

le composé terminus *a quo* soit d'autant mieux disposé que le terminus *ad quem* est plus parfait. (34)

Le composé terminus *a quo* doit céder, doit disparaître devant le composé terminus *ad quem*, en étant, non pas annullé, mais réduit à la puissance de la matière. C'est en cela que consiste la corruption. Lorsque les chromosomes du spermatozoïde (envisagés ici comme signes) s'unissent à ceux de l'ovule, et qu'un être nouveau est né, le spermatozoïde et l'ovule sont corrompus — même si les chromosomes du nouvel être sont les mêmes au point de vue expérimental, et qu'on les a suivis à la trace jusqu'en leur nouvel ensemble. (35)

(34) "Oportet namque in materia qualibet esse aptitudinem ad formam. Non enim quodlibet artificialium potest fieri ex qualibet materia, sed ex determinata. Sicut serra non fit ex lana, sed ex ferro." *Comm. in VII Metaph.*, lect. 8, n. 1437. "... non enim materia quocumque modo se habens potest subesse formæ, quia proprium actum in propria materia oportet esse. Cum ergo est materia in dispositione quæ non competit formæ alicui, non potest a principio incorporeo, a quo forma dependet per se, eam consequi immediate; unde oportet quod sit aliquid transmutans materiam; et hoc est aliquod agens corporeum, cuius est agere movendo. Et hoc quidem agit in virtute principii incorporei, et ejus actio determinatur ad hanc formam, secundum quod talis forma est in eo, actu (sicut in agentibus univocis) vel virtute (sicut in agentibus æquivocis)." *De Pot.*, q. 5, a. 1.

(35) Cependant, lorsque cette cellule unique constituant le nouvel être se scinde en deux parties, en deux cellules nouvelles, commençant ainsi le développement de l'embryon, cette bipartition ne touche plus la substance comme dans le cas de bactéries. On n'a plus affaire à deux nouveaux êtres, mais à une croissance par bipartition d'un même être. Alors que des bactéries nées dans

Et lorsque meurt un chien, donnant ainsi naissance à d'autres composés, il est réduit à la puissance de la matière. La forme du chien étant indivisible, elle est, ou elle n'est pas. Ce n'est pas sa forme qui peut être presqu'une forme canine. De cette corruption résulte nécessairement une génération, puisque la matière ne peut être à aucun instant dépourvue d'une forme, étant par définition puissance d'un composé : être corrompu, c'est être réduit à la puissance d'un autre composé. Sinon, la corruption — qui n'est pas une annihilation (36) — serait la génération de matière première qui est par définition ingénérable. (37)

l'étranglement de la cellule-mère mèneront une vie désormais indépendante, les cellules de l'embryon ne sont que des parties. Je ne dis pas que la coordination interdépendante des parties est toujours signe d'individualité ontologique. Ces signes peuvent être plus ou moins manifestes, et souvent insuffisants.

(36) "Via enim quæ est in simpliciter non ens, quam dicit (Aristoteles) esse corruptionem simpliciter, non potest intelligi in id quod est omnino nihil : quia omnis naturalis corruptio fit per resolutionem in aliquam materiam. Similiter etiam non potest intelligi non ens simpliciter, quod sit privatio pura sine forma : quia materia nunquam denudatur ab omni forma, ita quod sit sub sola privatione. Ergo oportet per non ens in quod tendit corruptio simplex, intelligi privationem quæ est adjuncta alicui formæ." *Comm. in I de Gen. et Corr.*, lect. 8, n. 3. — Voir JEAN DE SAINT-THOMAS, *Cursus Philosophicus*, *Philosophia Naturalis*, III. P., q. II, a. 1 : *Quomodo differat corruptio in ratione mutationis a generatione et ab annihilatione*. La corruption est opposée à la génération, alors que l'annihilation est opposée à la création.

(37) "Et ita non sequitur quod id quod corruptitur secedat a *tota rerum natura* : quia quamvis fiat non ens hoc quod est cor-

Puisque d'une part la substance est racine des accidents du composé, et que d'autre part sa forme substantielle ne peut actuer qu'immédiatement la matière première, il faut que le tout du composé précédent soit corrompu et résolu jusqu'à la matière première (quod fiat resolutio usque ad materiam primam). Et cependant, si cette résolution est intégrale, il faut qu'il existe entre les deux composés une relation de dépendance mutuelle, puisque l'engendré provient d'un composé, et que celui-ci ne peut se corrompre sans que celui-là soit engendré. La génération de l'un et la corruption de l'autre sont si intimement liées qu'elles doivent avoir lieu *simultanément*. En effet, la génération et

ruptum, remanet tamen aliquid aliud, quod est generatum. Unde non potest materia remanere quin sit subjecta alicui formæ : et inde est quod uno corrupto aliud generatur, et uno generato aliud corrumpitur : et sic consideratur quidam circulus in generatione et corruptione, ratione cujus habet aptitudinem ad perpetuitatem." *In I de Generatione et Corruptione*, lect. VII, n. 6. Mais alors qu'Aristote croyait que les êtres corruptibles poursuivent la perpetuation de leur espèce comme *fīt*, saint Thomas s'oppose à cette vue. Le fondement philosophique de cette divergence est exposé non à l'endroit cité (quod tamen *fides catholica non supponit*), mais dans les *Q. de Potentia*, IV, a. 5, et dans le *Comm. in I de Cælo*, lect. 29, n. 12 : "Eo vero quæ (a Deo) sic producta sunt ut in sempiternum sint, habent potentiam et virtutem ad semper essendum, et nullo medo ad hoc quod aliquando non sint. Quando enim non erant, talem potentiam non habebant : quando autem jam sunt, non habent potentiam respectu non esse quod prius fuit, sed respectu esse quod nunc est vel erit ; quia potentia non respicit præteritum, sed præsens vel futurum." Cette idée découle d'ailleurs logiquement de l'adage aristotélicien "in perpetuis non differt esse et posse".

23

la corruption sont nécessairement instantanées, puisque la substance engendrée ou corrompue est indivisible. Dès lors, la corruption et la génération tout en étant essentiellement et formellement distinctes, ne peuvent être séparées par un instant auquel le sujet de la transformation ne serait ni le composé A, ni le composé B — autant vaudrait dire qu'il y ait un instant intermédiaire durant lequel n'existe que la potentialité pure de la matière première, ce qui est impossible. La génération et la corruption sont donc simultanément réalisées. Et sous ce rapport encore, la génération de l'un est la corruption de l'autre, suivant le sens dans lequel on regarde. (Idem est in quod terminatur corruptio, et ex quo est generatio.) (38)

Si dans cette perspective la génération et la corruption sont instantanées, il faut cependant trouver dans le composé A et antérieurement à sa corruption, une raison de cette corruption. Autrement, son être même serait par définition une disposition à la corruption. Si tout être composé de matière et de forme est de soi corruptible, la corruption ne peut être sa raison d'être. Et la substance corruptible ne peut pas être *en elle-même* successivement plus ou moins disposée à la corruption,

(38) Voir JEAN DE SAINT-TOMAS, *op. cit.*, Phil. Nat., III P., q. 2, a. 3 : "Ad ultimum respondeatur generationem et corruptionem dari in eodem instanti temporis, sed in diversa prioritate naturæ."

puisque sa forme est invariable. Lorsqu'on dit qu'un composé est disposé à la corruption ou à la génération, cette disposition formellement prise ne peut être que d'ordre accidentel, même si elle entraîne la corruption du tout. L'animal meurt de vieillesse, de maladie, ou d'un accident qui, d'où qu'ils viennent, affectent intrinsèquement le tout. Ces affections accidentielles disposent le tout à la corruption, et implicitement à la génération d'un ou de plusieurs autres composés. Et qu'une disposition d'ordre accidentel puisse avoir la substance comme terme ne doit pas étonner, puisque les accidents sont fonction de la substance, qu'ils en sont les instruments. La préparation active à la génération et à la corruption qui comportent enrichissement ou régression, est d'ordre accidentel, ordre dont le terme est cependant la substance : elle dispose le sujet. (39)

(39) "In actionibus naturalibus formæ substantiales non sunt immediatum actionis principium, sed agunt mediantibus qualitatibus activis et passivis sicut propriis instrumentis, ut dicitur in *II de Anima*, quod calor naturalis est, quo anima agit; et ideo qualitates non solum agunt in virtute propria, sed etiam in virtute formæ substantialis. Unde actio earum non solum terminat ad formam accidentalem, sed etiam ad formam substantialem, et propter hoc generatio est terminus alterationis. Hujusmodi autem virtutem instrumentalem recipiunt eo ipso, quod a principiis essentialibus causantur" *Comm. in IV Sent.*, d. 12, q. 1, a. 2, sol. 2.
— "Corpus agit et ad formam accidentalem, et ad formam substantialem. Qualitas enim activa, ut calor, etsi sit accidens, agit tamen in virtute formæ substantialis sicut ejus instrumentum; et ideo potest agere ad formam substantialem, sicut et calor naturalis, in quantum est instrumentum animæ, agit ad

Si la substance d'un être quelconque est indivisible, les qualités dispositives sont présentes dans un même sujet, selon des mesures différentes (*suscipiunt magis vel minus*). Ces changements accidentels qui affectent le tout, qui ont une répercussion dans les autres accidents et qui touchent la substance, sont appelés *altérations* (40). C'est dans les altérations qu'un composé se dispose, ou dispose un autre, soit à la génération, soit à la corruption, d'après le sens dans lequel on regarde.

