurrunt, ut potest accipi ex verbis Philosophi in principio *Metaph.* : quorum unum est, quod causa illius quod admiramur, sit occulta : secundum est quod in eo quod miramur, appareat aliquid per quod videatur contrarium ejus debere esse quod miramur ; sicut aliquis posset mirari si videret ferrum ascendere ad calamitam, ignorans calamitae virtutem, cum videatur quod ferrum naturali motu debeat tendere deorsum. Hoc autem contingit dupliciter : uno modo secundum se, alio modo quoad nos. Quoad nos quidem, quando causa effectus quem miramur, non est occulta simpliciter, est occulta huic vel illi ; nec in re quam miramur est dispositio repugnans effectui quem miramur, secundum rei veritatem, sed solum secundum opinionem admirantis : et ex hoc contingit quod id quod est uni mirum vel admirabile, non est mirum vel admirabile alteri ; sicut sciens virtutem calamitae per doctrinam vel per experimentum, non miratur praedictum effectum ; ignorans autem miratur. Secundum se autem aliquid est mirum vel admirabile, cujus causa simpliciter est occulta, et quando in re est contraria dispositio secundum naturam effectui qui apparet ; et ista non solum possunt dici mira in actu vel mira in potentia, sed etiam miracula, quasi habentia in se causam admirationis. Causa occultissima et remotissima a nostris sensibus est divina, quae in rebus omnibus secretissime operatur : et ideo illa quae sola virtute divina fiunt in rebus illis in quibus est naturalis ordo ad contrarium effectum vel ad contrarium modum faciendi, dicuntur proprie miracula : ea vero quae natura facit, nobis tamen vel alicui nostrum occulta, vel etiam quae Deus facit, nec aliter nata sunt fieri nisi a Deo, miracula dici non possunt, sed solum mira vel mirabilia.

Ilae, q.41, a.4). Ce dernier passage pose une autre difficulté que nous examinerons plus loin.

1. Cf. *Ia*, q.13, a.6 ; *Contra Gent.*, I, c.34 ; *De Verit.*, q.4, a.1 ; *In V Metaph.* lect.5, n.824.

Et ideo in definitione miraculi ponitur aliquid quod excedit naturae ordinem, in hoc quod dicitur, *supra facultatem naturae*, cui ex parte rei mirabilis respondet quod dicitur *arduum*. Et ponitur etiam aliquid quod excedit nostram cognitionem, in hoc quod dicitur *praeter spem admirantis apparens*, cui ex parte rei mirabilis respondet quod dicitur *insolitum*. Nam per consuetudinem aliquid in nostram notitiam familiarius venit.¹

Le but de cet article est d'expliquer la définition du miracle donnée par saint Augustin : « Miraculum est aliquid arduum, insolitum, supra facultatem naturae et praeter spem admirantis apparens ». Cette définition mentionne explicitement le sentiment d'admiration et contient deux des éléments utilisés ailleurs par saint Thomas pour définir ce sentiment : *arduum*, que l'on peut ramener à *magnum* ou à *excedens*, et *insolitum*. Au départ de son explication, saint Thomas note que le nom même de miracle est formé à partir de celui d'admiration pour exprimer quelque chose de spécial et d'excellent dans cet ordre. C'est par la définition de l'admiration qu'il explique la nature du miracle, qui en est un objet excellent. Dans cette définition, saint Thomas distingue plus nettement qu'ailleurs deux éléments requis à l'admiration : ce dont la cause est ignorée et ce qui est contraire à l'attente. C'est que tout son exposé est commandé par la distinction établie entre le merveilleux *quoad se* et le merveilleux *quoad nos*. Or, ce qui n'est merveilleux qu'en raison de l'ignorance de celui qui admire est en même temps insolite pour lui en raison de la même ignorance ; c'est pourquoi les choses lui paraissent devoir être contraires à ce qu'il constate, comme le montre l'exemple du fer aimanté. Au contraire, dans le cas du merveilleux *quoad se*, cette répugnance est dans les choses mêmes, parce qu'en plus de l'ignorance de celui qui admire, il y a une dérogation à l'ordre usuel de la nature. Toutefois, ce qui est insolite par rapport à l'ordre de la nature l'est du même coup pour nous car, d'une part, l'ordre usuel de la nature nous est le plus connu et, d'autre part, la causalité qui explique cette dérogation nous est totalement inconnue. On a donc deux aspects dans le sens du mot insolite lorsqu'on l'applique au miracle ; saint Thomas se sert du mot indifféremment pour l'un et l'autre. À la fin du corps de l'article cité il explique *insolitum* par

1. *De Pot.*, q.6, a.2. Dans le même sens Aristote oppose l'art à la nature pour notifier une forme de merveilleux relatif : « Notre admiration est provoquée en premier lieu par les phénomènes qui se produisent selon l'ordre de la nature mais dont la cause nous est inconnue, et en second lieu par ceux que produit l'art à l'encontre de la nature pour le bien de l'humanité. La nature agit souvent contre l'utilité humaine car elle suit toujours le même cours sans déroger tandis que les besoins humains sont changeants. Par suite, quand nous devons faire quelque chose d'opposé à la nature la difficulté rencontrée nous rend perplexes, et l'art doit être appelé à notre aide. L'art qui nous secourt en une telle perplexité est appelé habileté mécanique. Les paroles du poète Antiphon sont très justes : Dominés par la nature, nous vainquons par l'art » (*Questions mécaniques*, Intr., 847 a 11 et sv.).

rapport à notre connaissance. Mais dans la réponse à la deuxième objection du même article il explique insolite en rapport à l'ordre usuel de la nature : « *Insolitum dicitur miraculum quia est contra cursum naturae, etiamsi cotidie iteratur, sicut transsubstantiatio.* » Mais dans le corps de l'article, il le définit d'abord du côté de la chose ; de cette façon l'insolite peut s'appliquer tout aussi bien au cas du merveilleux absolu qu'à celui du merveilleux relatif. On voit que pour saint Thomas le miracle devient un objet éminent d'admiration parce que les conditions requises à l'apparition de ce sentiment s'y trouvent poussées à leurs extrêmes limites. Il ne suffit pas que la cause soit absolument cachée, car alors il faudrait appeler miraculeux, et non pas seulement merveilleux, l'effet de l'acte créateur. Le miracle exige que l'action divine ne soit pas seulement mystérieuse en raison de son éloignement de notre connaissance mais par rapport à l'ordre même que Dieu a établi dans les choses naturelles. En ce sens on peut dire que le miracle possède en lui-même la cause de l'admiration qu'il suscite ; il est le *magnum* par excellence, parce que relevant de l'ordre surnaturel.

