

Laval théologique et philosophique



L'admiration, principe de la recherche philosophique

Guy Godin

Volume 17, numéro 2, 1961

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/1020011ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/1020011ar>

[Aller au sommaire du numéro](#)

Éditeur(s)

Laval théologique et philosophique, Université Laval

ISSN

0023-9054 (imprimé)

1703-8804 (numérique)

[Découvrir la revue](#)

Citer cet article

Godin, G. (1961). L'admiration, principe de la recherche philosophique. *Laval théologique et philosophique*, 17(2), 213–242. <https://doi.org/10.7202/1020011ar>

L'admiration, principe de recherche philosophique

En examinant les principaux sens du mot admiration,¹ nous avons recueilli quelques éléments utiles à la formation d'une notion distincte de ce que saint Thomas entend par cette admiration qui pousse à la recherche philosophique. Ce n'est pas chose facile de préciser en quelques mots la pensée de saint Thomas sur ce point. En effet, pour voir de façon nette le sens que prend cette admiration selon lui, il faudrait avoir fait le tour de sa pensée. Et inversement, on ne peut comprendre très distinctement ce que saint Thomas entend par philosophie si on n'a pas analysé le sens qu'il donne à cette admiration. Il est normal qu'il en soit ainsi car nous avons affaire à un fait premier, qui met en cause la nature même de la philosophie dont il est le point de départ. Par suite, la façon dont on définit l'admiration définit du même coup, d'une certaine façon, ce qu'on entend par philosophie. Mais pour former une notion distincte de cette admiration, il faut déjà présupposer une réflexion philosophique à son propos, et donc un système philosophique qui serve de cadre de référence à cette réflexion.

Il n'y a pas là de cercle vicieux, mais seulement le déni de toute valeur à une méthode purement éclectique pour aborder l'étude de cette question. C'est le même phénomène qui se reproduit, sous des aspects secondaires plus ou moins différents, à propos de toutes les choses ou notions premières. Par exemple, lorsque Aristote fait sienne la définition que ses prédécesseurs ont donnée du bien — *Bonum est quod omnia appetunt* — saint Thomas note² que le bien, étant une chose première, ne peut être défini par quelque chose qui lui soit antérieur. Il faut donc se fonder sur ce qui lui est postérieur et le définir par son effet, c'est-à-dire le désir qu'il suscite chez les êtres dont il est la perfection. On se trouve dans une situation semblable à propos de l'admiration. On peut se contenter de noter qu'un certain sentiment d'admiration est à l'origine de la philosophie. Mais si on veut préciser et définir la nature de ce sentiment, on ne peut procéder qu'à partir de son effet, c'est-à-dire la recherche philosophique elle-même. Lors même qu'on voudrait s'appuyer sur quelque chose d'antérieur à ce sentiment, comme la nature de l'être connaissant chez qui il se produit, on fait appel à une conception philosophique de la connaissance et on se situe d'emblée à l'intérieur d'une pensée philosophique. Il est

1. Cf. *Laval théologique et philosophique*, vol. XVII, 1961, n° 1 : *La notion d'admiration*, pp.35-75.

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

impossible surtout dans le cas des notions premières, de prendre une attitude neutre et d'aligner une série d'interprétations, croyant que leur seule juxtaposition manifesterait à l'évidence laquelle doit être retenue. C'est pourquoi nous laissons de côté cette méthode pour essayer de dégager brièvement quelques aspects importants de la pensée de saint Thomas.

Dans cette étude, nous nous inspirons du contexte même dans lequel saint Thomas traite de l'admiration principe de philosophie, à savoir : son commentaire du prologue de la *Métaphysique* d'Aristote. La structure de l'argument qui s'y développe repose sur deux notions : le désir naturel de connaître et la notion de cause. C'est en reliant ces deux notions qu'on voit apparaître le rôle de l'admiration dans l'acquisition de la philosophie. Dans un premier chapitre nous verrons brièvement comment la notion de cause unifie la conception thomiste de la philosophie. Cela nous mènera à montrer, dans un deuxième chapitre, comment l'admiration exprime le désir naturel de connaître en poussant l'homme à la recherche philosophique. Nous terminerons par quelques remarques visant à situer le rôle de l'admiration dans l'ensemble des conditions générales de rectitude requises pour l'acquisition ordonnée de la connaissance.

I. L'UNITÉ DE LA CONCEPTION THOMISTE DE LA PHILOSOPHIE

Si on voulait énoncer le principe le plus fondamental de la philosophie thomiste, on ne pourrait mieux faire que de citer cet axiome fréquent chez saint Thomas : La raison est le propre de l'homme.¹ De là se prend le principe de l'unité, non seulement de la connaissance humaine dans son ensemble, mais de la vie humaine dans sa totalité. Puisque c'est la science de la cause qui est la connaissance la plus appropriée au mode rationnel de l'intelligence humaine, saint Thomas voit dans la philosophie la plus haute activité de la raison, exception faite pour la connaissance surnaturelle. Dans l'ordre naturel, c'est à la sagesse métaphysique que reviendra le rôle de hiérarchiser et d'unifier la connaissance et de mener l'homme à sa plus haute perfection. L'examen rapide du Prologue de la *Métaphysique* nous fera toucher les aspects essentiels de cette doctrine fondamentale.

1. *Le Prologue de la Métaphysique.* En nous inspirant de saint Thomas, on peut diviser le Prologue d'Aristote en trois parties. Dans la première partie (980 a 21 – 982 a 3) le Stagiritique part du désir naturel de connaître et conduit un long argument inductif ascendant par tous les degrés de la connaissance pour montrer que la métaphysique porte sur les principes et les causes. De là il précise dans une deuxième

1. Voir par exemple : *In I Metaph.*, lect.1, nn.14-15.

partie (982 a 4 – b 10) que ces causes sont les causes premières et universelles, formant une description de la sagesse à partir des opinions que les hommes s'en font communément. Enfin, dans une troisième partie (982 b 11 – 983 a 23), il décrit quatre caractères ou qualités de la sagesse, à savoir : qu'elle est spéculative, libre, quasi divine et la plus honorable de toutes les sciences. Les qualités sont manifestées à partir de l'objet même de la philosophie première : les causes universelles. C'est à propos de la première qualité qu'apparaît la notion de *θαυμάζειν* comme principe de la recherche des causes. Quant au terme de la métaphysique, il consiste précisément dans l'opposé du *θαυμάζειν*, c'est-à-dire dans la satisfaction du désir naturel de connaître par le repos dans la connaissance des causes.

Le premier paragraphe de cette longue introduction contient déjà en germe non seulement la doctrine qui va commander l'exposé subséquent, mais aussi l'ordre même selon lequel Aristote va nous amener à une première notion de la métaphysique :

Tous les hommes désirent naturellement savoir ; on le voit par le plaisir causé par les sensations, car, en plus de leur utilité, elles nous plaisent par elles-mêmes, et, plus que toutes les autres, les sensations visuelles. (En effet, nous préférons la vue à tout le reste non seulement quand nous voulons agir, mais même si nous ne devons poser aucune action.) La raison en est que la vue est, de tous nos sens, celui qui nous fait acquérir le plus de connaissance et nous découvre de plus nombreuses différences.¹

Aristote s'appuie sur une vérité de fait : l'existence du désir naturel de connaître. C'est par l'expérience du plaisir attaché à l'acte de connaissance que se manifeste cette vérité. Valable pour toute la connaissance, cette vérité est illustrée par un exemple tiré de la sensation. Mais la façon dont l'exemple est utilisé introduit l'idée de degrés de perfection à l'intérieur des diverses connaissances et nous conduit, au moins implicitement, à l'affirmation de la supériorité de la connaissance spéculative sur toutes les activités humaines.

Voyons de plus près ce premier paragraphe de la *Métaphysique*. On y trouve affirmées deux choses nettement distinctes mais liées entre elles : premièrement, que le plaisir attaché à la connaissance montre que connaître est une perfection naturellement recherchée par l'homme, et, deuxièmement, que la plus grande perfection dans cet ordre est la connaissance spéculative. Le premier point est évident puisqu'il tient à la nature même du plaisir qui suit de l'atteinte d'une perfection.² Le deuxième point est manifesté par le choix de l'exemple. En effet, en choisissant le plus parfait des sens pour illustrer son point, Aristote signifie l'existence d'une hiérarchie à l'intérieur de la

1. ARISTOTE, *Métaph.*, I, c.1, 980 a 21 et sv.

2. Cf. ARISTOTE, *Eth. Nic.*, VII, c.13, 1153 a 7-a 15 ; X, c.4, 1174 b 14 – 1175 a 21.

connaissance sensible : la perfection de l'opération de ce sens l'emporte sur celle des autres sens parce que le plaisir qui suit cette opération est le plus grand.¹ Comme la vue est aussi le plus spéculatif de tous les sens, ce plus grand plaisir manifeste du même coup la plus grande perfection de la connaissance recherchée pour elle-même par rapport à toute autre forme de connaissance. On peut donc conclure universellement de toute la connaissance, tant intellectuelle que sensible, que c'est le savoir spéculatif qui est le plus désirable. Aristote n'explicite cette conclusion qu'à la fin du long argument inductif dans lequel il passe de façon ordonnée par tous les degrés de la connaissance, de la sensation la moins parfaite de l'animal qui n'a que le toucher jusqu'à l'acte intellectuel le plus élevé. En cours de route, la conclusion s'est enrichie, mais déjà dans le premier paragraphe l'ordre même de l'argument est dessiné : ce passage ascendant à partir de la connaissance sensible pour montrer une progression de plus en plus parfaite vers la connaissance voulue pour elle-même.

L'enrichissement de la pensée vient en cours d'argument par la précision apportée au principe impliqué dès le début : comme chaque degré de connaissance l'emporte sur le degré inférieur par une connaissance qui va plus parfaitement vers la cause, il suit que la connaissance la plus parfaite de toutes et la plus voulue pour elle-même porte sur les principes et les causes.² C'est donc la notion de cause qui est liée à celle de la connaissance voulue pour elle-même et qui sous-tend la marche progressive de l'argument de l'inférieur vers le supérieur. Une fois ce point établi, le reste de l'introduction va se développer autour de cette notion de cause, appliquée maintenant exclusivement à la philosophie première, comme l'indique le bref résumé du Prologue donné plus haut.