L'altération est donc un mouvement progressif dans la perspective de la génération, régressif dans celle de la corruption. Et si la disposition qu'elle

generationem carnis ; ad accidens vero agit propria virtute. Nec est contra rationem accidentis quod excedat suum subjectum in agendo, sed quod excedat in essendo ; nisi forsan quis imaginetur, idem accidens numero defluere ab agente in patiens, sicut Democritus ponebat. fieri actionem per defluxum atomorum." Ia, q. 115, a. 1, ad 5.

(40) "...alteratio primo et per se est in qualitatibus tertiae speciei, mediantibus quibus ex consequenti fit alteratio etiam in aliis ; sicut per aliquam alterationem calidi et frigidi mutatur homo de sanitate in segritudinem aut e converso, et per alterationem mollis et duri perducitur corpus ad aliquam figuram." (Comm. in *I de Gen. et Corr.*, lect. 10, n. 2. — "In eodem instanti quod primo est dispositio necessitans in materia, forma substantialis inducitur. Cum enim generatio sit terminus alterationis, oportet in eodem instanti alterationem terminari ad dispositionem quæ est necessitans, et generationem ad formam substantialem. Sed quia alteratio est motus continuus, ideo principium alterationis et medium quo materia disponitur ad formam substantialem, tempore præcedunt introductionem formæ substantialis." Comm. in *II Sent.*, d. 5, q. 2, a. 1, c. — Aussi, Ia IIæ, q. 52, a. 1, ad 3.

amène est en elle-même d'ordre accidentel, sa fin ultime est d'ordre substantiel. Entraînant fatallement une corruption, sa fin ultime n'en est pas moins toujours une génération. Dans cet ordre, l'altération a un double terme *ad quem* : l'un est la disposition qui nécessitera la génération, et l'autre la forme substantielle de l'engendrée. (41)

L'altération, nous dit saint Thomas, est un mouvement continu. Mais le *tout* de l'altération ne l'est point. Ce tout contenu entre son sujet substantiel propre et la disposition ultime vers laquelle il est tendu, est constitué par des moments discontinus qui sont néanmoins continûment liés entre eux comme les coupures en acte d'un continu. C'est

(41) "In qualibet enim generatione vel mutatione est duos terminos invenire ; scilicet terminum *a quo*, et terminum *ad quem*... quandoque vero sunt duo termini *ad quem*, quorum unus ad alium ordinatur, sicut patet in alteratione elementorum, cuius terminus unus est dispositio quae est necessitans, alias autem ipsa forma substantialis." *Q. de Ver.*, IX, a. 3, c. — "...dispositio proprie dicitur illud quod se habet ut incompletum in motu ad perfectum, quod est terminus motus ; sicut qui addiscit, habet dispositionem scientiae, qua perficitur in termino motus disciplinae. Contingit autem terminum motus esse duplicem : quia vel ejusdem generis ; vel alterius. Verbi gratia, alterationis terminus est qualitas sicut ejusdem generis ; sed forma substantialis sicut alterius generis. Si ergo dispositio comparatur ad id quod est terminus motus ejusdem generis, sic constat quod dispositio potest fieri illud ad quod disponit, sicut calor imperfectus fit calor perfectus ; si autem accipiatur terminus alterius generis, hoc nunquam contingit, sicut calor imperfectus quantumcumque excrescat, nunquam fit forma substantialis ignis." *Comm. in II Sent.*, d. 24, q. 3, a. 6, ad 6. — Voir aussi *Q. de Virtutibus*, a. 1, ad 8 ; *Q. Quodlibetales*, VII, a. 9, c.

entre ces coupures que l'altération est continue. Cependant, ce que saint Thomas appelle *tota alteratio* (42) se fait par bonds, par une série de ruptures de même espèce qui se succèdent dans un même sujet.

La disposition dont nous parlions est d'ordre accidentel, cependant le tout du composé, y compris la substance, doit être dit disposé par rapport au composé à engendrer. Nous disons qu'il y a dans le chien une disposition à engendrer ou à mourir, et qu'il y a dans un végétal une disposition à être assimilé alors qu'il n'y a rien de tel dans la brique.

Et si nous comprenons dans la génération non seulement l'acte instantané dans lequel un nouveau composé est engendré, mais aussi la préparation dispositive par voie d'altération, il faut voir en elle une véritable *factio* dans laquelle l'engendré est modelé (43), une formation répartie dans le

(42) "Nec est mirum si tota generationis transmutatio non est continua, sed sunt multæ generationes intermedie, quia hoc etiam accidit in alteratione et augmento; *non enim est tota alteratio continua* neque totum augmentum, sed solum motus localis est vere continuus, ut patet in octavo Physicorum." *Summa Contra Gent.* II, c. 89. — Voir *Comm. du Ferraraïs*, n. VIII; et JEAN DE SAINT-THOMAS, *op. cit.*, Phil. Nat., III P., q. 3, a. 3.

(43) "...quidquid movetur, jam quantum ad aliquid motum est. Et eadem ratione quicquid fit, jam quantum ad aliquid factum est. licet enim factio in substantia quantum ad introductionem formæ substantialis sit indivisibilis, tamen si accipiatur alteratio

temps. Un être vivant est en voie de construction avant qu'il n'existe.

Lorsqu'un composé A est disposé, et que de ce composé est engendré un composé B, y a-t-il transmission de la disposition, est-elle la même dans les deux ? Prenons l'exemple classique du cadavre qui porte toujours des signes caractérisant l'individu qui vient de mourir. N'avons-nous pas affaire aux mêmes signes ? Ne disons-nous pas que c'est le cadavre de tel individu ? Y aurait-il discontinuité parfaite entre le nez de M. X., et le nez de ce cadavre au point de ne pouvoir même dire que ce nez *fut* le nez de M. X. ?

A un point de vue expérimental, la configuration du nez n'a pas changée, mais au point de vue ontologique il est absurde de dire que ce nez du cadavre fut le nez de M. X., puisqu'il existe entre le composé M. X. et le composé cadavre une opposition substantielle, une discontinuité ontologique parfaite. Or, la substance est racine des accidents du sujet. Donc, si le composé B est absolument autre que le composé A, au point de ne pouvoir même dire que B fut A (ce qui poserait le cas impossible de

præcedens cuius terminus est generatio, divisibilis est, et totum potest dici factio. Quia igitur quod fit quantum ad aliquid factum est potest aliqualem operationem habere quod fit ejus ad quod terminatur factio ; sicut quod calefit potest aliquomodo calefacere, licet non perfecte, sicut id quod jam factum est calidum." *Comm. in IX Metaph.*, lect. 7, nn. 1853-1854.

deux substances *une*), a fortiori, le nez du cadavre ne peut avoir été celui de M. X.

Mais n'exagérons pas cette discontinuité pour oublier la relation profonde qui relie les deux composés même au point de vue ontologique (et qui nous montre d'ailleurs le fondement de ce qu'on observe au point de vue expérimental). Le générateur est vraiment cause efficiente de l'engendré, il le modèle d'avance, et lui donne l'être indépendant. Ce que possède l'engendré, et qui n'est aucunement le générateur, lui vient cependant de lui. Tout est dans cette formule. Et sous ce rapport, les caractéristiques du composé A sont les mêmes ; et cependant, elles sont numériquement différentes puisqu'elles appartiennent désormais à des sujets substantiellement divers (44). Dans

(44) *Dispositio se habet ad perfectionem dupliciter, uno modo sicut via ducens ad perfectionem ; alio modo sicut effectus a perfectione procedens : per calorem enim disponitur materia ad suscipiendam formam ignis ; quæ adveniente calor non cessat, sed remanet, quasi quidam effectus talis formæ... ” IIIa, q. 9, a. 3, ad 2. — “ ...dispositio in via generationis præcedit perfectionem, ad quam disponit in his quæ successive perficiuntur ; ita naturaliter perfectionem sequitur quam aliquis jam consecutus est ; sicut calor, qui *fuit* dispositio ad formam ignis, est effectus profluens a forma ignis jam præexistentis.” *ibid.* q. 7, a. 13, ad 2. — “ Et est simile in rebus naturalibus de dispositione quæ est ad formam, quæ quodammodo præcedit formam substantialem, scilicet secundum rationem causæ materialis. Dispositio enim materialis ex parte materiæ se tenet : sed alio modo, scilicet ex parte causæ formalis, forma substantialis est prior, in quantum perficit et materiam, et accidentia materialia.” *Q. de Ver.*, XXVIII, a. 8, c. — “ ...dispo-*

cette perspective tout à fait fondamentale, il faut dire que ce cadavre est celui de M. X. Tous les êtres portent ainsi des traces les uns des autres. (45)

Tout composé de matière et de forme est essen-

satio subjecti præcedit susceptionem formæ ordine naturæ ; sequitur tamen actionem agentis, per quam etiam ipsum subjectum disponitur." *Ia IIæ, q. 113, a. 8, ad 2.* — "Ridiculum autem est dicere quod ideo corpus non agat quia accidens non transit de subjecto in subjectum. Non enim hoc modo dicitur corpus calidum calefacere quod idem calor qui est in calefaciente corpore transeat ad corpus calefactum ; sed quia, virtute caloris qui est in calefaciente corpore, aliis calor numero fit actu in corpore calefacto, qui prius erat in eo in potentia ; agens enim naturale non est traducens propriam formam in alterum subjectum, sed reducens subjectum quod patitur de potentia in actum. Non igitur auferimus proprias actiones rebus creatis, quamvis omnes effectus rerum creatarum Deo attribuamus, quasi in omnibus operanti." *Contra Gentes, I. III, c. 69.*