Cette dernière constatation nous amène à remarquer que toutes les formes d'admiration portant sur des faits surnaturels semblent avoir ceci de commun qu'elles unissent d'une certaine façon l'ignorance et la louange, comme nous l'avons déjà remarqué à propos de l'admiration qui subsiste dans la vision béatifique.¹ Cela vient de la différence qui existe entre le rapport des choses à leurs causes créées et le rapport de ces mêmes choses à leur cause divine, tant d'un point de vue naturel que d'un point de vue surnaturel. Par rapport à la causalité divine une chose créée est comme un effet « non manifestans causam perfecte . . . ideo remanet admirabilis ». ² Dans le cas du fidèle, cette ignorance qui demeure s'allie à la louange de la foi d'où vient une connaissance partielle : « Una (admiratio) devotionis secundum quam aliquis magnalia Dei considerat, cognoscit ea sibi incomprehensibilia esse, unde relinquitur admirationi locus. » ³ De la même façon il faut entendre les passages où il est question de la *dubitatio admirationis*.⁴ Et c'est peut-être parce que le plus grand nombre de passages où saint Thomas touche à l'admiration portent sur des faits surnaturels qu'il met peu d'attention à distinguer clairement l'admiration-ignorance de l'admiration-louange.

3. *La définition de Damascène.* Il nous reste à considérer une autre définition de l'admiration empruntée par saint Thomas à

1. Cf. p.50, n.1.

2. *In Psal.*, VIII, v.1.

3. *In Joan, lect.*, c.3, lect.2.

4. Cf : *III Sent.*, d.3, q.1, a.2, qa 2, ad 1 ; *In Hebr.*, c.11, lect.3 ; *IIIa*, q.27, a.4, ad 2 ; q.30, a.4, ad 2.

Damascène.¹ Nous en avons fait un cas spécial car saint Thomas procède de toute autre façon : « Cum aliquis considerat aliquod magnum malum, cujus exitum considerare non sufficit. Et sic est admiratio. »² Il nous faut faire concorder cette définition de l'admiration comme une espèce de crainte avec ce que nous en avons dit jusqu'ici. Une objection se présente d'elle-même : cette façon de procéder s'oppose aux façons de notifier par le *magnum* que nous avons rencontrées jusqu'ici, car c'était en relation avec le bien et le plaisir que l'admiration y était définie.

Cette définition est formulée par Damascène de la façon suivante : « Admiratio est timor ex magna imaginatione ».³ Notons tout d'abord que nous avons là une définition par le genre et la différence, contrairement à la définition de la *Métaphysique* qui procède par l'objet et les causes extrinsèques.⁴ Rien n'empêche que les deux soient valables puisqu'elles sont formulées à des points de vue différents. Mais saint Thomas fait un usage beaucoup moins fréquent de la définition de Damascène que de celle d'Aristote. On la trouve dans trois passages où saint Thomas traite des espèces de la crainte⁵ et dans quelques autres endroits où il en fait une application à l'admiration du Christ⁶ et à la vision béatifique.⁷

Cet usage peu fréquent s'explique par la façon très commune dont elle est formulée. En effet, bien que cette définition nous dise quelque chose de très précis au sujet de l'essence de l'admiration en la rattachant à la passion de crainte, elle présente l'objet de cette crainte de façon très commune par rapport à l'admiration : « Ex magna imaginatione ». Cet élément spécifique suffit à distinguer l'admiration des autres sortes de crainte ;⁸ aussi saint Thomas s'en contente dans les passages où il divise la crainte. Mais la définition est formulée de façon encore trop commune pour notifier distincte-

1. Cet emprunt à Damascène pose une difficulté textuelle que nous touchons brièvement dans l'*Appendice I* à la fin de cet article.

2. *Ia IIae*, q.41, a.4.

3. *IIIa*, q.15, a.8, ob.2.

4. Nous entendons genre et espèce en un sens large. Comme nous prenons pour acquit que la notion d'admiration est analogique, il est clair que nous n'entendons pas les différents cas d'admiration comme des espèces au sens strict. On peut même se demander si par rapport à la crainte qu'elle divise l'admiration est une espèce au sens strict. Saint Thomas emploie ici le mot espèce mais ailleurs il réserve ce nom aux onze passions principales (Cf. : *Ia IIae*, q.23, a.4 ; *De Verit.*, q.26, a.4).

5. Cf. *III Sent.*, d.26, q.1, a.3 ; *Ia IIae*, q.41, a.4 ; *De Verit.*, q.26, a.4, ad 7.

6. Cf. *IIIa*, q.15, a.8.

7. Cf. *In Job*, c.41, lect.2 ; *Contra Gent.*, II, c.2 ; III, c.62 ; *Ia IIae*, q.19, a.11 ; q.180, a.3, ad 3.

8. Sur ce point les définitions de Damascène posent la difficulté de distinguer l'admiration de la stupeur dans le contexte de l'interprétation que nous avons donnée plus haut aux termes *magnum* et *insolitum*. Nous touchons à cette difficulté dans l'*Appendice I*.

ment telle ou telle forme d'admiration ; à cette fin il faut préciser quel est l'objet de cette *magna imaginatio*. C'est ce que fait saint Thomas dans la définition de la *Métaphysique* en procédant par l'ignorance de la cause ; mais à ce moment-là il ne juge pas utile de mentionner l'élément générique de la crainte. D'autre part, c'est justement parce qu'il voit dans l'admiration-ignorance le cas type de l'admiration qu'il utilise surtout la définition d'Aristote pour expliquer les différents sens qui s'y rattachent, comme nous l'avons expliqué. La définition de Damascène ne peut servir de principe de distinction des différents sens car, étant commune, elle s'applique également à chacun, et sans préjudice à la distinction établie entre l'admiration-ignorance et l'admiration-louange.