Nous avons affirmé que déjà dans ces quelques mots d'introduction on est en voie de conclure que la connaissance spéculative est la plus grande perfection recherchée par l'homme dans l'ensemble de ses activités *simpliciter loquendo*, et non seulement à l'intérieur des activités cognitives. Pour le voir il suffit de rappeler cet axiome fondamental, à savoir : que l'intelligence est la faculté propre de l'homme. Saint Thomas fait explicitement ce rappel dans son commentaire de ce premier paragraphe :

Quaelibet res naturalem inclinationem habet ad suam propriam operationem : sicut calidum ad calefaciendum, et grave ut moveatur deorsum. Propria autem operatio hominis in quantum homo est intelligere. Per hoc enim ab omnibus aliis differt. Unde naturaliter desiderium hominis inclinatur ad intelligendum, et per consequens ad sciendum.³

1. Cf. ARISTOTE, *Eth. Nic.*, X. c.4, 1174 b 18-19.

2. Cf. *In I Metaph.*, lect.1, n.35.

3. *In I Metaph.*, lect.1, n.3.

La mineure de cet argument se rencontre fréquemment dans saint Thomas, particulièrement dans les passages où il traite de la béatitude.¹ Il s'en sert alors pour montrer que non seulement l'homme recherche naturellement la connaissance intellectuelle mais que c'est en elle qu'il trouve sa fin ultime. C'est d'ailleurs l'argument employé par Aristote pour montrer que la béatitude est un acte de l'intelligence.² En rappelant cette vérité dans son commentaire saint Thomas ne fait qu'anticiper ce qu'Aristote dira explicitement à la fin de son introduction en montrant que la philosophie première est quasi divine et la plus honorable de toutes. Dès le début saint Thomas relie le désir naturel de savoir, mentionné par Aristote, à son terme le plus élevé, la connaissance scientifique, qui est le savoir le plus approprié à l'intelligence rationnelle de l'homme.

Qu'Aristote lui-même ne fasse pas cette relation mais n'utilise au début qu'un exemple d'ordre sensible est tout à fait conforme à la ligne générale de sa pensée, qui ne cesse d'insister sur l'origine sensible de toute notre connaissance. C'est pourquoi un exemple emprunté à la sensation possède toujours une valeur de manifestation quasi immédiate, étant tiré de ce qui nous est plus connu. Mais du même coup un tel exemple est gros de relations à la doctrine de la connaissance intellectuelle, comme le montre le déroulement de l'argument inductif qui suit ce premier paragraphe du Prologue. Ainsi que nous l'avons indiqué, la hiérarchie établie à l'intérieur de la connaissance sensible par l'exemple de la vue commande tout l'ordre selon lequel est manifestée la hiérarchie de l'ensemble de la connaissance dans le but d'établir un parallèle entre la connaissance de la cause et la connaissance la plus parfaite et la plus désirable. Dans ce premier paragraphe tout le fond de la pensée aristotélicienne est engagé et en quelque sorte présent. On y trouve clairement imprimée la marque du génie d'Aristote, à qui on peut appliquer ce mot de saint Thomas :

« Sapiens diligit et honorat intellectum. »³

2. *La Sagesse unificatrice.* La façon dont la connaissance s'unifie par le sommet deviendra plus manifeste par l'examen du rôle que joue la notion de cause dans la définition de la science. Ce rôle apparaît dans le fait que c'est la notion de cause qui structure l'ensemble du traité des *Seconds Analytiques*.

Au chapitre 2 d'Aristote, on trouve la définition de la science et celle de la démonstration entendues en leur sens le plus strict. Ces deux notions sont corrélatives et analogiques : corrélatives, puisque c'est en partant de la notion du savoir au sens strict que se définit la

1. Voir en particulier : *Contra Gent.*, III, c.25.

2. Cf. ARISTOTE, *Eth. Nic.*, X, c.7, 1177 a 18-21.

3. *In X Ethic.*, lect.13, n.2134.

démonstration comme étant un syllogisme qui cause la science ; analogiques, puisque c'est en partant de la démonstration parfaite par la cause que l'on peut comprendre et ordonner les autres formes moins parfaites de démonstrations et de sciences, comme on le voit par la suite du traité des *Secunds Analytiques*.

Pour situer la question, rappelons que le mode propre de la connaissance humaine est le mode discursif. L'intelligence humaine n'épuise pas d'un seul coup tout ce qui est connaissable dans l'objet, mais en procédant d'un aspect à un autre d'une même chose elle en arrive peu à peu à sa connaissance totale. Ce processus est propre à la raison :

Tertius vero actus rationis est secundum id quod est proprium rationis, scilicet discurrere ab uno ad aliud, ut per id quod est notum deveniat in cognitionem ignoti.¹

C'est aussi par ce processus que l'intelligence peut atteindre la connaissance la plus complète et la plus parfaite :

Actus autem perfectus ad quem pervenit intellectus est scientia completa, per quam distincte et determinate res cognoscitur.²

L'évidence ou la probabilité de la conclusion manifestée par le raisonnement peuvent s'entendre de diverses façons, selon la nature du moyen terme utilisé et selon les points de vue auxquels on se place. De même, le raisonnement lui-même peut prendre différentes formes selon l'ordre dans lequel on groupe ses éléments. On aura alors divers modes de savoir qui se rapprocheront plus ou moins de la science parfaite. Par exemple, on peut manifester le lien qui unit le sujet et le prédicat en s'appuyant sur un ou plusieurs cas semblables ayant valeur d'exemples. Ou encore, on peut s'appuyer sur un signe, ou sur un effet ; les formes du raisonnement employé varieront en conséquence. Mais dans tous ces cas on reste plus ou moins autour de la chose sans en pénétrer la nature intime. La science parfaite n'est obtenue qu'au moment où l'on peut expliquer l'union ou la séparation du prédicat et du sujet par la raison la plus parfaitement appropriée à la nature du même sujet et du même prédicat. Comme l'être d'une chose dépend de ses causes, c'est en résolvant dans la cause propre qu'on arrive à la science :

Scire aliquid est perfecte cognoscere ipsum, hoc est perfecte apprehendere veritatem ipsius, eadem enim sunt principia esse rei et veritatis ipsius, ut patet *II Metaph.* Oportet igitur scientem, si est perfecte cognoscens, quod cognoscat causam rei scitae. Si autem cognosceret causam tantum, nondum cognosceret effectum in actu, quod est scire simpliciter,

1. *In Post. Anal.*, Prooemium, n.4.

2. *Ia*, q.85, a.3 ; cf. a.8, ad 1.

sed virtute tantum, quod est scire secundum quid et quasi per accidens. Et ideo oportet scientem simpliciter cognoscere etiam applicationem causae ad effectum. Quia vero scientia est etiam cognitio certa rei, quod autem contingit aliter se habere, non potest aliquis per certitudinem cognoscere : ideo ulterius oportet quod id quod scitur non possit aliter se habere.¹

Une étude détaillée du traité montrerait que la doctrine des *Seconds Analytiques* est tout entière fondée sur cette définition et fonde à son tour l'ordonnance de la doctrine des traités logiques postérieurs.² Que la science parfaite se définisse par la connaissance de la cause montre que cette même notion de cause doit normalement régler la marche ascendante de l'argument inductif du Prologue de la *Métaphysique* vers la science la plus élevée.

Mais au moment où on arrive au terme supérieur de la connaissance rationnelle, un fait nouveau se produit, car il ne s'agit plus seulement de la cause propre au sujet de telle ou telle science particulière qui s'emploie à examiner les propriétés de tel genre d'être particulier, mais des causes premières et universelles qui englobent l'être dans toute son extension. Il en résulte que la philosophie première n'a pas seulement le caractère d'une science mais qu'elle possède les prérogatives de la sagesse. C'est le point établi par Aristote dans le Prologue à la suite de l'argument inductif déjà considéré. Dans cette seconde partie Aristote décrit la sagesse par l'énumération d'une série de qualités que le commun des hommes s'accordent à lui reconnaître et qui se trouvent toutes possédées par celui qui connaît les causes premières et les principes universels.

La sagesse est donc la plus haute connaissance qui soit. Elle se place au terme de l'acquisition de la connaissance, qui part du sensible pour monter peu à peu par la connaissance des causes particulières de tel ou tel genre d'être jusqu'aux causes premières de l'être dans sa totalité. C'est pour cette raison qu'elle possède, en plus du caractère de la science, celui de la sagesse, qui est d'ordonner et d'unifier. Saint Thomas le fait comprendre par une comparaison avec l'agir humain au début de *Contra Gentiles* :

Multitudinis usus, quem in rebus nominandis sequendum Philosophus censet, communiter obtinuit ut sapientes dicantur qui res directe ordinant et eas bene gubernant.³

Ce caractère reconnu aux hommes sages est aussi applicable à la science la plus sage, la philosophie première. Il en résulte un double rapport entre la sagesse et les sciences. En effet, la sagesse dépend des sciences

1. *In I Post. Anal.*, lect. 4, n. 32.

2. Le Prooemium de saint Thomas aux *Seconds Analytiques* touche ce point de façon générale.

3. *Contra Gent.*, I, c. 1.

pour son acquisition tout comme l'homme n'accède à la sagesse de l'agir qu'à la suite d'une longue pratique des choses et des gens ; d'autre part, les sciences dépendent de l'ordre posé par la sagesse pour leurs principes et leur bonne direction, tout comme les hommes dépendent du conseil des sages pour le succès de leur action.

Il serait hors de notre propos d'examiner en détail les divers aspects de ce double rapport ;¹ qu'il suffise d'en noter l'essentiel.

C'est l'aboutissement de la science métaphysique dans l'universel qui fait conclure à saint Thomas qu'elle vient en dernier dans l'ordre d'acquisition, comme Aristote l'avait noté dans l'*Éthique*.² L'acquisition de la philosophie première présuppose donc l'acquisition ordonnée de toutes les autres disciplines, non seulement en raison de la faiblesse du sujet mais aussi à cause de la nature de l'objet. Ces deux points sont d'ailleurs corrélatifs dans une certaine mesure. Il faut une certaine maturité d'esprit pour s'élever au-dessus de l'immédiat et du sensible ; c'est l'acquisition ordonnée des sciences particulières qui disposera à la considération de ce qui, de sa nature, ne relève que de l'intelligence. D'autre part, en raison même de son extension universelle, l'objet de la science métaphysique touche d'une certaine façon à tous les objets des sciences particulières. On ne peut s'en faire une idée même confuse sans s'appuyer sur une connaissance suffisamment distincte des sciences particulières. C'est pourquoi l'ignorance des notions fournies par les sciences particulières constitue une pierre d'achoppement pour qui prétendrait aborder d'emblée la métaphysique.