(45) L'importance du rôle de la disposition transmise est manifeste dans la doctrine thomiste du péché originel. "... *peccatum originale* dicitur peccatum totius naturæ, sicut peccatum actuale dicitur peccatum personale ; unde quæ est comparatio peccati actualis ad unam personam singularem, eadem est comparatio peccati originalis ad totam naturam humanam traditam a primo parente, in quo fuit peccati initium et per cuius voluntatem in omnibus originale peccatum quasi voluntarium reputatur. Sic ergo originale peccatum est in anima in quantum pertinet ad humanam naturam. Humana autem natura traducitur a parente in filium per traductionem carnis, cui postmodum anima infunditur ; et ex hoc infectionem incurrit quod fit cum carne traducta una natura. Si enim non uniretur ei ad constituendam naturam, sicut Angelus unitur corpori assumpto, infectionem non recipere." *Q. de Pot., q. III, a. 9, ad 3.*

tiellement corruptible. (46) Aucune forme individuelle ne peut combler le désir de la matière. Sous toute forme actuante la matière reste tendue sur d'autres formes qu'elle ne peut revêtir sans perdre celle qui l'actue. Mais ce n'est pas la corruption qui est fin. Tout corruptible est fonction d'autre chose — le non-être ne peut être fin. Les corruptibles sont naturellement sacrifiés à des générations futures. Dès lors il faut dire que toute régression apparente est fonction d'une génération nouvelle. Et par génération nouvelle, nous n'entendons pas une génération renouvelée. Car si les natures ne tendaient qu'à se perpétuer indéfiniment par la pure multiplication, elles poursuivraient un but contradictoire, puisque l'indéfini est irréalisable. (47) Donc, la perpétuation ne peut être fin. Il faut que tout ce processus aboutisse à des êtres à la fois engendrés et corruptibles sous un rapport, créés et immortels sous un autre — l'humanité. (48)

(46) " ...Cum necessitas corruptionis sit necessitas absoluta, utpote proveniens ex ipsa materia, non ex fine, sequitur, quod unumquodque communicet perpetuitate secundum quod potest... " *Comm. in II de Anima*, lect. 7, n. 317.

(47) " ...qui ponit infinitum in causa finali destruit finem et naturam boni. Pertingere enim quod infinitum est, impossible est. Nihil autem movetur ad id quod impossibile est ipsum consequi... " *Q. de Pot.*, V, a. 5, c.

(48) " Oportet ergo finem motus cœli ponere aliquid quod cœlum per motum consequi possit, quod sit aliud a motu, et eo nobilius. Hoc autem dupliciter potest poni... Alio modo potest poni finis motus cœli aliquid extra cœlum, ad quod pervenitur per motum cœli ;

De la corruption d'un être résultent souvent des composés de niveau inférieur. Faut-il en déduire que sous ce rapport les natures tendent à s'anéantir, et que la corruption l'emporte sur la génération ? Cette perspective est artificielle. Elle isole les natures alors qu'elles sont toutes profondément cohérentes, et que s'il est un mal pour une nature spécifique et individuelle de se corrompre, étant donné qu'elle est fonction d'un ensemble, qu'elle est essentiellement au service de la *natura universalis*, sa corruption doit être un bien pour l'ensemble. (49)

quo cessante illud potest remanere ; et hæc est nostra positio. Ponimus enim quod motus cœli est propter implendum numerum electorum. Anima namque rationalis quolibet corpore nobilior est, et ipso cœlo. Unde nullum est inconveniens, si ponatur finis motus cœli multiplicatio rationalium animarum : non autem in infinitum, quia hoc per motum cœli provenire non posset ; et sic moveretur ad aliquid quod consequi non potest ; unde relinquitur quod determinata multitudo animarum rationalium sit finis motus cœli." *ibid.*

(49) "...corruptio seminum et omnis defectus sunt contra naturam particularem hujus rei determinatae per formam, quamvis sit secundum naturam universalem, cuius virtute reducitur materia in actum cuiuslibet formæ ad quam est in potentia, et uno generato necesse est aliud corrumpi." *Q. de Malo.*, V, a. 5, c. — "... nec esset bonum conservationis vitæ in leone, nisi esset malum corruptionis in animalibus ex quibus vivit." *Q. de Pot.*, V, a. 5, ad 4. — Voir surtout JEAN DE SAINT-THOMAS, *op. cit.*, Phil. Nat., III P., Q. II, a. 3. *Utrum corruptio sit naturalis et per se intenta a natura.*

In essentia estutib[us], quanto
 aliq[ue]d est primiti, hanc[us]t[er] 47
 perfecti[us]: in essentia autem
 materiali[us] est imperfecti[us].
 II. In g[ra]m. 4, d. 23, g[ra]m. 7, a 7, m.
 g. 9, 2 m; de Gen. g[ra]m. 7, a 7, m.

9. Dans les choses perfectibles, l'imparfait précède le parfait dans le temps.

Jusqu'où faut-il étendre ce principe ?

Un être dont l'essence est composée de matière et de forme ne peut avoir qu'une existence complexe successivement réalisée. Le caractère inachevé essentiel à toute substance hylémorphe est cause du temps. Cependant, aucun être cosmique ne peut poursuivre son existence propre comme fin, puisqu'il poursuivrait par cela même un irréalisable indéfini.

La substance hylémorphe est perfectible au point de vue essence, puisqu'aucune forme ne peut combler la tendance de la matière vers d'autres formes, tendance qui est de la nature même de toute substance cosmique, même de celle qui ne comporte aucun principe actif de mouvement — l'inorganique. Si une nature était achevée au point de vue essence, elle ne serait plus hylémorphe, et de ce chef même elle ne serait plus nature au sens strict. (50) Essence simple, elle aurait simultanément son existence, sa durée ne serait ni continue ni successive, elle

(50) Lorsque nous parlons de la nature divine, ou de la nature angélique, nous ne prenons pas le terme "nature" au sens propre. Voir JEAN DE SAINT-THOMAS, *op. cit.*, Phil. Nat., I P., Q. IX, a. 2, *In quibus ratio naturæ inveniatur*.

serait au delà du temps, elle serait chose perpétuelle — *in perpetuis non differt esse et posse.* (51)

Donc, la durée successive et continue est avant tout signe d'un enrichissement qualitatif de la nature universelle. A parler absolument c'est cet enrichissement même qui "prend du temps". (52) Toute nature tend à se dépasser, puisque de son essence même elle est ordonnée à des formes toujours supérieures, jusqu'à atteindre un terme essentiellement immobile. L'essence même de l'inorganique est ordonnée à cette dilatation. Ne contient-elle

(51) "Quod autem dicitur, quod *in sempiternis non differt esse et posse*, intelligendum est secundum potentiam passivam, non autem secundum activam. Potentia enim passiva actui non conjuncta, corruptionis principium est, et ideo sempiternitati repugnat: effectus vero activæ potentiae actu non existens, perfectioni causæ agentis præjudicium non affert, maxime in causis voluntariis. Effectus enim non est perfectio potentiae activæ sicut forma potentiae passivæ." *Q. de Pot.*, III, a. 14, ad 5. Aussi **SYLVESTRE LE FERRARAIS**, *Comm. in Summam contra Gentes*, L. II, c. 91, n. IV, 3 et n. VIII; **S. THOMAS**, *Comm. in IX Metaph.*, lect. 9, o.

(52) Le temps, formellement pris, est dépourvu d'efficace, il est plutôt déchet, cause de corruption plutôt que de génération. "... tam generatio quam corruptio fit in tempore. Et ideo quidam attribuebant generationes rerum tempori, ut disciplinam et hujusmodi, dicentes tempus esse sapientissimum, propter hoc quod generatio scientiarum fit in tempore. Sed quidam philosophus, Paro nomine, de secta Pythagoricorum, posuit e converso, quod tempus est penitus indisciplinabile, quia scilicet per longitudinem temporis accidit oblivio. Et in hoc rectius dixit: quia ut prius dictum est (lect. xx, n. 5), tempus per se magis est causa corruptionis quam generationis." *Comm. in IV Physic.*, lect. XXII, n. 2 et 5.

pas dans la puissance de sa matière toutes les formes naturelles possibles ?

Le composé supérieur extrait de la puissance de la matière sera nouveau, non seulement au point de vue existence, mais avant tout au point de vue essence, au point de vue quidditatif, au point de vue intelligibilité. Nous disions déjà que les formes naturelles ne sont contenues dans la puissance de la matière qu'à la manière des coupures possibles dans un continu. (53) Ces formes ne sont pas des quiddités — c'est la matière et la forme qui constituent la quiddité du composé. (54) Et telle essence déterminée est *ipso facto* existante. Si les formes naturelles possibles étaient des quiddités, la matière serait acte au point de vue essence ; si ces formes étaient quidditivement achevées dans la puissance de la matière — ce qui est manifestement contradictoire — elles seraient du coup en acte puisque la matière est puissance réelle, par opposition aux purs possibles. Et encore

(53) Pour éviter ce que l'on appelle *latitatio formarum*.