Pour manifester cette dernière affirmation dans le cas de l'admiration-ignorance, nous allons étudier plus longuement la passion d'admiration dans la dernière partie de cet article. Quant au cas de l'admiration-louange, nous allons le considérer tout de suite, répondant à l'objection formulée ci-dessus : l'admiration semble s'opposer à la crainte comme le bien au mal.

Nous trouvons réponse à cette difficulté en considérant l'admiration qui subsiste dans la vision béatifique, et que saint Thomas appelle d'un mot emprunté à saint Grégoire, « tremor admirationis ». ¹ Il entend par là la crainte révérentielle, qu'il oppose parfois comme troisième espèce à la crainte servile et à la crainte filiale, ou qu'il entend ailleurs comme l'un des deux actes de la crainte filiale, le seul qui existe dans la Vision :

... Timor reverentialis qui erit in patria ; qui reverentiam exhibebit suo creatori ex consideratione majestatis ejus, in propriam desiliens parvitatem. ²

Servilis quidem est timor poenae, qui non poterit esse in gloria, nulla possibilitate ad poenam remanente. Timor vero filialis habet duos actus : scilicet revereri Deum, et quantum ad hunc actum manet : et timere separationem ab ipso, et quantum ad hunc actum non manet. ³

C'est ainsi qu'il faut entendre cette admiration qui vient du défaut de *comprehensio*, que nous avons déjà rencontrée dans quelques passages. Tout comme le bienheureux connaît de Dieu tout ce qu'il peut en connaître sans toutefois le connaître « quantum est cognoscibile », ainsi il révère Dieu sans que cette soumission de l'appétit ait pour lui raison de mal. De l'objet de la crainte, *malum arduum*, il ne reste qu'un aspect modal qui se définit dans la ligne de l'*arduum*.

Dans les autres cas d'admiration-louange, on retrouvera selon les cas diverses formes de crainte qui coexistent avec la louange mais

1. *IIa IIae*, q.19, a.11. Nous complétons ici la remarque faite à la note 1, page 50.

2. *De Spe*, q. unic., a.4, ad 2.

3. *Ia IIae*, q.67, a.4, ad 2.

portent sur des aspects différents du bien excellent en question. Ainsi dans la contemplation de Dieu ici-bas on trouve la crainte filiale que saint Bernard unit à l'amour en commentant cette parole de saint Paul : « In charitate radicati et fundati, ut possitis comprehendere cum omnibus sanctis quae sit latitudo et longitudo et sublimitas et profundum » :¹

Et timor quidem sublimi et profundo, amor lato et longo respondet.²

Il explique les deux premiers aspects de cette contemplation de la façon suivante :

Prima et maxima contemplatio est admiratio majestatis. Haec requirit cor purgatum ut a vitiis liberum, atque exoneratum peccatis, facile ad superna levet ; interdum quoque vel per aliquas morulas stupore et ecstasi suspensum teneat admirantem. Secunda autem necessaria est huic, est enim intuens judicia Dei. Quo sane pavido aspectu, dum vehementius concutit intuentem, fugat vitia, fundat virtutes, initiat ad sapientiam, humilitatem servat.³

IV. LA PASSION D'ADMIRATION

Comme nous l'avons indiqué plus haut, nous terminerons cet article en examinant la définition de Damascène, qui fait de l'admiration une espèce de crainte, en relation avec celle d'Aristote, qui la définit par l'ignorance de la cause. Nous considérerons donc principalement le cas de l'admiration-ignorance, quitte à toucher au passage à l'admiration-louange pour compléter ce que nous avons dit de sa relation avec la crainte à la fin de la partie précédente. Ce procédé nous est inspiré par saint Thomas. Lorsqu'il divise la crainte, il définit l'objet de l'admiration de façon commune, soit par le *malum magnum*, soit par une formule de ce genre : « Propter cognoscibilis altitudinem, et sic est admiratio, quae est timor ex magna imaginatione ».⁴ Mais lorsqu'il applique cette définition à l'admiration, il fait appel à deux passions, les mettant en relation avec l'ignorance :

Admirans refugit in praesenti dare judicium de eo quod admiratur, timens defectum, sed in futurum inquit.⁵

Admiratio est causa delectationis in quantum habet adjunctam spem consequendi cognitionem ejus quod scire desiderat.⁶

1. Ep 3 18.

2. SAINT BERNARD, *Œuvres complètes* (avec traduction par Dion et Charpentier), Vivès, Paris, 1877, T.II, p. 188 et 189.

3. *Ibid.*

4. *III Sent.*, d.26, q.1, a.3.

5. *Ia IIae*, q.41, a.4, ad 5.

6. *Ibid.*, q.32, a.8.

Mais avant de montrer comment les mouvements propres à ces deux passions se retrouvent dans l'admiration, il faut bien situer la question. À cette fin, nous rappellerons brièvement quelques notions fondamentales de la doctrine des passions chez saint Thomas¹ pour établir les deux points suivants : 1° l'admiration se trouve proprement dans l'appétit rationnel ; 2° elle ne peut se ramener à une seule passion.

1° *L'admiration est un acte de l'appétit rationnel.* Se fondant sur la division qu'Aristote fait de l'appétit en volonté, désir et colère, saint Thomas distingue l'appétit rationnel de l'appétit sensible, ce dernier se subdivisant en l'appétit concupiscible et l'appétit irascible. En son sens propre le mot passion désigne les mouvements de l'appétit sensible. Ces mouvements se ramènent à deux formes principales : un mouvement de tendance vers l'objet que la connaissance présente comme convenable, et un mouvement de fuite devant celui qui paraît mauvais. Par ces actes d'appétit, la nature sensitive dirige son activité vitale dans la recherche de sa perfection, mettant en œuvre à cette fin les puissances d'opération du sujet. De là vient que l'acte intérieur de l'appétit s'accompagne de changements corporels qui traduisent le mouvement intérieur dans les membres et les puissances organiques. C'est à cet ensemble que saint Thomas donne le nom de passion.