On peut illustrer ce point par une remarque d'Aristote à la fin de l'argument inductif du Prologue.³ Il renvoie à l'*Éthique* pour rappeler le sens précis d'art et de science, parce qu'il a donné au mot art un sens très commun au cours de son argument, appelant art toute connaissance proprement humaine par opposition à l'expérience, que l'homme et l'animal possèdent en commun parce qu'elle demeure dans les limites du sensible. En s'élevant dans les degrés de la connaissance on arrive à l'art au sens propre — *recta ratio factibilium* — comme à la première et la plus infime des connaissances propres à l'homme. Fidèle au mouvement de son argument inductif, Aristote englobe alors sous le vocable d'art toutes les connaissances humaines comme contenues dans un tout confus. La connaissance distincte des disciplines inférieures permet à ce moment-là d'éviter la confusion qui entendrait l'art au sens propre déjà défini. En même temps cette connaissance permet de voir des relations plus universelles entre les notions déjà acquises, ainsi considérées sous la lumière unifiante de la métaphysique. En continuant de s'élever dans les degrés de la connaissance, la distinction de l'art et de la science apparaît nettement

1. Sur ce point consulter : *In Boethii De Trinitate*, lect.2, q.2, a.1, ad 3am q.

2. *In VI Ethic.*, lect.7, n.1211.

3. *Métaph.*, I, c.1, 981 b 27 (n.34 du *Commentaire* de saint Thomas).

sans que soit caché le lien qui leur donne une certaine communauté. Arrivé à la sagesse, Aristote rappelle d'un mot qu'il a déjà exposé le sens précis de ces termes, sans doute pour prévenir qu'on identifie art et sagesse — ce qui se fait d'ailleurs assez communément, comme c'est le cas du Marxisme, pour ne pas mentionner le culte de l'art en majuscules.

L'autre aspect du double rapport, à savoir : la dépendance des sciences vis-à-vis de la métaphysique, s'explique par la même raison : la portée universelle de la métaphysique. Cette dépendance s'exercera du côté des principes qu'il appartient en propre à la sagesse de considérer, précisément parce qu'elle touche aux causes universelles et aux principes premiers. Ce point est plus éloigné de notre propos car c'est du côté de l'acquisition de la science que se prend le rôle de l'admiration ; c'est donc la nature de la métaphysique comme science supérieure qui nous intéresse principalement, et plus que son rôle proprement sapientiel.¹

On peut conclure que la conception que se fait saint Thomas de la philosophie est inséparable de la notion de cause, puisque la connaissance par la cause est propre à la raison, et puisque c'est par la philosophie première que la raison atteint sa perfection la plus haute. C'est de cette adéquation établie par saint Thomas que vient l'unité et le caractère englobant de sa conception de la philosophie. Celle-ci n'est rien d'autre que le mouvement de l'intelligence vers l'unité de sa perfection. Et c'est parce qu'elle vient mettre en branle ce mouvement en exprimant le désir naturel de connaître que l'admiration est un principe d'acquisition de la philosophie ; ce qu'il nous reste à voir de plus près.

II. L'ADMIRATION ET LE DÉSIR NATUREL DE CONNAÎTRE

En résumant le Prologue de la *Métaphysique* au début du chapitre précédent nous faisons remarquer que toute l'argumentation d'Aristote

1. La cause fondamentale de ce rôle sapientiel est exprimée par ce passage de saint Thomas : « Primam philosophiam Philosophus determinat esse scientiam veritatis ; non cujuslibet, sed eius veritatis quae est origo omnis veritatis, scilicet quae pertinet ad primum principium essendi omnibus ; unde et sua veritas est omnis veritatis principium ; sic enim est dispositio rerum in veritate sicut in esse. » (*Contra Gentes*, I, c.1. Cf. *In IV Metaph.*, lect.5 ; *In XI Metaph.*, lect.4). Parce qu'elle atteint la source même de la vérité la métaphysique a pour fonction d'ordonner la vérité des sciences particulières. Mais pour acquérir ces sciences particulières il n'est pas requis de posséder une connaissance distincte de la métaphysique comme science ; il suffit d'en accepter certains principes. Aussi l'acquisition des sciences particulières demandera de la part du commun des hommes un certain acte de foi en la métaphysique comme incarnée dans quelques hommes supérieurs qui peuvent ordonner les sciences parce que leur génie leur donne une vue profonde des principes. On concevrait mal la métaphysique d'Aristote sans le lent travail d'élaboration de la pensée grecque à partir de ceux qu'on appelle les théologiens poètes. Mais on la concevrait tout aussi difficilement sans le génie ordonnateur qui fait d'Aristote un sage qui domine la pensée de son temps. On a ici une illustration de ce double rapport qui existe entre la sagesse et les sciences particulières.

repose sur deux notions : la notion de cause et celle du désir naturel de connaître. Nous avons consacré le premier chapitre à un examen rapide du rôle joué par la notion de cause dans la définition de la science pour manifester l'unité que la philosophie première donne à la conception thomiste de la philosophie. C'est maintenant l'autre notion fondamentale impliquée dans le Prologue qui va retenir notre attention. En effet, l'admiration exprime le désir naturel de connaître en poussant l'homme à la recherche philosophique. Le but de ce chapitre est donc d'expliquer ce rôle joué par l'admiration dans l'acquisition de la philosophie. À cette fin nous établirons un rapprochement entre la poésie et la métaphysique, comme nous y invite le Prologue lui-même.

Précisons tout d'abord le sens que nous donnons à l'expression : désir naturel de connaître. On peut entendre ce désir naturel de deux façons, soit en opposant naturel à élicite, soit en entendant naturel de ce qui est propre à la nature spécifique de l'homme — en ce dernier sens *naturel* s'applique à ce qui est élicite selon le premier sens.

Dans le premier cas, le désir naturel signifie cette tendance qui suit immédiatement de toute forme. Sous cet aspect le désir naturel de connaître n'est pas l'acte d'une faculté appétitive, mais seulement une modalité de la faculté intellectuelle elle-même. Il n'est rien d'autre que la relation transcendantale de l'intelligence à son objet, le vrai. Cette sorte de désir naturel se trouve universellement dans toute forme et dans toute puissance d'opération comme la tendance même de la forme à sa perfection propre et l'ordre même de la puissance à son objet. Dans le cas des être naturels, cette tendance inhérente à la forme et aux puissances suffit à assurer la perfection de l'opération parce que la fin et le mode de cette opération sont prédéterminés par la nature elle-même. Mais l'être connaissant s'élève au-dessus du mode d'opération purement naturel dans la mesure où la connaissance a pour lui valeur de principe de toute l'activité qui lui est propre. Pour cette raison il appartient à l'être connaissant de se déterminer lui-même, au moins dans une certaine mesure, eu égard à la fin et au mode de son opération. Aussi lui faudra-t-il une faculté spéciale dont la fonction propre sera d'assurer la perfection du tout en coordonnant les actes des différentes puissances en vue de la fin de chacune et en vue de la fin du tout. Cette fonction appartient à l'appétit par lequel le sujet se détermine lui-même à poursuivre ou à rejeter certaines fins lorsque celles-ci lui ont été présentées par les facultés de connaissance. Cette faculté d'auto-détermination est beaucoup plus grande dans le cas de l'homme que dans celui de l'animal, car un plus grand nombre de possibilités s'offrent à l'activité humaine à cause de l'universalité de la raison.¹ Bien plus, cette universalité est cause d'une différence spécifique entre l'homme et l'animal, car c'est elle qui explique que la

1. Cf. *Ia*, q.18, a.3.

connaissance et le désir de la fin comme telle appartiennent à l'homme à l'exclusion de l'animal. Mais dans les deux cas, c'est l'acte de la faculté d'appétit qu'on appelle désir élicite, justement pour signifier qu'il est un acte produit par une faculté spéciale, et non pas seulement la tendance inscrite dans la nature de toute faculté. En ce sens, élicite s'oppose à naturel. Ce désir élicite n'est rien d'autre que l'acte par lequel le sujet recherche sa perfection en dirigeant lui-même l'exercice de ses puissances d'opération.

Toutefois, on peut aussi qualifier cet acte de désir naturel, car par lui l'homme recherche la perfection qui est propre à sa nature spécifique. Sous ce deuxième aspect, le désir élicite ne s'oppose pas au désir naturel entendu comme relation transcendantale de la faculté à son objet : au contraire il le présuppose et se situe en continuité avec lui.¹ Entendu en ce deuxième sens, le désir naturel de connaître n'est pas dans l'intelligence mais proprement dans l'appétit. Et c'est en ce sens que nous parlons ici de l'admiration comme d'une manifestation du désir naturel de connaître.²

1. *L'argument d'Aristote.* Revenons maintenant au Prologue de la *Métaphysique* pour situer la notion d'admiration dans l'argumentation d'Aristote. Ayant montré que la métaphysique porte sur les causes universelles, Aristote décrit ensuite quelques qualités de la sagesse. C'est pour manifester la première qualité, à savoir : que la sagesse est excellemment spéculative, qu'Aristote recourt à la notion d'admiration :

Que la philosophie première ne soit pas une science pratique est attesté par l'histoire des premiers philosophes. En effet, tout comme aujourd'hui, c'est l'admiration qui poussa les premiers penseurs à rechercher cette science. Leur admiration porta tout d'abord sur les difficultés qui se présentaient d'elles-mêmes, puis de là elle s'étendit peu à peu à des problèmes plus grands, comme les phénomènes de la lune, ceux du soleil et des étoiles, et finalement jusqu'à la genèse de l'univers tout entier. Or voir une difficulté et admirer est un signe d'ignorance. C'est pourquoi le philosophe est en quelque manière un amateur de mythes, car le mythe est constitué de merveilleux. Ainsi donc, si c'est pour échapper à l'ignorance que les premiers philosophes se mirent à philosopher, il est clair qu'ils se livrèrent à cette recherche dans le seul but de savoir, et non pour quelque fin utilitaire.

L'histoire le prouve, car ce n'est qu'au moment où on s'était assuré de presque tout le nécessaire au bien-être et à l'agrément de la vie qu'on commença à rechercher cette sagesse. Il est donc évident qu'une telle discipline n'est recherchée pour aucune fin étrangère à elle-même.³

1. Cette affirmation ne doit pas être étendue universellement au désir naturel comme tel et au désir élicite comme tel. En effet, il y a souvent opposition entre les deux, comme c'est le cas d'un acte de volonté s'opposant à la tendance naturelle des appétits inférieurs.

2. Ainsi que nous l'avons montré dans la première partie de ce travail, l'admiration est un acte de l'appétit rationnel.

3. *Métaph.*, I, c.2, 982 b 10-23.