(54) "...anima sensibilis cum non sit res subsistens, non est quidditas, sicut nec aliae formae materiales, sed est pars quidditatis, et esse suum est in concretione ad materiam ; unde nihil aliud est animam sensibilem produci, quam materiam de potentia in actum transmutari," *Q. de Pot.*, III, a. 11, ad 11. — "...propre loquendo, materia non habet ideam, sed compositum, cum idea sit forma factiva. Potest tamen dici esse aliquam ideam materiae secundum quod materia aliquo modo divinam essentiam imitatur." *ibid.*, a. 1, ad 13.

cette existence serait-elle simple comme celle des esprits purs. Leur durée ne serait ni successive ni continue. De telles formes constitueraient des choses perpétuelles : *in sempiternis non differt esse et posse* — adage dont Bergson semble avoir mieux que nous saisi les conséquences. Les essences naturelles doivent être *faites*, non sans doute à la manière d'une œuvre d'art dont le principe est extrinsèque, puisque nous avons affaire à des natures, à des êtres qui avancent par poussée intérieure.

Le mouvement ascendant des natures constitue néanmoins une tendance vers des essences de plus en plus serrées, achevées, et de plus en plus simples, nécessaires et intelligibles : une tendance vers une existence simple. En effet, l'homme est le terme de cette poursuite, l'homme qui dans sa spiritualité est déjà au dessus du temps, l'homme dont la forme spirituelle simple comporte déjà une existence simple. (55)

Le composé supérieur n'est pas absolument nouveau par rapport au composé dont il fut extrait — il était donné dans la puissance de la matière, ce qui exclut à la fois l'univocité et l'équivocité : deux déterminations extrêmes qui détruisent la notion

(55) "...anima mensuratur tempore secundum esse quo unitur corpori ; quamvis prout consideratur ut substantia quedam spiritualis, mensuretur ævo," *ibid.*, a. 10, ad 8.

même de pure puissance. S'il y avait univocité, la matière ne serait puissance que d'une espèce de composés ; s'il y avait équivocité, les composés des différentes espèces n'auraient rien de naturellement commun entre eux. La matière relie tous les composés dans un même genre naturel. Le composé nouveau contient toujours virtuellement les perfections du précédent qu'il déborde.

La nouveauté se réalise d'ailleurs dans des limites extrêmes bien définies : le composé initial, donné à l'origine du cosmos, et l'homme. Toutes les formes intermédiaires porteront les traces profondes de ces extrêmes, comme le bras d'une statue qui porte les traces du ciseau et de l'ensemble dont il fait partie. La nature avance avec spontanéité, comme le déroulement d'une fugue, qui est d'autant plus libre qu'elle est plus déterminée.

Sans doute, la forme individuelle d'un composé est invariable, une évolution de la substance est impossible. Mais ce n'est pas que la forme qui est nature car une forme, considérée en dehors de sa relation à la matière, n'est plus nature au sens propre. Et cependant, il faut une ascendance dans l'ordre substantiel. Nous savons d'avance que cette ascendance ne pourra se réaliser que dans une succession discontinue de substances de plus en plus riches, par des ruptures essentielles et profondes (usque ad materiam primam).

Mais comment établir entre elles ce lien profond qui nous permet de dire que les substances supérieures sont tirées de substances inférieures ? L'ascendance dynamique des êtres naturels est formellement réalisée dans les altérations dispositives. Si une évolution de la substance ordonnée à une autre est impossible, le tout composé est capable d'un enrichissement qui le dispose à un tout supérieur.

Sans doute, une ascendance se réalise déjà dans la plus élémentaire des fonctions vitales — la nutrition. L'herbe assimile l'air et l'eau, la vache assimile l'herbe, et l'homme la vache. (Les fixistes les plus endurcis poussent la hardiesse jusqu'à admettre que les vaches ne doivent pas se nourrir de vaches pour engendrer des vaches.) Mais ce cycle reste fermé sur lui-même s'il y a toujours eu de l'inorganique, des plantes, et des animaux : le monde n'est ouvert qu'à la multiplication individuelle. Parcille ascendance n'est pas réalisée par la poussée intérieure des natures inférieures ordonnées aux natures supérieures, mais par une attraction d'en haut qu'elles subissent passivement. En d'autres termes, dans cette hypothèse d'un cycle fermé sur lui-même dans le temps, le parfait doit précéder l'imparfait non seulement dans l'ordre de nature (nécessité incontestable), mais aussi dans l'ordre de temps — ils doivent au moins coexister. L'idée de progrès est ainsi ramenée à un grossisse-

termes insisés :

éduction (mieux faire,
incompossibilité (p. 117)

Rép. à la question posée
sur l'énergie du corps
humain, à la p. 121-

ment purement quantitatif. Mais voilà un genre d'évolution qui n'est au fond qu'une dispersion, une régression.

Il est entendu qu'un composé individuel ne peut produire de lui-même des altérations qui se termineraient à un composé d'un ordre supérieur. Les capacités accidentelles sont mesurées par leur substance déterminée et invariable. Et cependant, la nature exige une ascendance par voie d'altération. Comment celle-ci peut-elle être réalisée, sans qu'il existe déjà une substance naturelle supérieure ?

Nous nous butons encore à cette conception d'un univers spatio-temporel fermé sur lui-même, et n'ayant *en tant que cosmos* aucune cause extra-cosmique. Déjà le monde inorganique nous obligeait de faire appel à une pression spirituelle qui l'ébranle sans qu'il ait en lui-même un principe actif de mouvement : non pas une cause univoque, au niveau de l'effet, mais au moins une cause équivoque, (56) une substance supérieure qui contient virtuellement les perfections de tout ce

(56) "...formae substantiales differunt secundum perfectius et imperfectius. Quod autem est perfectius, potest quidquid potest imperfectius, et adhuc amplius." *Comm. in I de Gen. et Corr.*, lect. 10, n. 8. "Similitudo effectus in causa quidem uniroca invenitur uniformiter : in causa autem équivoca invenitur excellentius." Ia, q. 6, a. 2, c. — *Ibid.*, q. 4, a. 2, ad 3 ; q. 104, a. 1 ; q. 115, a. 3 ; q. 110, a. 2.

qui est inférieur à elle, qui est plus puissante et plus efficace que toutes les causes sous-ordonnées.

“ Jamais l'être qui agit conformément à son “ espèce propre ne cherche à réaliser une forme “ supérieure à la sienne ; car tout agent tend à “ produire un être qui lui ressemble. Or, selon “ qu'il agit au moyen du mouvement qui lui est “ propre, le corps céleste tend à réaliser la forme “ dernière, c'est-à-dire l'intelligence humaine, qui “ est de toutes les formes la plus noble, ainsi que “ nous l'avons prouvé. Donc le corps céleste n'agit “ pas conformément à son espèce propre et en qua- “ lité d'agent principal pour produire la géné- “ ration des êtres, mais son action est déterminée “ par l'espèce d'un agent intellectuel supérieur, qui “ est l'agent principal et dont le corps céleste n'est “ que l'instrument. Or, l'action du ciel par laquelle “ il produit la génération des êtres consiste dans le “ mouvement qu'il reçoit. Donc le moteur du corps “ céleste est une substance intellectuelle.” (57)

(57) *Nihil enim secundum propriam speciem agens, intendit formam altiorem sua forma ; intendit enim omne agens sibi simile. Corpus autem cœleste, secundum quod agit per motum suum, intendit ultimam formam, quæ est intellectus humanus ; qui quidem est altior omni forma, ut ex præmissis (c. 22) patet. Corpus igitur cœli non agit ad generationem secundum propriam speciem, sicut agens principale, sed secundum speciem aliquuj superioris agentis intellectualis, ad quod se habet corpus cœleste sicut instrumentum ad agens principale. Agit autem cœlum ad generationem, secundum quod movetur. Movetur igitur corpus cœleste ab aliqua intellectuali substantia.*” *Summa Contra Gentes*, L. III, c. 23.

Cette même pression *naturellement* exercée sur le cosmos — puisque les natures mêmes l'exigent et qu'une nature n'est pas que forme — suffit à extraire de la puissance du composé donné à l'origine toutes les formes nécessaires à réaliser le but. Et puisque cette pression est naturelle, il faut qu'elle agisse sur les natures selon les lois inscrites en elles. Dans ce mouvement ascendant, par lequel des êtres plus parfaits sont tirés de composés imparsfaits (58), le composé donné et intracosmique n'est qu'un instrument, l'agent spirituel étant cause principale. La pression spirituelle n'extraira pas une nature quelconque de n'importe quel composé. L'instrument, tout en produisant sous l'influx de la cause principale un effet supérieur à lui, comporte cependant des limites essentielles. Plus les substances engendrées sont parfaites, plus elles seront à leur tour instruments parfaits. (59)

(58) "...eum generatio unius sit corruptio alterius, quod ex corruptione ignobiliorum generentur nobiliora, non repugnat primae rerum institutioni." *Ia*, q. 72, a. u., ad 5.