Ainsi définie, la passion ne peut se trouver dans la volonté. Les actes de l'appétit rationnel possèdent en effet la même immatérialité que celle de la connaissance qu'ils présupposent. Mais il existe plusieurs similitudes et plusieurs relations entre les deux ordres d'appétit. Chez l'homme, les appétits inférieurs trouvent leur perfection en servant d'instruments à l'appétit rationnel. Dans la mesure où le mouvement de l'appétit sensible s'adapte à la tendance de l'appétit rationnel, l'appétit inférieur participe à l'ordre vu par la raison dans les choses et dans l'activité humaine et choisi par la volonté. Mais il arrive que ce soit le contraire qui se produise, c'est-à-dire que le mouvement de l'appétit inférieur entraîne celui de l'appétit supérieur. Dans ce cas on a du désordre par rapport à la fin de l'homme, mais on retrouve encore similitude et sympathie entre les tendances des deux appétits. Enfin, il peut y avoir lutte entre les deux appétits.

Or nous connaissons et distinguons plus facilement les divers mouvements de l'appétit sensible à cause des changements corporels qui leur sont inséparablement unis. C'est pourquoi nous donnons aux actes de la volonté les noms par lesquels sont tout d'abord signifiées les passions de l'appétit sensible :

Sicut in sensu invenitur vis appetitiva et apprehensiva, ita in intellectu . . . et ideo haec : amor, odium, gaudium, et hujusmodi, possunt

1. Cf. *In III De Anima*, lect.14 ; *Ia*, q.80, 81 et 82 ; *Ia IIae*, q.32 et 25 ; *De Verit.*, q.22, 25 et 26.

intelligi, et prout sunt in appetitu sensitivo, et sic habent motum corporalem conjunctum ; et prout sunt in intellectu et voluntate tantum absque omni affectione sensitiva, et sic non possunt dici motus, quia non habent motum corporalem conjunctum.¹

Ce qui est vrai du mot haine l'est aussi du mot crainte qui définit l'admiration. Nous utilisons le nom de cette passion pour nommer un acte qui appartient en propre à la volonté. En effet, le bien qui est en cause dans l'admiration est d'ordre rationnel :

Similiter autem nec admiratio animae sensitivae competere potest : cum ad animam sensitivam non pertineat sollicitari de cognitione causarum.²

Rien n'empêche toutefois que le fait qui suscite l'admiration soit d'ordre sensible. En effet, dans un phénomène provoquant l'admiration ce n'est pas l'aspect sensible comme tel qui fait l'objet de la recherche, mais la cause cachée qui l'explique. Autrement dit, c'est à propos d'un bien intellectuel que l'appétit est mis en branle par l'admiration, même si un bien ou un mal sensible peuvent s'y joindre. Un tremblement de terre, par exemple, provoque une frayeur sensible devant le danger corporel qu'il présente, tout autant qu'une suspension du jugement à propos de la cause qui le produit. Aussi bien, l'acte d'appétit rationnel qui pousse à la recherche est souvent accompagné, précédé ou suivi de passions au sens propre dans l'appétit sensible, soit que ces passions portent sur un objet proprement sensible et différent de celui qui meut l'appétit rationnel, soit que ces passions viennent adapter le mouvement de l'appétit sensible à la tendance de l'appétit rationnel :

Ex aliquo apprehenso per intellectum potest sequi passio in appetitu inferiori dupliciter. Uno modo in quantum id quod intelligitur universaliter per intellectum, formatur in imaginatione particulariter, et sic movetur inferior appetitus ; sicut cum intellectus credentis accipit intelligibiliter futuras poenas, et earum phantasmata format imaginando ignem urentem et vermen rodentem et alia hujusmodi, ex quo sequitur passio timoris in appetitu sensitivo. Alio modo in quantum ex apprehensione intellectus movetur appetitus superior, ex quo, per quamdam redundantiam vel imperium, appetitus inferior commovetur.³

1. *In I De Anima*, lect.10, n.162. Cf. *Ia*, q.82, a.5 ; *Ia IIae*, q.22, a.3 ; *De Verit.*, q.25, a.3. En plus de transposer dans l'ordre rationnel des noms appliqués à l'ordre sensible, nous formons aussi des noms réservés à l'ordre rationnel : « Nomina operationum appetitivae sensitivae partis transferuntur in operationes appetitivae intellectivae partis : tamen in sensitiva parte sunt per modum materialis passionis, in parte autem intellectiva per modum simplicis actus non materialiter ; et ideo etiam aliqua nomina imponuntur intellectivo, quae ipsum distinguunt ab aliis, sicut velle, eligere, et hujusmodi. Sic ergo spes in parte sensitiva nominat quamdam passionem materialem, sed in parte intellectiva simplicem operationem voluntatis immaterialiter tendentis in aliquod arduum » (*III Sent.*, d.26, q.1, a.5).

2. *Contra Gent.*, IV, c.33.

3. *De Verit.*, q.26, a.3, ad 13.

Les deux aspects mentionnés se retrouvent dans l'acte d'admiration, mais le premier nous ramène à l'esprit la définition même de Damascène : « Timor ex magna imaginatione ». Cette crainte n'est pas celle qui serait directement provoquée par l'objet sensible mais par l'imagination formée à la suite de l'acte d'appréhension intellectuelle portant sur la relation de l'effet à sa cause cachée, et par une redondance sur la partie sensible de l'acte de volonté qui suit cette appréhension intellectuelle. L'admiration comporte donc un ensemble de mouvements complexes, comme c'est le cas de tout acte vital, en raison de l'unité existentielle du sujet qui pose l'acte. Mais à strictement parler, elle se définit par un acte de l'appétit rationnel, car le bien en cause est de cet ordre. C'est en ce sens que nous expliquerons la nature de l'admiration par comparaison avec les passions de crainte et d'espoir.