À première vue cet argument se présente comme un argument de fait. En majeure, Aristote affirme un fait historique : c'est l'admiration qui poussa les premiers hommes à philosopher. En mineure, il notifie l'admiration par sa cause, l'ignorance. De là il conclut que c'est le désir de la connaissance spéculative qui pousse les hommes à philosopher ; c'est donc que la philosophie est elle-même une science spéculative. Mais tous les moyens termes de cet argument ne sont pas exprimés. Pour que la conclusion soit valide, il faut entendre l'admiration non seulement comme un effet de l'ignorance mais comme la manifestation du désir de connaître. C'est implicite dans la pensée d'Aristote puisqu'il a fondé tout son Prologue sur l'existence de ce désir et qu'il a déjà prouvé que le terme de ce désir est la philosophie spéculative. Le fait historique sur lequel il fonde le présent argument vient donc confirmer les principes déjà posés en montrant comment se manifeste le désir de connaître, c'est-à-dire par l'admiration. C'est ainsi que saint Thomas commente l'argument en le mettant sous forme syllogistique rigoureuse :

Nulla scientia in qua quaeritur ipsum scire propter seipsum est scientia activa, sed speculativa ; sed illa scientia quae sapientia est, vel philosophia dicitur, est propter ipsum scire : ergo est speculativa, non activa. Minorem hoc modo manifestat. Quicumque quaerit fugere ignorantiam sicut finem tendit in ipsum scire propter seipsum ; sed illi qui philosophantur quaerunt ignorantiam fugere sicut finem : ergo tendunt in ipsum scire propter seipsum.

Quod autem ignorantiam fugere quaerunt, patet ex hoc quod illi qui primo philosophati sunt, et nunc philosophantur, incipiunt philosophari propter admirationem alicujus causae.¹

Entendu de cette façon l'argument n'a plus seulement une portée historique : le fait historique est un moyen de prouver la mineure d'un argument qui repose sur la nature de la connaissance spéculative et sur l'existence du désir naturel de connaître. Si on examine de plus près le texte d'Aristote on voit que l'interprétation de saint Thomas se justifie pleinement. En effet, Aristote donne au fait historique une portée actuelle en ajoutant : comme aujourd'hui. L'admiration possède donc un titre permanent à servir de principe à la philosophie. Bien plus, ce sentiment n'explique pas seulement la naissance de la philosophie, mais il continue de jouer son rôle au cours de l'acquisition ordonnée de la science, comme le laissent entendre les exemples donnés par Aristote. On y voit en effet un ordre à partir des premiers phénomènes qui se présentent à notre connaissance jusqu'aux questions qu'on peut se poser au sujet du cosmos tout entier. Cet exemple résume à sa façon tout l'argument inductif du début, qui montrait une progression ordonnée, de la connaissance la plus inférieure jusqu'à

1. In *I Metaph.*, lect. 3, nn. 53-54.

celle des causes universelles. L'admiration a donc valeur de principe permanent à tout point de vue. C'est pourquoi Aristote, partant d'un fait historique, conclut de façon universelle que la philosophie est spéculative de sa nature même. Un autre fait vient confirmer la portée universelle de cette conclusion, à savoir : que la philosophie n'est apparue dans l'histoire qu'au moment où l'homme fut suffisamment dégagé des nécessités imposées à la raison pratique par les besoins vitaux. Jusqu'à ce moment-là, le désir de connaître n'avait pu s'épanouir librement parce que la perfection supérieure à laquelle il tend ne peut être désirée qu'à partir d'un minimum de perfection dans les puissances inférieures.¹

L'argument d'Aristote revient donc à mettre en relation le désir naturel de connaître et la science la plus parfaite en s'appuyant sur l'existence de l'admiration, qui n'est rien d'autre que l'expression du désir naturel de connaître devant un phénomène dont l'explication nous échappe. L'homme qui constate ainsi son ignorance est dans un état opposé à la tendance de sa nature : il est donc naturellement poussé à rechercher la science. C'est dans la mesure où l'admiration dit un rapport plus ou moins prochain au terme de cette perfection qu'elle pousse à philosopher car toutes les connaissances, même les plus inférieures, sont naturellement ordonnées à ce terme parfait. C'est pourquoi saint Thomas relie explicitement l'admiration à l'ignorance de la cause : « *Admirationem alicujus causae* ». Il explicite ainsi ce qu'Aristote exprime clairement plus loin :

Il nous faut voir le terme de cette science dans le contraire de ce qui meut à sa recherche. Les hommes, avons-nous dit, sont d'abord portés à l'admiration, considérant les choses dont ils ne connaissent pas encore la cause comme ces marionnettes qui se meuvent d'elles-mêmes de façon apparemment inexplicable ; ainsi en est-il des solstices et de l'incommensurabilité de la diagonale. Il semble en effet inexplicable à tous qu'une quantité donnée ne puisse être mesurée, même par l'unité *minima*. On doit donc aboutir au contraire de l'admiration du début, et selon le proverbe, à ce qui est meilleur, comme cela arrive dans les exemples mentionnés. En effet, rien n'étonnerait autant un géomètre, que si la diagonale était commensurable.²

L'admiration principe de philosophie est donc ordonnée à la connaissance de la cause comme au terme qui commande toute recherche, comme on le voit en rapprochant cet argument d'Aristote

1. La fonction de l'appétit est de pourvoir au bien total de l'homme. Les biens qui assurent la conservation de l'être viennent en premier dans l'ordre d'acquisition, même s'ils ne sont pas les plus grands biens. Toutefois, les soucis que leur acquisition cause à l'homme l'empêchent de s'adonner avec une liberté toujours égale à la recherche des biens supérieurs (Cf. *In I Métaph.*, lect.3, n.60). L'admiration contribue à rectifier le désir de l'homme sur ce point.

2. *Métaph.*, I, c.2, 983 a 11-20.

de ce qui le précède dans le Prologue. La validité d'un tel rapprochement est confirmée par la mention de la poésie faite par Aristote au cours de son argument. Après avoir défini l'admiration par l'ignorance, il ajoute :

C'est pourquoi le philosophe est en quelque manière un amateur de mythes, car le mythe est constitué de merveilleux.¹

Il rapproche ainsi le terme de la connaissance humaine de son point de départ, dans l'esprit même de l'argument inductif par lequel il a ouvert le traité de la *Métaphysique*. Ce passage pose une difficulté textuelle dont l'examen va nous amener à préciser les rapports qui existent entre la poésie et la métaphysique.

2. *Difficulté textuelle*. Le texte de Bekker (982 b 18-19) se lit comme suit :

Διὸ καὶ φιλόμυθος ὁ φιλόσοφος πῶς ἐστὶν ὁ γὰρ μῦθος σύγκειται ἐκ θαυμασίων

Se fondant sur deux manuscrits M. Ross lit plutôt :

Διὸ καὶ ὁ φιλόμυθος φιλόσοφος πῶς ἐστὶν

Et il explique en note :

The argument is :
Myth is full of things that excite wonder ;
He who wonders thinks he is ignorant ;
He who thinks he is ignorant desires knowledge ;
Therefore the lover of myth is a lover of knowledge.²

M. Tricot répète cette interprétation, d'où sa traduction :

Or apercevoir une difficulté et s'étonner, c'est reconnaître sa propre ignorance (c'est pourquoi même l'amour des mythes est, en quelque manière, amour de la Sagesse, car le mythe est un assemblage de merveilleux).³

Au contraire, saint Thomas lit le sens que donne le texte de Bekker :

Ex quo admiratio fuit causa inducens ad philosophandum, patet quod philosophus est aliquantulum philomythes, idest amator fabulae, quod proprium est poetarum.⁴

1. *Métaph.*, 982 b 18-19.

2. W. D. Ross, *Aristotle's Metaphysics*, Oxford University Press, 1948, p.123.

3. J. TRICOT, *La Métaphysique*, Vrin, 1953, p.17.

4. *In I Metaph.*, lect.3, n.55.

Il a sous les yeux le texte de Guillaume de Moerbeke :

Quare et philomythes, philosophus aliquid est.¹

Comme le latin n'a pas d'article, cette traduction littérale du texte grec peut à la rigueur donner l'un ou l'autre des deux sens grammaticalement opposés.

Les deux interprétations ont ceci en commun qu'elles posent une affinité entre la poésie et la sagesse. Mais tandis que M. Ross voit cette affinité du côté de la poésie, saint Thomas la voit du côté de la métaphysique. Loin de s'exclure, ces deux interprétations se complètent en accentuant chacune un aspect différent d'une même vérité. En effet, si la poésie est déjà un premier amour de la sagesse, c'est dire qu'elle va jouer un rôle dans l'acquisition de la philosophie. Dans la conception très unifiée qui est celle de saint Thomas il est normal de penser qu'on retrouvera la marque de ce premier amour tout au long de la vie de la philosophie. Quant à savoir laquelle des deux interprétations est la plus conforme à Aristote, ce n'est pas aussi facile. L'interprétation de M. Ross vient plus naturellement dans le contexte ; mais la façon de voir de saint Thomas touche à la substance de vérités plus profondes, sans nier le sens de l'autre interprétation.

La façon dont M. Ross lit Aristote cadre bien avec le procédé inductif ascendant du Prologue. Tout comme Aristote voyait un ordre à la métaphysique dans les connaissances les plus infimes, il voit dans l'amour des mythes un premier amour de la sagesse. De plus, cette interprétation reste conforme au mode historique de l'argument d'Aristote. À ce point de vue les explications mythiques de l'univers sont apparues avant les premières tentatives d'explication philosophique. Le sens de la parenthèse d'Aristote peut alors se développer comme suit : ces premières explications mythiques sont déjà un désir de sagesse, même si elles ne s'élèvent pas encore à l'explication rationnelle donnée par la philosophie. Elles demeurent dans le merveilleux propre à la poésie qui est un universel imagé et métaphorique. L'intellect n'y trouve pas encore l'universel qui lui est propre, mais il est séduit par l'appétit qui y voit une représentation plaisante. Mais la raison ne se satisfait pas de cette explication car elle est faite pour connaître les causes. C'est pourquoi l'homme va délaisser les mythes et tenter de s'expliquer rationnellement les choses, mû à le faire par son désir naturel intensifié par ce premier amour de la sagesse telle que le mythe en donne une représentation encore extrêmement confuse. C'est ainsi que saint Albert commente ce passage :

Cujus signum est, quia ipse philomythes secundum hoc modum philosophus est, quia fabula sua construitur ab ipso ex mirandis. Dico autem

1. *In Duodecim Libros Metaphysicorum Aristotelis Expositio*, Marietti, Rome, 1949, p.17.