(59) Saint Thomas, avec les anciens, croyait reconnaître dans les corps célestes l'instrument dont se sert la substance spirituelle agissant sur le cosmos. "...corpora celestia etiamsi non sint animata, moventur a substantia vivente separata, ejus virtute agunt, sicut instrumentum virtute principalis agentis; et ex hoc causant in inferioribus vitam". *Q. de Pot.*, VI, a. 6, ad 10. "...corpus celeste, in quantum movetur a substantia spirituali, est instrumentum ejus; et ita movetur in virtute substantiae spiritualis ad causandam vitam in istis inferioribus, sicut serpens agit in virtute artis ad causandum arcum." *Q. de Spiritualibus Creaturis*, a. 6, ad 12. "...supposito secundum fidem nostram

Cette éduction de formes ne pourra se faire avec régularité et économie, quelle que soit la perfection de l'agent principal, étant donné que la poussée se fait selon les natures. Or une nature n'est jamais entièrement déterminée au point d'exclure le hasard et les déviations, qui sont, paradoxalement, des conséquences naturelles de

quod ccelum sit corpus inanimatum, nihilominus tamen ponimus quod motus ejus sit ab aliqua substantia spirituali sicut motore : et cum motus sit actus motoris et mobilis, oportet quod in motu non tantum relinquatur virtus corporalis ex parte mobilis, sed etiam virtus quedam spiritualis ex parte motoris : et quia motor est vivens nobilissima vita, ideo non est inconveniens, si motus celestis, inquantum est in eo intentio et virtus motoris, per modum quo virtus agentis principalis est in instrumento, est causa vitae materialis, qualis est per animam sensibilem et vegetabilem." *Comm. in II Sent.*, d. 18, q. 2, a. 3, ad 3. — Ia, q. 70, a. 3, etc. etc. Et si saint Thomas faisait exception pour les animaux supérieurs dont les premiers devaient être directement formés par une intervention spéciale de Dieu, quoique naturelle (comme dans le cas de la création de la forme substantielle humaine), c'est encore pour des raisons purement expérimentales qu'il s'écartait ainsi de la tradition des Pères. "...videmus enim sensibiliter quod aliquis debilis effectus producitur ab agente remoto ; sed fortis effectus requirit agens propinquum,..." *Q. de Malo*, XVI, a. 9, c. (Voir l'ouvrage important d'ERNEST MESSENGER, *Evolution and Theology*, New York, Macmillan, 1932.) "...quanto aliquid est imperfectius tanto ad ejus constitutionem pauciora requiruntur. Unde cum animalia ex putrefactione generata, sint imperfectiora animalibus quae ex semine generantur, in animalibus ex putrefactione generatis sufficit sola virtus celestis corporis quae etiam in semine operatur, licet non sufficiat sine virtute animae ad producendum animalia ex semine generata : virtus enim celestis corporis in inferioribus corporibus relinquitur in quantum ab eo transmutantur, sicut a primo alterante. Et propter hoc dicit Philosophus, in libro de Animalibus, quod omnia corpora inferiora sunt plena virtutibus

la nature. (60) L'ascendance ne pourra décrire une trajectoire unique. Elle comportera des ramifications déviées, et des échecs.

Quelles ont été les voies suivies dans l'exécution

animæ. Cælum autem licet non sit simile in specie cum hujusmodi animalibus ex putrefectione generatis, est tamen similitudo quantum ad hoc quod effectus in causa activa virtualiter præexistit.... corpus cæleste etsi non sit vivum, agit tamen in virtute substantiæ viventis a qua movetur, sive sit Angelus, sive sit Deus.... virtus substantiæ spiritualis moventis relinquitur in corpore cælesti et motu ejus, non sicut forma habens esse completum in natura, sed per modum intentionis, sicut virtus artis est in instrumento artificis." *Q. de Pot.*, III, a. 12, ad 12-14. — Et si nous sommes aujourd'hui incapables d'identifier cet instrument, nous ne sommes pas moins obligés d'en affirmer l'existence.

(60) On confond souvent *casus* et *fortuna* dans les débats sur l'indéterminisme. "Ostendit (Philosophus) in quibus maxime casus differat a fortuna. Et dicit quod maxime differt in illis quæ fiunt a natura; quia ibi habet locum casus, sed non fortuna. Cum enim aliquid fit extra naturam in operationibus naturæ, puta cum nascitur sextus digitus, tunc non dicimus quod fiat a fortuna, sed magis ab eo quod est per se frustra, idest a casu. Et sic possumus accipere aliam differentiam inter casum et fortunam, quod eorum quæ sunt a casu, causa est intrinseca, sicut eorum quæ sunt a natura; eorum vero quæ sunt a fortuna, causa est extrinseca, sicut eorum quæ sunt a proposito." *Comm. in II Physicorum*, lect. 10, n. 10. "...omne quod est a fortuna est a casu, sed non convertitur." (*ibid.*, n. 2.) "Casus non solum est in hominibus, qui voluntarie agunt, sed etiam in aliis animalibus, et etiam in rebus inanimatis." (n. 7) "...id quod est ut in pluribus est causa entis per accidens." *Comm. in VI Metaph.*, lect. 2, 1187. Et ces déviations ont nécessairement lieu. "Si enim non fieret aliquando id quod est in paucioribus, tunc id quod est in pluribus numquam deficeret, sed esset semper et ex necessitate, et ita omnia essent sempiterna et necessaria, quod est falsum." *Ibid.*, n. 1186.

de cette œuvre ? Quelles furent les étapes ? Quelles espèces ont surgies dans cet acheminement de la nature entière vers l'homme ? Sans doute, on ne peut les déduire de façon philosophique, puisque les voies de la nature manquent de rigueur. C'est à la science expérimentale de trouver des traces, de reconstituer les voies qui ont été suivies de fait, et d'en déduire celles qui doivent avoir été suivies pour atteindre au but actuellement réalisé. Si nous ne savons prévoir à partir du composé initial toutes les espèces qui devront en sortir avant d'atteindre le terme, l'indétermination inhérente à la nature ne peut nous empêcher de prédire avec certitude que l'évolution *doit* aboutir à l'homme. Car s'il n'y a que probabilité dans les voies intermédiaires, le terme est certain et défini : il est la raison d'être de tout ce qui se fait — c'est-à-dire que si l'évolution, malgré les déviations et les efforts perdus en cours de route, n'aboutissait pas nécessairement à l'homme, la matière première, la nature, tout le travail qui se fait, seraient d'avance contradictoires, impossibles. C'est la nature qui tend vers l'homme, et non le hasard. (61)

(61) L'imprévisibilité est essentielle au hasard, comme à tout contingent en tant que tel. Il est évident qu'on peut prévoir un phénomène de hasard si l'on part d'une connaissance de la direction qu'ont déjà prise les lignes causales avant leur intersection qui constitue le phénomène de hasard. Mais ça n'est pas une connaissance de la *cause* du hasard, qui est en tant que telle, parfaitement indéterminée. De là l'impossibilité, même pour un esprit pur créé, de connaître les futurs contingents.

Il ne faut d'ailleurs pas chercher l'intention de la nature exclusivement dans les limites du chemin tortueux qui mène vers l'homme, et considérer tous les embranchements qui s'écartent de ce chemin (et qui parfois le rejoignent plus loin) comme de purs échecs. Si l'idée fondamentale de la nature était une idée parcimonieuse et déterministe, il en serait certainement ainsi. Mais elle est essentiellement libérale et magnifique, elle a horreur du calcul. — Nous reviendrons là-dessus.

Si nous reintégrons dans le cosmos l'activité spirituelle qui le travaille en son mouvement ascendant, nous ne suivons pas les anciens qui voyaient surgir partout des générations spontanées (terme impropre). C'est à la science expérimentale de déjà trouver où et dans quelles conditions surgit la vie. Ajoutons toutefois, que le passage de l'inorganique à l'organique ne sera probablement jamais définissable au point de vue scientifique, les deux sont aussi irréductibles que la physique et la biologie.

Est-il besoin de dire que cette conception ne porte pas atteinte à l'adage "omne vivens ex vivo", principe nécessaire en philosophie ? Ce que nous rejetons ici, c'est que le vivant terminus *a quo* doive être une cause univoque. La cause principale de la vie cosmique et de son élan ascendant n'est ni de la même espèce, ni du même genre naturel, c'est néanmoins un être vivant.

10. L'âme, fin du corps.

Quelle est la fin prochaine de ce mouvement ascendant ? Qu'est-il destiné à réaliser, à extraire de la puissance de la matière ? — La forme spirituelle humaine à laquelle tout corps est ordonné, soit médiatement, soit immédiatement, exige de soi le corps qui répond à un besoin inhérent à l'imperfection de cet esprit. Si l'esprit est de son essence tendu sur un corps, c'est qu'il ne peut exercer les activités qui lui sont essentielles en tant qu'esprit sans le corps — que son intelligence et sa volonté ne peuvent être d'elles-mêmes actuées, qu'elles n'ont pas naturellement leur acte, qu'elles doivent être ébranlées du dehors. Tel esprit est *naturellement* ordonné à un corps : il est naturellement forme d'une matière avec laquelle il constitue une substance une. L'intelligence humaine, la plus infime des intelligences créées, considérée en elle-même et à son origine, est vide de tout contenu — table rase ; elle est pour ainsi dire totalement versée hors d'elle-même, elle n'a point de connaissance innée comme les esprits purs ; c'est la faiblesse naturelle de notre esprit qui est la raison de notre corps. Vide de tout objet, voire vide d'elle-même puisqu'elle ne peut se connaître sans connaître un objet distinct d'elle, il lui faudra chercher à tâtons son objet au dehors ; ce qui suppose à la fois extériorité homogène (c'est-à-dire corporéité) et expérience passive dans le sujet connaissant (puisque l'intelligence est impasible, c'est-à-dire qu'aucune chose inférieure ne

peut agir sur elle). En d'autres termes, il lui faudra matière et sensation, non pas dans l'exercice de ses activités propres, mais comme conditions extrinsèques et indispensables de pensée. L'intelligence humaine ne peut faire face aux choses qui sont lumière, qui sont intelligibles en acte ; les choses spirituelles sont d'autant plus cachées à son regard qu'elles sont plus pures et présentes. L'Etre qui est le plus près d'elle, voire infiniment plus près qu'elle ne l'est d'elle-même, et qui est la Lumière *par soi*, est aussi le plus caché à cause de la faiblesse de notre vue. Aristote comparait notre esprit à une chauve-souris. Pour le jour de l'intelligence discursive il faut la nuit de l' "au-dehors" et de l'animalité ; les ténèbres de la corporéité sont nées d'un besoin de lumière. Comme l'astronome elle doit attendre l'obscurité pour voir les étoiles, bien qu'elles ne soient pas moins là quand il fait jour. C'est dans la nuit que nous pensons le ciel. (62)