À cette façon de voir on pourrait objecter que saint Thomas se contredit sur ce point en affirmant ailleurs : « Admiratio est de rebus sensui manifestis ».¹ Si l'objet est sensible de sa nature, la crainte admirative doit être une passion au sens strict. Si on examine la façon dont saint Thomas interprète cette phrase dans la réponse à l'objection d'où nous l'avons tirée, on voit qu'il entend cette relation au sens du côté des faits qui provoquent l'admiration, à savoir : les prodiges opérés par les Apôtres. Mais la science infuse des Apôtres, tout en étant cachée au sens, n'en reste pas moins admirable, car c'est elle qui explique ces prodiges. Nous revenons à la façon dont nous avons interprété l'affirmation de saint Thomas, à savoir : que l'admiration ne se trouve pas dans la nature sensitive. Cela est vrai de toute forme d'admiration. Ce qui fait son objet ce n'est pas le sensible comme tel, mais le rapport de l'effet à sa cause ou, dans le cas de l'admiration-louange, une certaine *collatio* faite par la raison et qui montre l'excellence du bien sur lequel elle porte. C'est pourquoi saint Thomas dira ailleurs :

Admiratio autem absque ratione esse non potest, quia importat collationem effectus ad causam, dum scilicet aliquis videt effectum cujus causam ignorat et quaerit, ut dicitur in principio *Metaph.*²

2° *L'admiration ne peut être ramenée à une passion simple.* Voyons maintenant pourquoi l'admiration, comprise formellement comme un acte de l'appétit rationnel, doit être analysée par comparaison avec plusieurs passions. Ici nous prenons position contre Descartes, qui fait de l'admiration la toute première des passions simples. Cette affirmation est logique dans sa position, car il limite strictement la portée de l'admiration à la seule connaissance :

Lorsque la première rencontre de quelqu'objet nous surprend et que nous le jugeons être nouveau, fort différent de ce que nous connaissons

1. *IIIa*, q.5, a.4. Cf. *Ia IIae*, q.32, a.8.

2. *Ia*, q.105, a.7, ob.3.

auparavant ou bien de ce que nous supposions qu'il devait être, cela fait que nous l'admirons et en sommes étonnés. Et pource que cela peut arriver avant que nous connaissions aucunement si cet objet nous est convenable ou ne l'est pas, il me semble que l'Admiration est la première de toutes les passions.¹

Et cette passion a ceci de particulier qu'on ne remarque point qu'elle soit accompagnée d'aucun changement qui arrive dans le cœur et dans le sang, ainsi que les autres passions. Dont la raison est que, n'ayant pas le bien ou le mal pour objet, mais seulement la connaissance de la chose qu'on admire, elle n'a point de rapport avec le cœur et le sang, desquels dépend tout le bien du corps, mais seulement avec le cerveau, où sont les organes des sens qui servent à cette connaissance.²

On ne peut concevoir aucune passion qui ne dise aucun rapport au bien ou au mal, parce que la passion est un mouvement de l'appétit qui, par nature, a pour objet le bien et le mal. La première de toutes les passions est l'amour, c'est-à-dire l'acte par lequel l'appétit se porte le plus simplement vers le bien. Cette première tendance de l'appétit est appelée complaisance pour signifier que l'appétit est attiré par la seule convenance du bien, abstraction faite de tout autre considération. Ce premier acte est celui qui se rapproche davantage de l'appétit naturel de la faculté et c'est en partant de lui que les autres passions vont s'engendrer et s'ordonner :

Cum autem ad voluntatem plures actus pertinere videantur, ut desiderare, delectari, odire et hujusmodi, omnium tamen amor et unum principium et communis radix invenitur. Quod ex his accipi potest. Voluntas enim, ut dictum est, sic se habet in rebus intellectualibus, sicut naturalis inclinatio in rebus naturalibus, quae et naturalis appetitus dicitur. Ex hoc autem oritur inclinatio naturalis, quod res naturalis habet affinitatem et convenientiam secundum formam, quam diximus esse inclinationis principium, cum eo ad quod movetur, sicut grave cum loco inferiori. Unde etiam hinc oritur omnis inclinatio voluntatis, quod per formam intelligibilem aliquid apprehenditur ut conveniens vel afficiens. Affici autem ad aliquid, in quantum hujusmodi, est amare ipsum. Omnis igitur inclinatio voluntatis, et etiam appetitus sensibilis, ex amore originem habet. Ex hoc enim quod aliquid amamus desideramus illud si absit, gaudemus cum adest, et tristemur cum ab eo impedimur, et odimus quae nos ab amato impediunt, et irascimur contra ea.³

On ne peut donc concevoir aucun acte de l'appétit sans ce *minimum* de l'amour, puisque la fonction de l'appétit est de diriger le sujet dans la recherche de sa perfection naturelle. Or c'est à l'appétit

1. R. DESCARTES, *Les Passions de l'âme*, Hatier-Boivin, Paris, 1955, p.40.

2. *Ibid.*, p.47.

3. *Contra Gent.*, IV, c.19. Cf. *Ia IIae*, q.25, a.2. Il faut aussi distinguer entre l'ordre d'intention et l'ordre d'exécution pour ordonner les passions (Cf. *Ia IIae*, q.25, a.2 ; *De Verit.*, q.26, a.5, ad 5). Ce point n'est pas nécessaire à notre propos.

qu'il appartient de désirer le bien de l'intelligence comme celui de chacune des parties du sujet. Comme l'admiration exprime le désir de la science, elle présuppose nécessairement une première complaisance de l'appétit dans la connaissance considérée comme le bien de l'intelligence.

Remarquons d'ailleurs que la façon de parler de Descartes implique un jugement de valeur à propos de l'objet de l'admiration, même s'il nie explicitement tout rapport au bien : « Elle est causée premièrement par l'impression qu'on en a dans le cerveau, qui représente l'objet comme rare, et par conséquent digne d'être fort considéré ».¹ À propos de la convenance de la chose au sujet, Descartes ne distingue pas sa vérité — le bien de l'intelligence — de son usage ou de l'effet qu'elle a comme chose sensible sur l'état corporel du sujet. Au fond, il nie l'appétit naturel de l'intelligence au vrai ; comme *prius salvatur in posteriori*, tout est perdu.

On peut objecter que dans les passages où il traite de l'admiration des enfants saint Thomas rattache celle-ci à la potentialité première des facultés et semble de ce fait conférer à l'admiration une priorité de même nature que celle que lui confère Descartes. En effet, dans le cas du tout premier acte, on ne voit pas comment l'admiration peut se fonder sur un amour déjà existant.

Il ne faut pas entendre ce que saint Thomas dit des premiers actes des enfants comme s'appliquant rigoureusement au tout premier acte, car celui-ci pose un cas spécial. Tout comme le premier connu de l'intelligence est l'être, ainsi le premier voulu de l'appétit est le bien. La première actuation d'une faculté se fait dans la ligne la plus spécifique de son objet, même si cet objet n'est encore atteint que dans une sorte d'universalité confuse. Le premier acte de l'appétit portera le plus immédiatement sur le bien par cette complaisance du premier amour qui ne s'arrête encore à rien d'autre qu'à la convenance du bien. Aussi ne peut-il être un acte d'admiration. De plus, l'objet de l'admiration se définit dans la ligne du *magnum* et de l'*arduum*, objet de l'irascible qui présuppose le concupiscible. C'est pourquoi saint Thomas définit l'admiration par la crainte et l'espoir. C'est ce qui nous reste à expliquer.