philomython poetam amantem fingere fabulas... Sicut enim in parte logicae quae poetica est, ostendit Aristoteles, poeta fingit fabulam, ut excitet ad admirandum et quod admiratio ulterius excitet ad inquirendum et sic constet philosophia. Sicut est, quod de Phaetone et Pyrrha et Deucalione recitat Plato, in qua fabula non intenditur nisi excitatio ad admirandum causas duorum diluviorum aquae et ignis ex exorbitatione stellarum erraticarum provenientium, et per admirationem causa quaeratur et sciatur veritas, et ideo poesis modum dat philosophicandi sicut et aliae scientiae logicae.¹

On peut appuyer cette façon d'interpréter par d'autres passages où Aristote discute de certains mythes. Critiquant la position de Simonide, qui voulait que l'homme ne se préoccupât que des sciences pratiques, laissant la sagesse aux dieux, Aristote rattache cette erreur à celle des poètes qui faisaient les dieux jaloux des hommes : « Mais il ne convient pas à la divinité d'être jalouse ; aussi faut-il en croire le proverbe : les poètes sont souvent de grands menteurs. »² Ailleurs il récuse les mythes par lesquels les poètes ont prétendu expliquer l'immortalité des dieux, et il conclut : « Aussi vaut-il mieux ne pas s'arrêter sérieusement aux tromperies de la Fable. Interrogeons plutôt ceux qui raisonnent par démonstration. »³ Pour Aristote le mythe n'a donc pas de valeur philosophique. Si on peut le rapprocher de la philosophie, c'est dans la mesure où il témoigne de l'admiration. Celle-ci étant principe de philosophie, l'amour des mythes implique un désir de philosophie. Avec le mythe, on demeure dans l'ignorance et on désire encore la science.

Saint Thomas ne nie en aucune façon l'interprétation que nous venons d'exposer. Bien au contraire, il signale explicitement que le merveilleux n'est que le point de départ du philosophe tandis qu'il est l'objet de la poésie :

Causa quare philosophus comparatur poetae est ista, quia uterque circa miranda versatur. Nam fabulae, circa quae versantur poetae, ex quibusdam mirabilibus constituitur. Ipsi etiam philosophi ex admiratione moti sunt ad philosophandum.⁴

De même, en commentant les critiques qu'Aristote fait des théologiens poètes, il affirme encore plus clairement l'irréductibilité de la poésie et de la philosophie :

Dicit quod de illis, qui philosophari coluerunt 'fabulose', veritatem scilicet sapientiae sub fabulis occultantes non est dignum cum studio inten-

1. SAINT ALBERT, *Opera Omnia* (Aschendorff, 1960), t. XVI, pars I, Lib.I, lect.2, c.6, 23 b 43-58.

2. *Métaph.*, I, c.2, 983 a 3-4.

3. *Ibid.*, III, c.4, 1000 a 15-21.

4. *In I Métaph.*, lect.3, n.55.

dere. Quia si quis contra dicta eorum disputaret secundum quod exterius sonant, ridiculosa sunt. Si vero aliquis velit de his inquirere secundum veritatem fabulis occultatam, immanifera est. Ex quo accipitur quod Aristoteles disputans contra Platonem et alios hujusmodi, qui tradiderunt suam doctrinam occultantes sub quibusdam aliis rebus, non disputat secundum veritatem occultam, sed secundum ea quae exterius proponantur.¹

Néanmoins il dit bien que c'est le philosophe qui est amateur de mythes et non l'inverse. Il suppose le fait inverse mais semble y porter peu d'attention ; ce qu'il met en évidence c'est le lien que le philosophe garde avec la poésie. Ainsi il nous invite à dépasser l'aspect purement historique que l'argument d'Aristote peut présenter au premier abord. Si Aristote procède de cette façon, c'est pour demeurer dans le mode commun qui convient à toute introduction. Mais des vérités importantes sont engagées dans cet argument. Nous voulons les mettre en lumière en étudiant le lien qui unit poésie et métaphysique.

3. *Métaphysique et poésie.* Comme nous l'avons noté en montrant l'unité de la conception thomiste de la philosophie, l'acquisition de cette science supérieure qu'est la métaphysique présuppose celle des disciplines inférieures. La raison la plus fondamentale est que dans l'acquisition ordonnée de la connaissance l'homme s'élève du sensible vers l'intelligible à cause de l'origine sensible de toute sa connaissance naturelle, y compris celle dont le mode de résolution transcende absolument le sensible pour ne relever que de l'intelligence, comme c'est le cas de la philosophie première.² Premières dans l'ordre d'acquisition les facultés sensibles sont aussi les plus déterminées en elles-mêmes parce que plus éloignées de la raison et plus près du mode naturel d'opération. Si ces connaissances sont mal ordonnées, pour quelque raison que ce soit, il s'ensuivra de très graves empêchements à la perfection de la connaissance intellectuelle, empêchements qui s'aggraveront au fur et à mesure qu'on montera dans la hiérarchie de la connaissance. Au contraire, la bonne ordonnance des disciplines inférieures préparera une meilleure acquisition des sciences supérieures. On peut donc conclure que la métaphysique, qui est la science la plus élevée et qui présuppose toutes les autres, dépend plus que toutes les autres des disciplines les plus inférieures. Déjà, au moment de l'acquisition de ces dernières, son sort est virtuellement réglé.

Mais la métaphysique ne dépend pas de la même façon de toutes les disciplines inférieures ; le cas de la poésie est à distinguer de celui

1. In *III Métaph.*, lect.11, n.471. Cf. In *I De Anima*, lect.8.

2. Pour développer ce point il faudrait examiner le rôle que joue le phantasme au point de départ et au terme de résolution des diverses sciences. Quelques passages pour aborder cette étude : *De Verit.*, q.12, a.3, ad 2 ; In *Boethii De Trin.*, lect.2, q.2, a.2 ; *De Malo*, q.2, a.3, ad 7 ; *III Sent.*, d.14, a.1, q.2 ; d.23, q.1, a.1 ; *Ia IIae*, q.50, a.4, ad 3 ; *Contra Gent.*, III, c.84 ; etc. . .

de toutes les autres connaissances particulières. Pour présenter les choses en gros, on peut dire que la métaphysique dépend de l'ensemble des disciplines inférieures dans la mesure où la connaissance distincte des sciences particulières est requise à l'étude scientifique de l'être universel, comme nous l'avons déjà affirmé. Cet ensemble constitue comme une somme d'expérience qui rend le sujet apte à considérer la science universelle. Mais celle-ci dépend de façon spéciale et beaucoup plus radicale de la poésie, dans la mesure où cette dernière produit une première rectification de l'appétit en l'ordonnant, au moins de façon confuse, à la recherche du terme parfait de la connaissance intellectuelle. C'est ce que saint Albert exprimait dans le passage déjà cité en disant que la poésie donne à la philosophie son « *modum philosophandi* », expliquant cette expression de la façon suivante :

*Sed aliae partes logicae modum dant probandi propositum argumentatione perfecta vel imperfecta, poesis autem non, sed modum dat admirandi per quod excitatur inquirens.*¹

C'est en ce sens que l'admiration propre à la poésie est un principe de philosophie. Sans doute l'appétit joue-t-il un rôle important tout au long de l'acquisition des sciences car c'est à lui qu'il appartient de contrôler l'exercice des différentes facultés de l'homme. Si, par exemple, on est amené par mauvaise éducation à faire de la mathématique la sagesse suprême, le mouvement du désir de connaître sera arrêté en chemin et ne parviendra pas à son terme supérieur. Il s'ensuivra un dérèglement de l'appétit qui ne saura plus chercher le bien de l'intelligence là où il se trouve vraiment. Mais le cas de la poésie est privilégié, non seulement parce qu'elle touche directement à l'appétit, mais parce qu'elle atteint un certain universel. C'est ce double caractère de la poésie qui nous paraît être la raison du rapprochement que fait saint Thomas entre la poésie et la métaphysique dans son commentaire d'Aristote.

Pour mettre en relief la nature propre de la poésie, comparons-la avec la rhétorique. Toutes deux ont en commun le fait de s'adresser à l'appétit, mais la poésie se distingue de la rhétorique en ce qu'elle atteint l'universel. Fréquemment saint Thomas oppose en bloc rhétorique et poésie à la science :

Consideratio hujus libri directe ordinatur ad scientiam demonstrativam, in qua animus hominis per rationem inducitur ad consentiendum vero ex his quae sunt propria rei ; et ideo demonstrator non utitur ad suum finem nisi enuntiativis orationibus significantibus res secundum quod earum veritas est in anima. Sed rhetor et poeta inducunt ad assendiendum ei quod intendunt, non solum per ea quae sunt propria rei sed etiam per dispositiones audientis. Unde rhetores et poetae plerumque movere auditores nituntur provocando eos ad aliquas passiones . . . Et ideo conside-

1. SAINT ALBERT, *op. cit.*, p.23 b 58-64.

ratio dictarum specierum orationum, quae pertinent ad ordinationem audientis in aliquid, cadit proprie sub consideratione rhetoricae et poeticae.¹

Parce qu'ils ne touchent pas à la cause propre, les arguments de la rhétorique et de la poésie demeurent probables et ne peuvent engendrer la certitude propre à la science. C'est pourquoi le rhéteur et le poète vont s'adresser à la personne totale de l'auditeur, tentant d'obtenir l'assentiment de son intelligence en gagnant son appétit. Les deux arts ont donc pour fin commune la persuasion de l'auditeur. La persuasion se définit en effet par rapport à l'appétit : « Cum proponitur aliquid virtuti cognoscitivae ut bonum ».² L'objet n'est pas proposé seulement *ut verum* — ce qui est propre à l'intelligence, mais aussi *ut bonum* ; l'appétit y trouvant son objet propre meut l'intellect à l'assentiment. C'est l'enseignement commun d'Aristote et de saint Thomas, tant à propos de la poésie que de la rhétorique :

Nous nous proposons de dire... comment on doit construire la fable dans le but d'obtenir le beau poétique.³

Le rôle de la rhétorique « est de discerner les moyens de persuader sur chaque question ».⁴

Poetica scientia est de his quae propter defectum veritatis non possunt a ratione capi : unde oportet quod quibusdam similitudinibus ratio seducatur.⁵

Fabula est composita ex miris in quibus deficit veritas.⁶

La raison de cette fin commune à la rhétorique et à la poésie vient de la pauvreté intelligible de leur objet respectif. Comme l'intelligence n'y trouve pas de quoi satisfaire son besoin de lumière et de certitude, elle reste en suspens devant l'objet. Elle ne pourra donner un assentiment qu'à la condition d'être entraînée comme contre son gré, séduite par quelque artifice. C'est pour opérer cette séduction que la rhétorique et la poésie vont tenter d'émouvoir l'appétit, et entraîner ainsi l'intelligence en dehors de ses voies normales. C'est en effet le sens que saint Thomas voit dans le mot *seducere* : *seorsum ducere, ducere a via communi*.⁷

Si on veut maintenant préciser la nature de la pauvreté intelligible de cet objet, on sera amené à distinguer ce qui est propre à la poésie et à la rhétorique respectivement, c'est-à-dire à voir comment leur

1. In *I Peri Herm.*, lect.7, n.6.

2. *De Malo*, q.3, a.4. Cf. *Ia*, q.106, a.2 ; *IIa IIae*, q.80, a.1 et 2 ; *Contra Gent.*, III, c.88 ; *De Verit.*, q.22, a.9.