(62) "...unio animæ et corporis non est propter corpus, sed propter animam ; non enim forma est propter materialm, sed e converso. Natura autem et virtus animæ deprehenditur ex ejus operatione, que etiam quodam modo est finis ejus. Invenitur autem corpus nostrum necessarium ad aliquam operationem animæ, que mediante corpore exercetur, sicut patet in operibus animæ sensitivæ et nutritivæ. Unde necesse est tales animas unitas esse corporibus propter suas operationes. Est autem aliqua operatio animæ qua non exercetur corpore mediante, sed tamen ex corpore aliquod adminiculum tali operationi exhibetur ; sicut per corpus exhibentur animæ humanæ phantasmata, quibus indiget ad intelligendum. Unde etiam talem animam necesse est corpori uniri propter suam operationem, licet contingat ipsam separari." Ia, q. 70, a. 3, c. Voir aussi q. 89, a. 1., c. ; q. 55, a. 2, c.

A parler absolument, la matière première répond, dans son essence même, à un besoin d'esprit ; le corps est impliqué dans l'idée de l'âme, il est dans l'âme plutôt que l'âme en lui. (63)

Le corps est comme un instrument qui permet à l'esprit d'exercer ses activités propres. (64) Mais l'âme humaine ne peut être forme d'une matière disposée de manière quelconque. Elle presuppose du côté de la matière une disposition donnée qui

(63) "...corpus non unit eam et continet, immo magis anima continet corpus. Videmus enim quod egrediente anima a corpore, corpus deficit et marcescit. Si autem aliquid aliud continet eam, tunc illud erit maxime anima, quia animæ est continere et regere." *Comm. in I de Anima*, lect. 14, n. 206. "...magis anima continet corpus, et facit ipsum esse unum, quam e converso." *Ia*, q. 76, a. 3, c.

(64) "Ostendit (Philosophus) quod anima est causa, ut finis. Et quod sit causa, ut finis, viventium corporum, sic ostendit. Sicut enim intellectus operatur propter finem, ita et natura, ut probatur in secundo Physicorum (lect. XIII-XIV). Sed intellectus in his quæ sunt per artem, materiam ordinat et disponit propter formam: ergo et natura. Cum igitur anima sit forma viventis corporis, sequitur quod sit finis ejus. Et ulterius non solum anima est finis viventium corporum, sed etiam omnium naturalium corporum in ipsis inferioribus: quod sic probat. Videmus enim quod omnia naturalia corpora sunt quasi instrumenta animæ, non solum in animalibus, sed etiam in plantis. Videmus enim quod homines utuntur ad sui utilitatem animalibus, et rebus inanimatis: animalia vero plantis et rebus inanimatis; plantæ autem rebus inanimatis, inquantum scilicet alimentum et juvamentum ab eis accipiunt. Secundum autem, quod agitur unumquodque in rerum natura, ita natum est agi. Unde videtur quod omnia corpora inanimata, sint instrumenta animatorum, et sint propter ipsa. Et etiam animata minus perfecta, sint propter animata magis perfecta." *Comm. in II de Anima*, lect. 7, nn. 321-2.

n'informe pas une matière disposée à la vie végétative seulement, il faut que la matière soit disposée à la vie de connaissance, voire, à être sujet d'une forme intellectuelle. Si la matière était d'elle-même immédiatement disposée, toutes les formes humaines possibles seraient du coup réalisées, puisque la disposition ultime est *necessitante*. (66) Cela est d'ailleurs contradictoire, et du côté de la matière pure puissance, et du côté de "toutes les formes humaines possibles" qui sont incompossibles.

Il faut bien admettre que l'évolution suit les lignes générales esquissées par saint Thomas dans sa doctrine sur l'évolution de l'embryon humain —

(66) "...quod aliqua forma non subito imprimatur subjecto, contingit ex hoc quod subjectum non est dispositum, et agens indiget tempore ad hoc quod subjectum disponat. Et ideo videmus quod statim cum materia est disposita per alterationem precedentem, forma substantialis acquiritur materia... Quod enim agens naturale non subito possit disponere materiam, contingit ex hoc quod est aliqua proportio ejus quod in materia resistit, ad virtutem agentis." *Ia IIe*, q. 103, a. 7, c. — Voir aussi JEAN DE SAINT-THOMAS, *op. cit.*, *Phil. Nat.*, III P., q. 1, a. 7 : *Quomodo ultima dispositio causetur, vel causet generationem substantialis*. — Évidemment, il ne s'agit ici que d'une nécessité conditionnelle (ex suppositione). Voir *Summa Contra Gentiles*, L. I, c. 83 et sv. — On pourrait objecter que dans l'adultère l'homme nécessite la création d'une âme, et que Dieu répond ainsi à une volonté perverse. A cela saint Thomas répond que le mal n'est pas dans la nature, mais dans la volonté de ceux qui le commettent. "Deum vero adulteris cooperari in actione naturæ, nihil est inconveniens. Non enim natura adulterorum mala est, sed voluntas; actio autem quæ est ex virtute seminis ipsorum est naturalis, non voluntaria; unde non est inconveniens si Deus illi operationi cooperatur, ultimam perfectionem inducendo." *S. Contra Gentiles*, L. II, c. 89.

nécessite l'information. Sans doute, cette disposition donnée d'avance n'est pas celle d'un corps humain, puisque le corps n'est humain que par la forme spirituelle qui l'actue (65), mais elle est cependant disposition immédiate *au* corps humain. C'est à cette disposition immédiate que travaille la nature entière sous la pression spirituelle exercée sur elle selon les lois de la nature.

"L'âme" ne peut être forme que d'une matière particulièrement disposée. Cette disposition est réalisée de façon inchoative à mesure qu'on s'élève dans l'échelle des plantes et des animaux. L'âme

(65) "...ex quo materia intelligitur constituta in esse quodam substantiali, intelligi potest ut susceptiva accidentium quibus disponitur ad ulteriorem perfectionem, secundum quam materia fit propria ad ulteriorem perfectionem suscipiendam. Hujusmodi autem dispositiones praetelliguntur forme ut inductæ ab agente in materia, licet sint quædam accidentia improoria formæ, que non nisi ex ipsa forma causentur in materia, unde non praetelliguntur in materia formæ quasi dispositiones, sed magis forma praetelligitur eis, sicut causa effectibus. Sic igitur cum anima sit forma substantialis, quia constituit hominem in determinata specie substantiali, non est aliqua alia forma substantialis media inter animam, et materiam primam; sed homo ab ipsa anima rationali perficitur secundum diversos gradus perfectionum, ut sit scilicet corpus, et animatum corpus, et animal rationale. Sed oportet quod materia secundum quod intelligitur ut recipiens ab ipsa anima rationali perfectiones inferioris gradus, puta quod sit corpus, et animatum corpus, et animal, intelligatur simul cum dispositionibus convenientibus, quod sit materia propria ad animam rationalem, secundum quod dat ultimam perfectionem. Sic igitur anima secundum quod est forma dans esse, non habet aliquid aliud medium inter se et materiam primam." *Q. de Anima*, a. 9, c.

doctrine dont nous avons abandonné cette application particulière, mais qui vaut incontestablement pour l'évolution cosmique tout entière.

“ Nous ne voyons aucune difficulté à ce que certaines formes intermédiaires soient produites pour disparaître aussitôt après, parce que, n'appartenant à aucune espèce complète, elles sont de simples transitions qui conduisent à l'espèce déterminée ; par conséquent, elles ne reçoivent pas l'existence pour la conserver, mais uniquement afin que par elles l'être, qui est la fin dernière de la génération, se trouve réalisé. On ne doit pas être étonné en voyant que la même transformation ne se continue pas durant tout le temps de la génération, mais qu'il y a un certain nombre de générations intermédiaires ; car c'est ce qui a lieu également pour l'altération et l'accroissement, et Aristote nous démontre que le seul mouvement qui soit réellement continu est le mouvement local. Donc le nombre des formes intermédiaires qui préparent graduellement la forme dernière, et par conséquent, le nombre des générations moyennes, est en proportion de la noblesse de cette forme et de la distance qui la sépare de la forme élémentaire. C'est pourquoi, lorsque la génération a pour terme l'animal et l'homme, dont la forme est la plus parfaite, il y a beaucoup de formes ou générations intermédiaires et, conséquemment, de corruptions, puisque la forme actuelle n'est pro-

duite que par la destruction de la précédente. Donc l'âme végétative, qui donne d'abord à l'embryon la vie de la plante, est détruite après quelque temps et fait place à une âme plus parfaite, qui est tout à la fois nutritive et sensitive. L'embryon vit alors de la vie animale, et lorsque cette seconde est détruite à son tour, elle est remplacée par une âme raisonnable qui vient du dehors, bien que les deux autres aient existé en vertu du principe actif inhérent au sperme.” (67)

Ne disons pas que dans le cas de l'homme il existe un homme antérieur cause génératrice suffi-