3. *L'ordre des passions dans l'admiration.* Comme l'admiration se place entre la constatation de l'ignorance et l'entreprise de la recherche, on voit tout de suite que la diversité de ses aspects se prendra par rapport à ces deux termes. On aura deux aspects principaux : celui de la crainte qui porte sur le mal de l'intelligence qu'est l'ignorance, et celui du désir, ou de l'espoir, portant sur le bien contraire, la science. Pour ordonner ces deux aspects dans le cas de l'admira-

1. DESCARTES, *op. cit.*, p.47. On croirait que Descartes a lu les définitions de l'admiration données par saint Thomas ; mais il n'a pas la même théorie des passions !

tion-ignorance, procédons par comparaison avec l'admiration-louange.

Ce qui attire notre admiration pour une personne est une valeur ou un bien que nous trouvons en elle porté à un haut degré d'excellence, soit parce que nous en sommes dépourvus, soit parce que nous n'en avons qu'une possession imparfaite. Nous éprouvons le sentiment de la supériorité de cette personne à un point de vue quelconque. Nous avons déjà noté qu'Aristote exprime ce fait de façon indirecte en disant que celui qui prend plaisir à être admiré est un amant de sa propre supériorité. Le fait de constater la supériorité d'autrui entraîne le désir d'accéder à cette perfection qui nous manque. Mais ce désir est mêlé d'un certain respect ou crainte révérentielle pour cette personne, crainte d'autant plus forte que le bien nous paraît plus difficile d'accès. On aime naturellement de telles personnes et on recherche leur amitié comme un moyen de s'approcher du bien qui leur est propre. Mais le désir n'est pas toujours payé de retour car l'excellence de la personne admirée constitue un empêchement à la spontanéité de l'échange amical. Cette admiration est donc faite d'une certaine tension entre deux sentiments plus ou moins opposés, le respect et le désir, ou plus exactement la crainte et l'espoir, puisque le bien qui attire l'appétit est éloigné et supérieur. Pour sortir de cette tension on est naturellement amené à poser des gestes qui établiront des liens et des rapprochements avec la personne admirée.

C'est la même tension qui se retrouve dans le sentiment d'admiration excité par un objet de connaissance : « L'homme conscient de son ignorance admire ceux qui peuvent dire quelque chose de grand qui dépasse son entendement. »¹ Cette crainte admirative éprouvée pour l'homme savant nous aide à comprendre la nature de la crainte qui nous saisit devant les choses difficiles à comprendre. Dans ce dernier cas l'admiration va nous pousser à chercher la vérité car c'est notre façon d'entrer dans l'intimité des choses. On ne peut en effet entretenir avec les choses un amour d'amitié, mais seulement un amour de concupiscence, dans la mesure où elles servent à nos fins. Mais on peut s'approprier, par la connaissance de la cause cachée, l'excellence ou la perfection qui attire notre admiration. C'est en effet de la cause que vient cette excellence puisque toute chose tire sa perfection de sa cause.

À partir de la connaissance du phénomène qui provoque l'admiration, voyons comment s'ordonne cet acte. Devant la grandeur du phénomène dont la cause nous échappe c'est la crainte qui s'empare de l'appétit. Constater son ignorance c'est en effet constater l'existence d'un mal pour l'intelligence. Ne sachant à quoi rattacher le phénomène, celui qui admire craint de se prononcer ; c'est donc

1. ARISTOTE, *Ethic. à Nic.*, I, c.2, 1095 a 25.

très précisément le mal futur d'une erreur possible qui se présente à lui : « Admirans refugit in praesenti dare iudicium de eo quod miratur, timens defectum. »¹ C'est pourquoi cet acte de l'appétit rationnel est assimilable à celui de la passion de crainte. En effet, l'objet de la crainte consiste en un mal futur et difficile à éviter.² L'ignorance de la cause explique la possibilité d'erreur ; la grandeur de l'objet rend cette erreur difficile à éviter. Mais la seule présentation de l'objet extraordinaire ne suffit pas à provoquer cette crainte, car la crainte ne s'explique pas sans une tendance actuelle de l'appétit vers le bien. Le mal n'est en effet que la privation du bien ; il ne devient objet de l'appétit qu'à la condition que celui-ci soit déjà affecté par le bien, sa perfection naturelle :

Sic igitur in proposito objectum timoris est aestimatum malum futurum propinquum cui resisti de facili non potest. Et ideo illud quod potest inferre tale malum est causa effectiva objecti timoris, et per consequens ipsius timoris. Illud autem per quod aliquis ita disponitur ut aliquid sit ei tale, est causa timoris et objecti ejus per modum dispositionis materialis. Et hoc modo amor est causa timoris ; ex hoc enim quod aliquis amat aliquod bonum, sequitur quod privativum talis boni sit ei malum, et per consequens quod timeat ipsum tamquam malum.³

Sous l'effet de cette crainte l'appétit prend une attitude de recul devant le mal possible et provoque la suspension du jugement intellectuel. Mais en même temps il se tourne vers la science comme vers le bien opposé à ce mal. Cet autre aspect de l'acte d'admiration est celui par lequel se manifeste en lui le désir de connaître. Mais c'est par analogie avec la passion d'espoir qu'on doit l'expliquer. C'est en effet l'espoir qui s'oppose directement à la crainte. Dans le bien objet de l'espérance on trouve les mêmes qualités que celles qui affectent le mal causant la crainte, mais un mouvement contraire à celui de la crainte. Tout comme la crainte consiste dans un mouvement de fuite devant un mal futur difficile à éviter, l'espoir est un désir et une tendance vers un bien futur mais difficile à obtenir.⁴ C'est donc la difficulté de découvrir la cause cachée qui donne à ce désir de science le caractère propre à l'espérance. De là vient aussi le plaisir propre à l'admiration : « Admiratio est causa delectationis in quantum habet adjunctam spem consequendi cognitionem ejus quod scire desiderat. »⁵

Il peut paraître curieux que saint Thomas définisse l'admiration comme une sorte de crainte tout en lui donnant pour effet le plaisir,

1. *Ia IIae*, q.41, a.4, ad 5.