3. *Art Poétique*, c.1.

4. *Art Rhétorique*, I, c.2.

5. *I Sent.*, Prologue, a.5, ad 3.

6. In *II Timoth.*, c.4, lect.1. Cf. In *I Timoth.*, c.4, lect.2.

7. In *Joann. Evang.*, c.8, v.2.

fin commune se différencie dans des aspects particuliers. On peut le le montrer en examinant la matière et les moyens de persuasion propres à chacun de ces deux arts.¹ Déjà le texte du *Peri Hermeneias* cité plus haut montrait une différence d'instrument commune à la poésie et à la rhétorique par opposition à la science : l'usage par celle-ci du seul discours énonciatif, à l'exclusion des discours à intention pratique utilisés par la rhétorique et la poésie. Voyons maintenant ce qui distingue la poésie de la rhétorique. Du côté des instruments employés la poésie repose surtout sur l'artifice : figures et fictions, tandis que la rhétorique est un mélange de raisonnements et d'artifices. En raison de la matière sur laquelle portent ces représentations, la poésie est plus près de la science philosophique car elle atteint une certaine universalité. Au contraire les arguments rhétoriques restent liés au contingent ; à ce point de vue la rhétorique est plus près de la dialectique que de la science.

En effet, la rhétorique est un art ordonné au bien commun de la cité par la science politique.² Elle porte sur la *materia civilis*, extrêmement singulière et contingente, puisqu'elle est liée à l'acte de l'agent libre.³ Même si le rhéteur généralise à partir de ce contingent et argumente à son propos, il demeure en proie à l'indétermination. Ses arguments sont probables, comme ceux du dialecticien, et restent ouverts aux deux parties de la contradictoire. Cette faiblesse de l'argumentation oblige le rhéteur à s'adresser à l'appétit de l'auditeur pour obtenir la persuasion. À cette fin, il enveloppe ses arguments dans toutes sortes d'artifices empruntés à la poésie. Son style va user de tels artifices, mais avec plus de retenue que ne le fait le poète, car le rhéteur raisonne : il est soumis aux lois de l'acte rationnel et possède moins de liberté que le poète. En mêlant ainsi l'artifice à la raison le rhéteur touche du même coup l'appétit et l'intelligence. Il est justifié d'agir ainsi parce que la matière dont il traite engage la personne totale de l'auditeur. Le discours est en effet quelque chose de vivant, qui s'adresse à des auditeurs présents et traite des questions auxquelles l'orateur et les auditeurs sont activement mêlés. C'est pourquoi l'action est une qualité essentielle du discours oratoire. Toutes les méthodes employées par l'orateur visent à rendre la matière du discours plus acceptable à l'auditeur en lui rendant favorables toutes les circonstances qui entourent le discours, non seulement quant à la façon de s'exprimer mais aussi quant à l'état affectif de toutes les personnes impliquées. Aussi bien les moyens de persuasion employés par la rhétorique restent très liés à un ensemble de conditions particulières, comme le caractère de celui qui parle, les circonstances concrètes

1. L'idée générale de cette comparaison entre poésie et rhétorique du côté de la fin et des instruments est tirée d'un cours inédit de M^{gr} Maurice Dionne (1955).

2. *In I Ethic.*, lect. 3, n. 28.

3. ARISTOTE, *Art Rhétorique*, I, c. 2.

dans lesquelles il s'adresse au public, les passions soulevées à ce moment-là par les questions dont il discute, les artifices qu'il emploie, etc. . . . Somme toute, le rhéteur prend des moyens détournés pour séduire l'intelligence et l'amener à s'intéresser à des arguments qui n'offrent que peu de valeur intellectuelle parce que trop liés au contingent.

Il n'en va pas ainsi du poète, qui ne prétend pas raisonner, mais seulement évoquer, suggérer, décrire les choses par images et similitudes. Mais il veut donner à ces représentations une valeur qui transcende le singulier et le contingent, même si la représentation qu'il forme emprunte beaucoup à son expérience personnelle.¹ Contrairement aux questions traitées par le rhéteur, l'objet considéré par le poète possède un caractère universel. En effet, le poète s'intéresse aux mystères plus ou moins impénétrables de la vie et des actes de l'homme, tels que la mort, la liberté, l'amour — ainsi qu'aux mystères de la nature — auxquels il s'efforce de donner une explication satisfaisante, sinon rationnelle. À cette fin le poète compose une imitation ou une représentation des choses à laquelle il s'efforce de donner un caractère plaisant dans le but de toucher l'appétit. Comme le note Aristote au début du chapitre 4 de son *Art Poétique*, l'imitation est cause de plaisir parce qu'elle répond à un besoin instinctif de l'homme. C'est à cet instinct que le poète s'adresse pour émouvoir l'appétit. Il laisse de côté définitions et raisonnements et leur substitue la métaphore et la fiction. Comme cette représentation fictive est composée de façon à gagner l'appétit en lui présentant les choses sous la couleur de son objet : le beau, le bon, le mauvais, le nuisible, etc. . . ., l'appétit meut alors la raison à accepter ces représentations à l'instar de concepts universels.²

Ainsi le poète procède par associations d'images et par similitudes beaucoup plus que par raisonnements. Cela lui donne une liberté beaucoup plus grande que n'en peut jouir le philosophe, et même le rhéteur. Le style poétique acquiert de ce fait une certaine élégance, une certaine élévation, qui le font sortir des voies communes de l'expression et ajoutent à son pouvoir de séduction. Sous cet aspect, la poésie se rapproche de la rhétorique. Mais comme le poète vise à l'universel, ses artifices se distinguent de ceux de la rhétorique par une gratuité tout à fait caractéristique qui fait de la poésie la plus séduisante de toutes les formes d'expression. Il est vrai que le poète reste

1. « Every image recreates not merely an object but an object in the context of an experience, and thus an object part of a relationship. » (C. Day LEWIS, *The Poetic Image* (Oxford, 1958), p.29).

2. « Relationship being in the very nature of metaphor, if we believe that the universe is a body wherein all men and all things are 'members of one another', we must allow metaphor to give a partial intuition of the whole world. » (C. Day LEWIS, *op. cit.*, p.29). « When we are young we read poetry, if we read it at all, partly for the pure, sensuous pleasure — the bathing in the freshness and rhythmic flow of words, and partly to find sanction for our own fantasies about life . . . » (*Id.*, *The Poet's Task* (Oxford 1951), p.5).

dans le concret et ne s'élève pas à l'abstraction proprement dite ; mais à la différence du rhéteur qui est tout immergé dans la vie active, le poète se veut contemplatif. Par ses métaphores il donne aux choses des noms et des figures nouveaux. Il semble ainsi nous dévoiler la nature des êtres de façon inattendue mais non irréaliste, car ces noms il les tire de la réalité concrète. Le poète semble lire dans le fond des choses et pénétrer certaine parenté mystérieuse qui fait l'unité de l'être.¹ Le monde nous apparaît alors tellement plus beau, et comme compris dans une vue directe et intuitive. Cette vision nouvelle plaît spécialement à l'intelligence justement à cause de son mode plus intellectuel que rationnel. La plus haute philosophie vise elle aussi à résoudre dans l'intelligence, à pénétrer toutes les choses dans une vision de plus en plus claire des principes universels. Mais c'est pour elle un terme qui n'est jamais parfaitement atteint et qu'elle ne peut rechercher qu'en s'appuyant sur les calculs — *ratiocinationes* — complexes de la raison tout au long des sciences particulières. Le poète semble n'avoir que faire de ces longs efforts ; il les supprime d'un bond et se meut avec aisance et charme dans l'univers des choses et des hommes.² La plus parfaite et la moins parfaite des connaissances d'ordre intelligible s'accordent pour témoigner du désir de l'homme d'échapper à sa condition rationnelle et de se retrouver dans le monde plus pur et plus unifié de l'intelligence.

En disant que la poésie est la moins parfaite des connaissances d'ordre intelligible, nous la plaçons au sommet des arts libéraux tels que la peinture, la danse et la musique, et, à plus forte raison, au-dessus des arts serviles. Tous les arts libéraux appelés beaux-arts ont pour fin la composition d'une représentation plaisante. Sans examiner de façon détaillée les différences qui leur viennent de leurs objets respectifs, notons ce qui fait la supériorité de la poésie. On peut le voir indirectement en considérant brièvement la nature des signes qui servent d'instruments à ces divers arts. La peinture, par exemple, se fonde sur le signe naturel en imitant la figure des choses sensibles. Par cette imitation les choses sont représentées comme affectées de certains sentiments intérieurs de l'homme. La musique se rapproche davantage de l'âme humaine en ce qu'elle tente d'extérioriser les sentiments et les passions d'une façon plus spirituelle. Les rythmes et les mouvements du son possèdent en effet une affinité

1. « There is a most remarkable weight and unanimity of evidence, both in the verse and critical writings of English poets, that poetry's truth comes from the perception of a unity underlying and relating all phenomena, and that poetry's task is the perpetual discovery, through its imaging, metaphor-making faculty, of new relationships within this pattern, and the rediscovery and renovation of old ones. » (*Id.*, *The Poetic Image*, p.34.)