(67) *Ibid.*; loc. cit. “Nec est inconveniens si aliquid intermediorum generatur, et statim postmodum interrumptur, quia intermedia non habent speciem completam, sed sunt ut via ad speciem; et ideo non generantur ut permaneant, sed ut per ea ultimum generatum perveniantur. Nec est narium si tota generationis transmutatio non est continua, sed sunt multe generationes intermediae, quia hoc etiam accidit in alteratione et augmento; non enim est tota alteratio continua neque totum augmentum, sed solum motus localis est vere continuus, ut patet in octavo Physicorum (c. 7, 8 et 9). Quanto igitur aliqua forma est nobilior et magis distans a forma elementi, tanto opportet esse plures formas intermedias quibus gradatim ad formam ultimam veniatur, et per consequens plures generationes medias: et ideo in generatione animalis et hominis, in quibus est forma perfectissima, sunt plurime formæ et generationes intermediae, et per consequens corruptiones, quia generatio unius est corruptio alterius. Anima igitur vegetabilis, quæ primo inest quin embryo vivit vita plantæ, corruptur, et succedit anima perfectior quæ est nutritiva et sensitiva simul, et tunc embryo vivit vita animalis; hac autem corrupta, succedit anima rationalis ab extrinseco immissa, licet precedentibus fuerint virtute semenis.”

sante à disposer la matière. Cette cause est univoque, mais une cause équivoque, ne peut-elle réaliser le même effet ? Et n'est-il pas naturel de l'invoquer pour la disposition *au corps* du premier homme ?

Je dis "le premier homme". En effet, on pourrait objecter que, si cette pression spirituelle est suffisante pour éléver les natures jusqu'à la disposition *au corps* humain, et si cette causalité équivoque est même plus parfaite que celle des causes univoques, celles-ci n'ont aucune raison d'exister. Pourquoi des êtres humains ne surgissent-ils pas partout sans générateurs humains ?

Parce que ce raisonnement est celui d'un esprit en délire. Nous n'avons recours à la causalité équivoque que lorsqu'une cause univoque est insuffisante à expliquer un effet. Dès lors, du moment qu'il existe une cause univoque suffisante, la causalité équivoque devient, sous ce rapport précis, et en vertu d'une économie ontologique, superflue. En d'autres termes, *si l'humanité entière peut avoir son origine dans un premier individu unique, l'hypothèse contraire est absolument gratuite*. La constitution de cette cause univoque est précisément la fin de cette impulsion. De même que Dieu manifeste sa puissance en créant des effets qui sont causes à leur tour, qui se répandent au dehors, imitant ainsi sur un autre plan la bonté diffuse et créatrice, de même cette causalité équivoque atteint son

maximum lorsqu'elle réussit à produire un effet désormais cause indépendante.

On le voit, le créationnisme est une rénovation déguisée de l'ancienne doctrine de "ceux qui privent les êtres de la nature de leurs propres actions", doctrine si vigoureusement combattue par saint Thomas, et qui supprime le gouvernement divin par causes secondes. (68) Dieu sait mieux faire les œuvres de la nature que la nature elle-même. Déjà l'activité des esprits purs est infinitement plus efficace que celle des êtres naturels. Faut-il en déduire qu'il est plus digne de ces causes de soustraire à leurs effets toute activité propre ?

Si par corps humain nous entendons un sujet disposé *ultima dispositione*, nous devons bien admettre avec saint Augustin et saint Thomas que ce corps fut dans la puissance de la matière dès l'origine *secundum rationes causales*. (69) Et par

(86) *Op. cit.*, L. III, c. 69.

(69) "Anima autem rationalis cum sit pars humanæ naturæ, non habet naturalem perfectionem nisi secundum quod est corpori unita. Unde naturaliter habet esse in corpore, et esse extra corpus est ei præter naturam; ideo non fuisset conveniens animam sine corpore creari. Sustinendo ergo opinionem Augustini de operibus sex dierum, dici potest, quod *sicut in illis sex diebus corpus primi hominis non fuit formatum et productum in actu, sed in potentia tantum secundum rationes causales*; ita et anima ejus non fuit producta tunc in actu et in se ipsa, sed in suo simili secundum genus; et sic præcessit in illis sex diebus non in actu et in se ipsa, sed secundum quamdam similitudinem generis, prout convenit cum Angelis in

ces *raisons causales* nous entendons le composé initial (matière et forme) du cosmos, sa fin ultime (l'homme), la cause efficiente (l'agent spirituel et le composé). (70)

intellectuali natura. Postea autem opere quo Deus creaturam primo conditam administrat, fuit simul anima in actu cum corpore formato producta." *Q. de Pol.*, IV, a. 2, ad 20. — "Ante ergo quam actu orientur (opera sex dierum) super terram facta sunt causaliter in terra. Confirmatur etiam hoc ratione; quia in illis primis diebus condidit Deus creaturam causaliter vel originaliter vel actualiter opere a quo postmodum requievit, qui tamen postmodum secundum administrationem rerum conditarum per opus propagationis usque modo operatur. Producere autem plantas in actu ex terra, ad opus propagationis pertinet: quia ad earum productionem sufficit virtus celestis tamquam pater, et virtus terre loco matris; ideo non fuerunt plantæ tertia die productæ in actu, sed causaliter tantum; post sex vero dies fuerunt in actu secundum proprias species et in propria natura per opus administrationis productæ; et ita antequam causaliter plantæ essent productæ, nihil fuit productum, sed simul cum cælo et terra productæ sunt; similiter pisces, aves et animalia in illis sex diebus causaliter, et non actualiter producta sunt." *ibid.*, ad. 28.

(70) Il est entendu qu'il ne peut y avoir dans la matière pure puissance considérée en elle-même, des raisons séminales au sens augustinien. Il faut braquer sur elle les trois causes déterminantes (finale, exemplaire et efficiente) avant de pouvoir parler de "raisons". A parler absolument, ces raisons sont plutôt dans l'intelligence de l'agent spirituel qui conçoit des préfigurations plus ou moins déterminées des formes intermédiaires lesquelles, en cette intelligence, jaillissent d'une synthèse du composé initial donné à l'origine avec la fin ultime du cosmos, qu'elles vont relier. Ces préfigurations sont les idées cosmiques "... etiam formæ corporales a substantiis spirituslibus deriventur, non tanquam influentibus formas, sed tanquam moventibus ad formas. Ulterius autem reducuntur in Deum, sicut in primam causam etiam species angelici intellectus, quæ sunt quædam seminales rationes corporalium formarum."

Mais il est entendu que si l'on prend le corps humain au sens strict, comme ce qui est formellement constitué par la forme spirituelle, immédiatement créée par Dieu qui répond à l'ultime disposition nécessitante, *il est absolument impossible que ce corps fut produit par évolution* : puisque Dieu seul peut créer l'âme humaine, Lui seul peut faire le corps humain. Mais si par "faire un corps humain" nous entendons tout le travail préparatoire et dispositif, précédant dans le temps sa constitution formelle, il faut bien dire que l'évolution le façonna, et que c'est dans cette formation même que consiste l'évolution.

J. 1/16

" Lors même que la formation du corps de l'homme précédrait la création de son âme, ou réciproquement, il ne s'ensuit pas que le même homme est antérieur à lui-même ; car l'homme ne consiste pas uniquement dans son corps ou seulement dans son âme. Il est vrai qu'une de ses parties a la priorité sur l'autre ; mais il n'y a en cela aucune difficulté ; car, à raison du temps, la matière est avant la forme. Nous considérons

Ia, q. 65, a. 4. — On le voit, le Thomiste ne renverse pas de fond en comble l'idée centrale du Platonisme. "Ad secundum dicendum quod formæ participatae in materia reducuntur non ad formas per se subsistentes rationis ejusdem, ut Platonici posuerunt, sed ad formas intelligibiles vel intellectus angelici, a quibus per motum procedunt; vel ulterius ad rationes intellectus divini, a quibus etiam formarum semina sunt rebus creatis indita, ut per motum in actum reduci possint." Voir aussi, *Summa Contra Gentiles*, L. III. c. 24.

“ ici la matière en tant qu'elle est en puissance pour la forme, et non comme actuellement perfectionnée. Donc, au point de vue du temps, “ le corps humain précède l'âme quand il est en puissance pour elle, c'est-à-dire tant qu'il ne la possède pas encore ; mais alors il n'a pas actuellement la nature humaine, qui ne lui convient qu'en puissance. Lorsqu'il est devenu actuellement quelque chose d'humain, et cela a lieu à l'instant où il reçoit en quelque sorte sa perfection de l'âme humaine, il n'est ni antérieur ni postérieur à l'âme, mais tous deux existent simultanément.

“ De ce que le principe actif du sperme produit seulement le corps et non pas l'âme, il ne s'ensuit pas que l'opération de Dieu et celle de la nature restent incomplètes, comme on veut l'établir par le septième argument ; car c'est la puissance divine qui donne l'existence au corps et à l'âme, quoiqu'elle forme le corps par le moyen d'un agent naturel, qui est la vertu inhérente au sperme, et qu'elle produise l'âme immédiatement. On ne peut pas dire davantage que l'action de la vertu spermatique s'exerce imparfaitement, puisqu'elle rend parfait son objet propre.”