2. *Ibid.*, q.40, a.2.

3. *Ibid.*, q.43, a.1.

4. *Ibid.*, q.40, a.1.

5. *Ibid.*, q.32, a.8. Voir le commentaire de Cajetan.

car l'effet immédiat de la crainte est la tristesse. Mais c'est justement parce que l'espoir domine que, tout compte fait, l'admiration se caractérise par le plaisir. C'est un acte de nature transitoire et instable, qui oscille entre les deux tendances opposées de la crainte et de l'espoir. Ou plus exactement, l'acte de l'appétit rationnel réalise dans l'unité ces aspects qu'on trouve divisés dans les passions de l'appétit sensible. C'est le désir naturel de connaître qui l'emporte et qui fait de l'admiration un principe moteur de recherche. Aussi bien, son effet propre est le plaisir particulier qui accompagne l'espoir d'acquérir un bien entrevu comme possible et déjà présent à l'affection de l'appétit :

Delectatio duo habet : scilicet quietem in bono et hujusmodi quietis perceptionem. Quantum igitur ad primum, cum sit perfectius contemplari veritatem cognitam quam inquirere veritatem ignotam, contemplationes rerum scitarum, per se loquendo, sunt magis delectabiles quam inquisitiones rerum ignotarum. Tamen, per accidens, quantum ad secundum, contingit quod inquisitiones sunt quandoque delectabiliores, secundum quod ex majori desiderio procedunt ; desiderium autem majus excitatur ex perceptione ignorantiae. Unde maxime homo delectatur in his quae de novo invenit aut addiscit.¹

C'est donc le plaisir accidentellement très intense de l'espérance qui fait de l'admiration l'aiguillon de l'appétit dans la recherche de la science. L'intensité de ce plaisir augmentera en proportion de la grandeur du bien désiré. Par suite, plus un objet est élevé, plus grande est l'admiration qu'il suscite et meilleure la connaissance qu'il procure. C'est le principe qui guide Aristote dans la détermination de la noblesse d'une science.² C'est donc à la Sagesse qu'appartiendra l'objet le plus admirable et le plus propre à entraîner l'appétit, si ce dernier vit toujours de l'amour du merveilleux que la première rencontre avec la poésie a fait surgir du fond de sa nature. Mais à elle seule la sagesse philosophique ne peut remplir ce désir, qui n'a de repos qu'il ait contemplé la Cause la plus cachée. Comme la Sagesse qu'elle fait aimer, l'admiration *atteint d'un bout à l'autre*.³ Sa fidélité est indéfectible, car l'homme la retrouve encore à ses côtés lorsqu'il a épuisé toutes les ressources de sa raison :

There are more things in heaven and earth, Horatio,
Than are dreamt of in your philosophy.⁴

1. *Ia IIae*, q.32, a.8, ad 2. Cf. a.3.

2. *De l'Âme*, I, c.1, 402 a.3.

3. Sg 81.

4. SHAKESPEARE, *Hamlet*, I, 5.

APPENDICE I

DIFFICULTÉ TEXTUELLE

Il ne fait pas de doute que pour saint Thomas l'admiration est une espèce de crainte. Mais à ce propos, la comparaison du texte de Damascène avec celui de saint Thomas pose une difficulté. Voici la citation de saint Thomas :

Videtur quod inconvenienter Damascenus assignat sex species timoris, scilicet, segnitiam, erubescenciam, verecundiam, admirationem, stuporem, agoniam.¹

Dans l'édition de Migne, la traduction latine de Damascène nomme les espèces de la crainte de la façon suivante : « Segnitias, Pudor, Verecundia, Stupor, Terror, Angor ». ² Les définitions de Damascène sont fidèlement rapportées par saint Thomas ; c'est le choix des mots qui diffère, surtout pour la quatrième et la cinquième espèce. Saint Thomas fait correspondre *admiratio* au grec *κατάπληξις* que Migne traduit par *stupor*, et *stupor* au grec *ἐκπληξις* que Migne traduit par *terror*. Comme nous l'avons déjà noté au chapitre de l'étymologie, les dérivés de *πληξις* reçoivent le sens d'admiration ; la traduction latine que saint Thomas avait sous les yeux peut donc se justifier à la rigueur.

Mais reste la difficulté de distinguer *admiratio* et *stupor*. Saint Thomas les définit ainsi, selon les parties correspondantes du texte de Damascène :

Malum autem quod in exterioribus rebus consistit, tripliciter potest excedere hominis facultatem ad resistendum. Primo quidem ratione magnitudinis, cum scilicet aliquis considerat aliquod magnum malum, cuius exitum considerare non sufficit. Et sic est admiratio. Secundo ratione dissuetudinis, quia scilicet aliquod malum inconsuetum nostrae considerationi offertur, et sic est magnum nostra reputatione. Et hoc modo est stupor, qui causatur ex insolita imaginatione.³

Ailleurs saint Thomas définit l'admiration parfois par le *magnum*, parfois par l'*inconsuetum*. Comme il les distingue ici pour opposer l'admiration et la stupeur, il faut donner un sens plus précis au mot *inconsuetum*.

Nous croyons qu'il faut voir une différence de degré d'intensité entre ce que saint Thomas appelle la crainte d'admiration et la crainte de stupeur. On n'aurait donc qu'une différence accidentelle entre

1. *Ia IIae*, q.41, a.4, ob.1.