2. « What we primarily demand is that the similarity should be a true similarity and that it should have lain hitherto unperceived, or but rarely perceived by us, so that it comes to us with an effect of revelation. » (Middleton MURRAY, cité par Lewis in *The Poetic Image*, p. 23.)

plus ou moins étroite avec les mouvements intérieurs de l'âme. Même si les inventions de l'art musical sont d'une richesse quasi infinie, elles restent liées au signe naturel dans la mesure où les artifices de composition s'appliquent toujours à la même matière sonore, naturellement apte à signifier les passions. Mais avec la poésie on délaisse le signe naturel pour se rapprocher encore davantage de ce qui est à l'intérieur de l'âme. Le mot est en effet le signe extérieur immédiat des conceptions intellectuelles ; de plus, sa signification même dépend du bon plaisir de l'homme. Il est donc l'œuvre extérieure la plus parfaitement libérale parce que la plus rapprochée de l'intelligence, non seulement en raison de la façon dont il est formé mais aussi en raison de l'objet qu'il signifie. Aussi est-ce avec la poésie qu'on entre proprement dans l'ordre intelligible ; mais on reste, pour ainsi dire, sur le seuil de la porte. Car l'usage que le poète fait du mot tend presque à le confondre avec un signe naturel. En effet, la métaphore poétique n'emploie pas les mots dans le sens obvie que leur a imposé l'intelligence. Elle opère un transfert de sens qui peut nous faire croire que les rapprochements illimités que la fantaisie du poète institue entre les mots expliquent les liens réels qui unissent les choses. C'est là que réside la source de l'enchantement poétique. Mais à vrai dire, ce n'est qu'un enchantement, une chose magique, comme le dit très bien cette métaphore d'un poète américain :

The poem is a magic thing and has more keys than doors.¹

L'aisance souveraine avec laquelle le poète fait surgir des figures nouvelles de la seule association des mots nous fait croire qu'il possède toutes les clés de l'univers. Mais il est plutôt comme un enfant qui s'amuse avec un trousseau de clés, les fait sonner joyeusement en les entrechoquant pour voir le son et le rythme qu'elles rendent, s'arrête pour en contempler les formes infiniment bizarres et d'une complexité apparemment gratuite, tout en ignorant totalement l'art du serrurier. Le poète demeure dans l'enchantement de l'admiration : c'est pourquoi il n'atteint pas à la science. La substance même de son objet est ce *mirum* qui est le point de départ du philosophe :

Causa autem quare philosophus comparatur poetae est ista, quia uterque circa miranda versatur. Nam fabulae circa quae versantur poetae ex quibusdam mirabilibus constituuntur. Ipsi etiam philosophi ex admiratione moti sunt ad philosophandum.²

L'universalité artificieuse de la poésie est donc ce qui permet de la rapprocher de la philosophie première. Le poète et le sage recherchent une vision unifiée de tout l'univers, mais chacun à sa

1. James BROUGHTON, *True and False Unicorn* (New York, 1957).

2. *In I Metaph.*, lect.3, n.55.

façon : le philosophe se confie à la force du raisonnement, le poète se livre à la puissance de l'image.¹ Mais ils sont tous les deux les hommes d'un même désir : le désir naturel de connaître dont témoigne l'admiration. Cependant, tandis que le poète se complaît dans l'admiration, le philosophe y voit une invitation à pousser plus loin son investigation. Car le désir naturel de connaître n'est pas satisfait tant que la cause profonde de la chose n'est pas vue. C'est donc la voie normale de l'intelligence qu'elle ne s'arrête pas à l'universel confus que lui présente la poésie mais qu'elle s'engage par le chemin des sciences dans la direction de la connaissance distincte de l'univers qu'est la philosophie première. C'est pourquoi l'admiration propre à la poésie doit jouer un double rôle : rectifier le désir de connaître par rapport à sa fin et mouvoir à la recherche des moyens. Par ce premier amour de la sagesse que produit la poésie, l'appétit est tourné dès le début vers la connaissance universelle comme vers la fin de l'intelligence. Mais comme ce premier mouvement de l'appétit demeure, au niveau de la poésie, un amour d'admiration, il entraîne normalement l'homme à pousser plus loin.² C'est alors que l'homme entreprend la quête de la sagesse par le long cheminement des sciences, s'appliquant aux arts difficiles de la définition et du raisonnement. Comme la sagesse échappe toujours à sa possession parfaite, le philosophe n'épuise jamais le contenu de la vision confuse de l'univers du poète. C'est parce qu'il ne peut jamais être qu'un *amator sapientiae* que le philosophe demeure en quelque façon un *amator fabulae*.

Autrement dit, c'est par l'appétit que le philosophe reste lié à la poésie. Le lien que saint Thomas établit entre la philosophie et la poésie ne signifie nullement que la science métaphysique va se servir des instruments propres à la poésie, comme la métaphore et la fiction. Nous avons déjà vu comment Aristote et saint Thomas sont d'accord sur l'irréductibilité de la poésie et de la philosophie première sous ce rapport. À ce point de vue, la métaphysique diffère de la théologie surnaturelle qui emprunte la métaphore à la poésie, en raison de la *via negationis*.³ Au contraire, la métaphysique procède par la *via causalitatis*,⁴ et ne recourt pas à la métaphore mais à la définition, si

1. « The poet's vocation, then, as every poet knows, is to discover for us what Shelley called 'the hitherto unapprehended relations' between things. All poetry, therefore, is fundamentally metaphor, and every poet's work rests on an act of faith : for, if reality were a chaos of monads milling around in a vacuum, his work is evidently based on a gigantic fallacy ; or, alternatively, if all the relations between things could be sufficiently apprehended in the light of natural laws which are discoverable by science, then the poet's vocation will one day be superfluous — he must give way, as gracefully as he can, to the scientist. » (C. Day LEWIS, *The Poet's Task*, p.6.)

2. Nous renvoyons à ce que nous avons dit de l'ordre des passions dans l'admiration, chapitre 4, section 3 de la première partie de ce travail.

3. Cf. *Ia*, q.1, a.9 ; q.12, a.12 ; *In Boethii De Trin.*, Prooem., q.1, a.2 ; lect.2, q.2, a.3.

4. Notons que certaines négations sont communes à toutes les sciences, comme on le voit dans le cas de la définition des *indivisibilia* (Cf. *Ia*, q. 85, a.8 ; *In X Metaph.*, lect.4,

imparfaite que soit cette définition dans le cas des substances séparées.¹

Mais les rapports que les deux théologies ont avec la poésie tiennent à un fondement commun, à savoir : qu'elles sont les connaissances les plus élevées. Car plus une connaissance s'élève au-dessus des capacités de l'intelligence, plus il faut s'appuyer sur ce qui est inférieur et extrinsèque. Ce qui est inférieur est en effet plus connu : de même que les choses sensibles peuvent nous aider à connaître Dieu par une certaine analogie, ainsi l'universel poétique possède une valeur de connaissance confuse disposant de façon éloignée à la science la plus proprement universelle. Par là la poésie se distingue de la rhétorique et des autres disciplines inférieures dans leur relation à la métaphysique. Bien plus, dans la mesure où elle touche directement l'appétit, la poésie garde une relation plus prochaine avec la métaphysique. Comme nous venons de le noter, les dispositions de l'appétit — extrinsèques à la science — vont jouer dans l'acquisition de la science un rôle de plus en plus important à mesure qu'on s'approche des objets qui dépassent la raison. Pour garder un bon pas dans sa difficile ascension vers l'universel, le philosophe a sans cesse besoin de l'aiguillon de l'admiration suscitée au départ par l'univers poétique. C'est comme s'il lui fallait constamment retourner à cette admiration première pour revivifier le désir de son appétit qui, autrement, se laisserait facilement endormir par la force de l'habitude que peut donner la maîtrise d'une science particulière, ou par les séductions de certaines sciences plus proportionnées à la raison, comme les mathématiques. Du côté des dispositions affectives, l'admiration joue donc un rôle de premier plan dans l'acquisition ordonnée de la science.

L'APPÉTIT ET L'ACQUISITION DE LA SCIENCE

En terminant nous voulons situer l'admiration principe de philosophie, telle que nous venons de la décrire, dans une brève synthèse des divers aspects du rôle joué par l'appétit dans l'acquisition de la science.² Saint Thomas confie à une vertu spéciale — qu'il appelle

n. 1990 ; *De Potentia*, q.7, a.11). Mais la voie négative est propre à la théologie surnaturelle, comme le manifeste l'emploi de la métaphore. Appliquée à Dieu, la métaphore est la négation en Lui de toute l'imperfection possédée par la chose sensible qui sert de point de comparaison. C'est l'un des modes selon lesquels la théologie surnaturelle manifeste les propriétés de son sujet, Dieu. La métaphysique n'a pas Dieu pour sujet. Elle démontre les propriétés de l'être universel par le raisonnement, comme le font les autres sciences de leur sujet. Dans la mesure où elle résout dans les substances séparées comme dans les principes de son sujet, elle s'appuie toutefois sur quelque négation du phantasme. Mais cela n'entraîne pas qu'elle se serve de la métaphore comme d'un instrument de négation.

1. Cf. *In Boethii De Trin.*, lect.2, q.2, a.3 et 4.

2. Quelques aspects de la synthèse que nous présentons ici sont inspirés d'un cours inédit de l'abbé Jasmin Boulay (1954).

studiositas — la fonction de rectifier le désir de connaître.¹ Cette vertu s'oppose au vice de curiosité, qui peut détourner l'homme de plusieurs façons du bien de l'intelligence :

Dicendum quod bonum hominis consistit in cognitione veri, non tamen summum hominis bonum consistit in cognitione cujuslibet veri, sed in perfecta cognitione summae veritatis, ut patet per Philosophum in *X Ethic.* Et ideo potest esse vitium in cognitione aliquorum verorum, secundum quod talis appetitus non debito modo ordinatur ad cognitionem summae veritatis, in qua consistit summa felicitas.²

Le principe qui commande cette rectification de l'appétit est donc celui-là même que saint Thomas a utilisé pour unifier et ordonner l'ensemble des connaissances humaines comme nous l'avons vu dans le premier chapitre. Mais du côté de la réalisation effective de cette rectification on trouve plusieurs aspects différents. Autrement dit, il y a plusieurs conditions requises pour que le désir de connaître dirige la recherche de l'intelligence de façon ordonnée jusqu'à son terme ultime. On peut grouper ces conditions sous trois chefs principaux. La première condition de rectitude est extérieure à l'ordre de la connaissance : c'est la rectitude des vertus morales prérequise à la contemplation. La seconde condition porte directement sur la recherche de la science : elle est l'effet de l'admiration rectifiée par la vertu de *studiositas*. La troisième condition se prend du côté du mode selon lequel les sciences sont acquises ; de ce côté, certaines accoutumances peuvent entraîner un dérèglement de l'appétit en donnant à l'imagination un rôle prépondérant, ce qui déjà est un désordre intellectuel.

La première condition de la rectitude du désir de connaître tient à la nature même de l'appétit. La volonté est en effet la faculté du sujet : il lui appartient d'ordonner le bien de chaque faculté de l'homme à son bien total tel que le fait connaître la raison droite. Pour désirer correctement le bien de l'intelligence par lequel l'homme atteint sa fin, l'appétit doit donc être rectifié dans son désir de chaque bien humain. C'est pourquoi saint Thomas voit dans la rectitude causée par les vertus morales une condition essentielle au bon ordre de la vie totale de l'intelligence. Ce qu'il appelle la vie active devient ainsi comme la porte d'entrée à la vie contemplative.³ Par suite, le dérèglement de la vie morale, même s'il n'empêche pas la maîtrise d'une science particulière, met des obstacles plus ou moins graves à la vie ordonnée de l'intelligence dans son ensemble.⁴ En effet, pour une

1. *IIa IIae*, q.166.

2. *IIa IIae*, q.167, a.1, ad 1.

3. Cf. *De Virt. Cardin.*, q.1, a.1, ad 4 ; *IIa IIae*, q. 180, a.2 ; q. 181, a.1, ad 3 ; q.182 a.3.

4. Cf. *IIa IIae*, q.182, a.4, ad 3 ; q.153, a.5 ; q.15, a.3 ; *De Verit.*, q.25, a.6, ad 3.

volonté qui est enchaînée aux passions sensibles, la seule considération de la vérité spéculative devient vite odieuse parce qu'elle requiert un effort qui ne va pas sans quelque forme d'ascèse corporelle. L'excès d'un tel dérèglement peut conduire à la haine de la vérité spéculative,¹ et dans certains cas extrêmes, à l'obscurcissement de la faculté intellectuelle elle-même.² Mais sous ce premier aspect, le dérèglement ou la rectitude de l'appétit par rapport à la valeur de la connaissance viennent de quelque chose d'extérieur à la connaissance elle-même. Il n'en va pas ainsi dans les deux autres cas présentés au paragraphe précédent. Voyons ces deux autres conditions de plus près.

Ces deux autres conditions ont ceci de commun qu'elles portent sur la rectitude de l'appétit ayant pour objet l'ordre même des différentes connaissances entre elles et par rapport à leur terme supérieur. Mais dans le premier cas — admiration — nous considérons la rectitude ou le dérèglement de l'appétit directement du côté des dispositions affectives du sujet tandis que dans le second cas — imagination — nous les considérons directement du côté des dispositions intellectuelles du sujet et, par voie de conséquence, du côté de ses dispositions affectives. Voyons tout d'abord ce deuxième cas.

Soit en raison de son talent personnel, soit en raison de son éducation, tel ou tel individu a pu acquérir une facilité ou une accoutumance spéciale dans telle ou telle discipline particulière. De là à considérer cette science particulière comme la sagesse suprême et à vouloir imposer à toutes les autres sciences le mode de celle-ci, il n'y a qu'un pas. Car l'appétit est favorablement disposé vis-à-vis de ce qui est devenu comme une seconde nature. Ce pas sera encore plus facilement franchi si le sujet a reçu une mauvaise éducation ou s'il souffre de quelque faiblesse intellectuelle :

Nous acceptons ce que nous entendons selon les dispositions où nous ont mis nos habitudes. En effet, nous croyons juste qu'on nous parle un langage familier, sans quoi les choses ne nous paraissent plus les mêmes. Ce qui n'est pas familier nous paraît moins accessible et comme étranger ; mais ce à quoi nous sommes accoutumés a pour nous valeur de plus connu... Certains ne veulent qu'un langage mathématique ; d'autres n'admettent que des exemples ; d'autres croient nécessaire le témoignage de quelque poète, d'autres requièrent en tout une démonstration rigoureuse. D'autres, par contre, jugent la rigueur excessive, soit par incapacité de saisir un raisonnement, soit par crainte de se perdre dans le détail ; la certitude en effet ne va pas sans quelque minutieuse discussion. Aussi quelques-uns la croient indigne d'un homme libre tout autant dans le raisonnement philosophique que dans le commerce de la vie. C'est pourquoi il faut avoir appris quel mode convient à chaque discipline.³

1. Cf. *Ia IIae*, q.29, a.5.

2. Cf. *Ibid.*, q.94, a.6 ; *De Malo*, q.3, a.9, ad 7.

3. ARISTOTE, *Métaph.*, II, c.3, 995 a 1-14. (Voir une application particulière au L. IV, c.4, 1006 a 5 ; n.607 du *Commentaire* de saint Thomas).

Pour que le désir de connaître aboutisse à son terme le plus élevé il devra donc être rectifié quant à l'ordre et au mode de chaque discipline ; sans quoi il s'arrête en chemin. Cette rectification de l'appétit est une conséquence de la façon dont ces disciplines ont été acquises et sont devenues familières à leur possesseur. Dans cette acquisition l'appétit joue déjà un certain rôle dans la mesure où le choix d'un maître est de beaucoup influencé par les dispositions affectives de celui qui ne possède pas encore la science. Mais c'est plus exactement le caractère de l'enseignement reçu et les dispositions naturelles du disciple qui vont produire ces accoutumances qui ont valeur de dispositions par rapport à l'acquisition de connaissances ultérieures. De cet ensemble suivra une détermination affective d'où dépendra l'acquisition totale de la connaissance. Selon que ces disciplines auront été acquises de façon ordonnée ou de façon déréglée l'appétit lui-même se portera en conséquence dans son désir de science. Les exemples cités par Aristote montrent que le plus grave empêchement à la bonne ordonnance de la vie spéculative vient d'une prépondérance accordée à l'imagination. Ce sont les cas les plus fréquents : le raisonnement propre à la mathématique, l'exemple propre à la rhétorique et l'image poétique. L'imagination est en effet la faculté la plus connaturelle à cet être complexe qu'est l'homme, car elle tient au sensible par sa matière et se rapproche de l'intelligence par son mode de procéder. Aussi est-ce la faculté qui peut constituer le plus grave obstacle à la sagesse, parce que dans le jugement de celle-ci « *imaginatio totaliter est relinquenda* ».¹

Mais le philosophe reste lié à l'imagination dans la mesure où il reste lié à la poésie par l'admiration, comme nous l'avons montré dans le chapitre 2. Cela nous amène à la deuxième condition de rectitude énoncée au début du présent chapitre. Dans l'activité vitale, cet aspect est intimement lié à celui que nous venons tout juste d'examiner. Mais il s'en distingue formellement en ce que la rectitude apportée par l'admiration affecte immédiatement la tendance de l'appétit, et regarde premièrement la fin de toute l'activité intellectuelle.

La rectitude de l'appétit par rapport à la fin de la connaissance intellectuelle requiert en tout premier lieu la soumission de l'appétit à la vérité, objet de l'intelligence. Or la vérité spéculative mesure l'intelligence : elle n'est pas faite par l'homme. C'est justement l'effet propre de l'admiration de soumettre premièrement l'appétit à l'excellence de la vérité, avant même que l'homme ne commence à la rechercher. En effet, comme nous l'avons montré dans la première partie de ce travail (c. 4), le premier mouvement de l'admiration est celui de la crainte. Dans l'ordre de la connaissance, la crainte admira-

1. In *Boethii De Trin.*, lect.2, q.2, a.2.

natus propriae excellentiae ».¹ L'admiration est ainsi le commencement de la sagesse spéculative, tout comme la crainte de Dieu est le commencement de la sagesse surnaturelle.² En provoquant la suspension du jugement et en astreignant la raison à une recherche diligente, l'admiration prévient la présomption, fille de l'orgueil et mère de l'erreur.³ Elle met ainsi au cœur de l'appétit ce premier amour de la sagesse que nous avons trouvé dans l'admiration propre à la poésie.

Dans la mise en œuvre des moyens par lesquels l'homme recherche la perfection de son intelligence, l'admiration continue d'aiguiser sans cesse le désir de l'homme et le maintient en voie ordonnée. C'est là le deuxième aspect de la rectitude apportée par l'admiration, que nous avons touché au chapitre précédent, et qui s'explique par la relation à l'espoir que nous avons trouvée dans le sentiment d'admiration au cours de la première partie de ce travail. Tout au long de ce chemin, l'admiration est tempérée par la vertu de *studiositas*, à laquelle il appartient de rectifier l'appétit quant au mode d'acquisition de la science :

Actus cognoscitivae virtutis imperatur a vi appetitiva, quae est motiva omnium virium, ut supra dictum est. Et ideo circa cognitionem duplex bonum potest attendi. Unum quantum ad ipsum actum cognitionis. Et tale bonum pertinet ad virtutes intellectuales, ut scilicet homo circa singula aestimet verum. Aliud autem bonum est quod pertinet ad actum appetitivae virtutis, ut scilicet homo habeat appetitum rectum applicandi vim cognoscitivam sic vel aliter, et ad hoc vel ad illud. Et hoc pertinet ad virtutem studiositatis.⁴

Nous n'entrerons pas dans l'étude des différents aspects que voit saint Thomas dans le rôle de la *studiositas*. Il nous suffit de voir que l'admiration a besoin d'une vertu spéciale pour être rectifiée dans son exercice. Le passage suivant de Descartes exprime ce fait à sa façon :

Et bien que cette passion (admiration) semble se diminuer par l'usage, à cause que, plus on rencontre de choses rares qu'on admire, plus on s'accoutume à cesser de les admirer, et à penser que toutes celles qui se peuvent se présenter par après sont vulgaires : toutefois, lorsqu'elle est excessive et qu'elle fait qu'on arrête seulement son attention sur la première image des objets qui se sont présentés, sans en acquérir d'autre connaissance, elle laisse après soi une habitude qui dispose l'âme à s'arrêter en même façon sur tous les autres objets qui se présentent, pourvu qu'ils lui paraissent tant soit peu nouveaux. Et c'est ce qui fait durer la maladie de ceux qui sont aveuglément curieux, c'est-à-dire qui recherchent les raretés seulement

1. *IIa IIae*, q.162, a.2.

2. *Ibid.*, q.12, a.7 et 8.

3. *De Malo*, q.3, a.7 ; *Contra Gentes*, I, c.5 ; *In VII Ethic.*, lect.9, n.1440.

4. *IIa IIae*, q.166, a.2, ad 2.

pour les admirer et non point pour les connaître ; car ils deviennent peu à peu si admiratifs, que des choses de nulle importance ne sont pas moins capables de les arrêter, que celles dont la recherche est plus utile.¹

Dans le monde en pleine ébullition scientifique où nous vivons, il est frappant qu'un certain nombre de savants deviennent de moins en moins admiratifs du bien supérieur de l'intelligence tandis que la masse des hommes deviennent de plus en plus curieux des merveilles que la science accomplit et dont ils sont les témoins sans les comprendre. Il y a un dérèglement dans les deux cas.

Guy GODIN.



1. R. DESCARTES, *Les Passions de l'âme* (Paris 1955), p.51.