2. MIGNE, *PG*, 94, 932.

3. *Ia IIae*, q.41, a.4. Cf. *III Sent.*, d.26, q.1, a.3.

ces deux passions, différence que l'on peut expliquer en partant ce de passage de saint Thomas dans les *Questions disputées* :

Tertia vero differentia passionum animae est quasi accidentalis : quae quidem dupliciter accidit. Uno modo secundum intensionem et remissionem ; sicut zelus importat intensionem amoris, et furor intensionem irae. Alio modo secundum materiales differentias boni vel mali, sicut differunt misericordia et invidia quae sunt species tristitiae ; nam invidia est tristitia de prosperitate aliena, in quantum aestimatur malum proprium ; misericordia vero et tristitia de adversitate aliena, in quantum aestimatur ut proprium malum. Et sic est in aliis quibusdam considerare.¹

La stupeur se distinguerait donc de l'admiration par le fait que son objet est tellement inusité qu'il produit une crainte très intense et paralyse complètement l'activité. Les deux mots grecs employés par Damascène nous invitent à cette interprétation car ils sont formés de la même racine et des préfixes *κατά* et *έκ*, le second ayant plus de force que le premier. Les deux sentiments ont en effet ceci de commun que, devant l'objet, la faculté se sent dépassée :

Sicut segnitias refugit laborem exterioris operationis, ita admiratio et stupor refugiunt difficultatem considerationis rei magnae et insolitae, sive sit bona, sive sit mala : et hoc modo se habeat admiratio et stupor ad actum intellectus, sicut segnitias ad exteriorem actum.²

Mais ils diffèrent en ce que dans le cas de la stupeur la faculté demeure dans un état de paralysie tandis que dans le cas de l'admiration elle entreprend une recherche :

Admirans refugit in praesenti dare iudicium de eo quod admiratur, timens defectum, sed in futurum inquit. Stupens autem timet et in praesenti iudicare, et in futurum inquirere. Unde admiratio est principium philosophandi, sed stupor est philosophicae considerationis impedimentum.³

On peut préciser davantage la distinction en notant que *magnum* se prend plutôt du côté de l'objet tandis qu'*insolitum* se prend plutôt du côté du sujet. En effet, un objet nous paraît insolite dans le cas où nous ne pouvons le rattacher à quelque chose de déjà connu. Dans l'inusité servant à définir la stupeur, il faut donc voir la cause d'une crainte très intense qui s'explique par quelque ignorance ou quelque faiblesse spéciale dans le sujet. Nous sommes réduits à cette interprétation indirecte car saint Thomas ne s'est pas longuement expliqué sur la stupeur. Nous pouvons toutefois invoquer à l'appui de notre façon de voir un article de la question suivante où saint

1. *De Verit.*, q.26, a.4.

2. *Ia IIae*, q.41, a.4, ad 4.

3. *Ibid.*, ad 5.

Thomas montre que les événements imprévus et soudains produisent une crainte plus forte :

Objectum timoris est malum imminens quod non de facili repelli potest. Hoc autem ex duobus contingit ; scilicet ex magnitudine mali, et ex debilitate timentis. Ad utrumque horum operatur quod aliquid sit insolitum et repentinum. Primo quidem facit ad hoc quod malum imminens majus appareat. Omnia enim corporalia, et bona et mala, quanto magis considerantur, minora apparent. Et ideo sicut propter diurnitatem dolor praesentis mali mitigatur . . . ita etiam ex praemeditatione minuitur timor futuri mali. Secundo, aliquid esse insolitum et repentinum, facit ad delibitatem timentis : inquantum subtrahit remedia quae homo potest praeparare ad repellendum futurum malum quae esse non possunt quando ex improviseo malum occurrit.¹

En unissant ici *insolitum* et *repentinum* saint Thomas désigne un objet tel que rien du côté du sujet n'est préparé à l'affronter, un objet tellement difficile qu'il laisse le sujet totalement démuni. On peut donc rapprocher ce cas de l'*insolitum* qui définit la stupeur puisque l'effet de cette dernière forme de crainte est de paralyser le sujet. Sans préciser davantage, on peut dire que l'objet apte à produire la stupeur est ce qui paraît tellement difficile qu'on ne voit aucune façon d'en sortir, soit en raison du caractère tout à fait exceptionnel de l'événement, soit en raison de quelque disposition ou faiblesse spéciale dans le sujet lui-même. Mais dans le domaine de la connaissance, c'est surtout la faiblesse du sujet qui nous paraît propre à définir la stupeur. De sa nature, l'intelligence est apte à « devenir toutes choses ». Seule une indisposition de l'appétit — mis à part le cas d'une défectuosité individuelle — peut amener l'homme à se recuser devant le bien de la vérité. À ce point de vue, même le miracle peut devenir un objet de stupeur, pour qui n'est pas dans de droites dispositions : « Et induratum est cor Pharaonis ».²

APPENDICE II

Principaux passages où saint Thomas traite ou mentionne l'admiration.

II Sent., d.18, q.1, a.3 * ; d.42, q.2, a.4, ad 4. *III Sent.*, d.3, q.1, a.2, qa 2, ad 1 ; d.26, q.1, a.3 ; d.34, q.1, a.6 ; d.34, q.2, a.1, qa 2, ad 6. *IV Sent.*, d.48, q.1, a.4, qa 3, ad 2.*

In Job, c.41, lect.2 (v.17). *In Psal.* VIII, v.1.* *In Matth. lectura*, c.8, lect.2 (v.10). (Cf : *Catena aurea* in id.)* *In Joan. lectura*, c.3, lect. 2 (v.7). (Cf : *Catena aurea* in id.) *In II Thessal.*, c.2, lect.2 (v.9).* *In Hebr.*, c.11, lect.3 (v.11).

1. *Ia IIae*, q.42, a.5.

2. Ex 7 12.

In VI Phys., lect.11, n.1706. *In IV Ethic.*, lect.10, n.777. *In VII Politic.*, lect.12, nn.1253-1256. *In I De Memor. et Rem.*, lect.3, n.332. *In I Metaph.*, lect.3, nn.54, 55, 66, 67.*

De Pot., q.6, a.2.* *De Verit.*, q.26, a.4, ad 7 ; *Contra Gent.*, II, c.2 ; III, c.25* ; III, c.62 ; III, c.101* ; IV, c.33.*

Ia, q.12, a.1* ; 105, a.7* ; q.114, a.4. *Ia IIae*, q.3, a.8* ; q.32, a.5 ; q.32, a.8* ; q.41, a.4.* *IIa IIae*, q.19, a.11 ; q.49, a.1, ad 2 ; q.132, a.5 ; q.180, a.3, ad 3. *IIIa*, q.5, a.4* ; q.15, a.8* ; q.27, a.4, ad 2 ; q.30, a.4, ad 1, ad 2. *Suppl.*, q.73, a.3, ad 3.*

L'astérisque indique les passages où saint Thomas notifie l'admiration par l'ignorance de la cause.

GUY GODIN.