“ On a tort de prétendre que l'âme existe pour le corps, parce que le corps est formé avant l'âme. Un être peut exister pour un autre de deux manières : d'abord, parce que sa fin est

“ l'opération, ou la conservation de cet autre, ou “ bien tout ce qui est une conséquence naturelle “ de l'existence, et, en ce sens, l'être qui existe “ pour un autre lui est postérieur : tels sont les “ vêtements par rapport à l'homme, et les instru- “ ments de son art pour l'ouvrier ; une chose “ existe encore pour une autre quand elle existe “ à cause de son *être*, et, dans ce cas, ce qui existe “ pour un autre être a la priorité de temps, mais “ il est postérieur dans l'ordre de la nature. C'est “ de cette seconde manière que le corps existe pour “ l'âme, comme toute matière pour sa forme. “ Il en serait autrement si le corps et l'âme ne se “ réunissaient pas dans un *être* commun, ainsi que “ l'enseignent ceux qui refusent d'admettre que “ l'âme est la forme du corps.” (71)

(71) “ Etsi enim detur quod corpus hominis formetur priusquam anima creetur, aut e converso, non sequitur quod idem homo sit prior seipso ; non enim homo est suum corpus neque sua anima. Sequitur autem quod aliqua pars ejus sit altera prior, quod non est inconveniens ; nam materia tempore est prior forma ; materiam dico, secundum quod est in potentia ad formam, non secundum quod actu est per formam perfecta ; sic enim est simul cum forma. Corpus igitur humanum, secundum quod est in potentia ad animam, utpote quod nondum habet animam, est prius tempore quam anima ; tunc autem non est humanum actu, sed potentia tantum ; quem vero est humanum actu, quasi per animam humanam perfectum, non est prius neque posterius anima, sed simul cum ea.

Neque etiam sequitur, si anima ex virtute seminis non producitur sed solum corpus, quod sit imperfecta operatio tam Dei quam naturae, ut septima ratio procedebat. Virtute enim Dei utrumque fit, et corpus et anima, licet formatio corporis sit ab eo mediante virtute seminis naturalis, animam autem immediate producat.

En d'autres termes, tout le travail de la nature se termine à l'âme rationnelle immédiatement créée par Dieu, mais : "ad cuius causalitatem concurrit cælum per motum suum materiam disponendo". (72) Non pas que l'évolution produise le corps humain (pas plus que les parents ne produisent le corps de leur enfant), et Dieu l'âme. Les deux lignées causales se touchent dans un être un par

Neque etiam sequitur quod actio virtutis seminis sit imperfecta, quum perficiat hoc ad quod est."

"Neque etiam, si formatio corporis animam humanam praecedit, sequitur quod anima sit propter corpus, ut duodecima ratio inferebat. Est enim aliquid propter alterum dupliciter : Uno modo propter ejus operationem sive conservationem vel quidquid hujusmodi est quod sequitur ad esse, et hujusmodi sunt posteriora eo propter quod sunt, secut vestimenta sunt propter hominem, et instrumenta propter artificem ; alio modo est aliquid propter alterum, id est propter esse ejus, et sic quod est propter alterum est prius tempore et natura posterius. Hoc autem modo corpus est propter animam, sicut etiam omnis materia propter formam. Secus autem esset, si ex anima et corpore non fieret unum secundum esse, sicut dicunt qui ponunt animam non esse corporis formam." *Summa Contra Gentes*, L. II, c. 89.

(72) "...si similitudo ad Deum in causando est finis motus cæli, præcipue attenditur hæc similitudo secundum causalitatem ejus quod a Deo immediate causatur, scilicet animæ rationalis, ad cuius causalitatem concurrit cælum per motum suum materiam disponendo. Et ideo probabilius est quod finis motus cæli sit numerus electorum quam assimilatio ad Deum in causalitate generationis et corruptionis, secundum quod philosophi ponunt. Et ideo concedimus quod motus cæli completo numero electorum finietur." *Q. de Pot.*, V, a. 5, c. — "...licet generabilia et corruptibilia sint viliora cælo ; tamen animæ rationales sunt corpore cæli nobiliores, quæ tamen a Deo producuntur ad esse in materia disposita per motum cæli." *Ibid.*, ad 5.

essence. (73) Mais en produisant l'ultime disposition nécessitante, l'agent spirituel équivoque, ou le parent, sont causes de l'union de l'âme et du corps, ce qui nous permet de dire que l'homme est *engendré*. (74)

Quel fut maintenant l'animal dont l'élévation à la disposition nécessitante par voie d'altération appela *naturellement* la création de l'âme ? C'est

(73) " ...totus homo egreditur de femore generantis, propter hoc quod virtus seminis de femore egreditis operatur ad unionem corporis et animæ, disponendo materiam ultima dispositione, quæ est necessitans ad formam, ex qua unione homo habet quod sit homo ; non autem ita quod quælibet pars hominis per virtutem seminis causetur." *Q. de Pot.*, III, a. 9, ad 2. — "...pro tanto in homine non est duplex esse, quia non est sic intelligendum corpus esse a generante et animam a creante, quasi corpori acquiratur esse separatiæ a generante, et separatiæ animæ a creante ; sed quia creans dat esse animæ in corpore, et generans disponit corpus ad hoc quod hujus esse sit particeps per animam sibi unitam." *ibid.*, ad 20. — "...duo agentia omnino disparata non possunt hoc modo se habere quod actio unius terminetur ad materiam, et alterius ad formam ; hoc tamen contingit in duobus agentibus ordinatis, quorum unum est instrumentum alterius. Actio enim principalis agentis se extendit quandoque ad aliquid ad quod non potest se extendere actio instrumenti. Natura autem est sicut instrumentum quoddam divinæ virtutis ut supra, art. 8, ad XIV arg., et art. 7 in corp., ostensum est. Unde non est inconveniens, si virtus divina sola faciat animam rationalem, actione naturæ se extendente solum ad disponendum corpus." *ibid.*, ad 21. — Voir aussi, Ia, q. 118, ad 2, ad 3 ; *S. Contra Gentes*, L. III, c. 89.

(74) " ...licet anima rationalis non sit a generante, unio tamen corporis ad eam, est quodammodo a generante, ut dictum est. Et ideo homo dicitur generari." *De Pot.*, q. III, a. 9.

encore à la science expérimentale de nous le dire. Et si l'homme et le singe ont, sous ce rapport, un ancêtre commun, pourquoi serait-ce contre la dignité de l'homme ? Pourquoi préfère-t-on le voir sortir de la boue ? Préférence, au point de vue ontologique, plutôt lugubre ; manière perverse de retomber dans la bêtise : car n'est-ce pas un péché d'angélisme pour l'homme que de nier ses humbles origines, et de vouloir être donné d'embrée comme un esprit pur ? Et n'est-ce pas plutôt à sa gloire que d'être le but de ces immenses efforts du monde, prodigues et concentrés en vue de son avènement ?

II. Les controverses sur l'évolution.

Certains philosophes et théologiens scolastiques semblent croire qu'il est de l'essence même de tout évolutionisme de vouloir se passer du Créateur autant que possible, sinon totalement. Cela est vrai de certains évolutionnistes. Mais il ne faut pas juger des théories par les abus qu'on peut en faire.

Disons qu'il y a deux manières dont les scolastiques ont essayé d'honorer le Créateur. L'une consiste à diminuer autant que possible la causalité de la créature. Et voilà " l'idée de derrière la tête " des auteurs qui se disent créationnistes. Ils veulent nous faire croire qu'il faut un acte créateur spécial pour la production de chaque espèce naturelle et biologique, comme c'est le cas des espèces angéli-

ques et des formes humaines. Ils interdisent au savant le droit de dériver les espèces biologiques les unes des autres.

A l'autre extrême se trouve la tendance thomiste, qui s'inspire de saint Augustin, et qui enrichit autant que possible la causalité de la créature, non pas dans le but d'éliminer l'intervention créatrice, mais afin de la grandir : car la puissance créatrice, envisagée du côté de ses effets, est le plus profondément à l'œuvre là où les causes créées sont le plus causes. Plus une créature est capable d'agir, plus elle manifeste la puissance de sa cause dernière, car Dieu est cause de toute causalité. A ce point de vue, Il est d'autant plus profondément cause de nos actes libres, que ces actes sont plus nôtres. Si nous avons horreur de l'esprit qui anime le créationnisme, c'est parce qu'il n'est pas assez créationniste, parce qu'il est en dernière instance une forme d'occasionalisme.

Quant à ceux des thomistes qui ont cru nécessaire d'adhérer au créationnisme, leur difficulté est fondée sur une erreur méthodologique. Comme nous le disions plus haut (75), on ne distingue pas suffisamment les différents points de vue auxquels on peut se placer pour étudier ce problème. Après ces longs développements nous sommes en mesure de donner un exemple du fondement de cette diffé-

(75) pages 17 et suivantes.

Quidquid in causa causal, in potentia est
causam efficit. de Ver. VI. 1.
I. 5. 1. 3^m.

rence essentielle entre la méthode du savant et celle du philosophe.

Toute science s'efforce de réduire le complexe au plus simple et d'expliquer celui-là en fonction de celui-ci. Mais il faut s'entendre sur la signification du terme "simple". La nature de la simplicité à laquelle on doit tout ramener différenciera profondément les savoirs. Or il est facile de montrer que ce que nous appelons simple en science expérimentale est tout l'opposé de ce que nous disons simple en philosophie. En science expérimentale une pierre est infiniment plus simple qu'une cellule ; le va-et-vient d'un piston est beaucoup plus simple que le bond d'une panthère qui se jette sur sa proie ; de tous les êtres qu'étudie la science expérimentale, l'homme est incontestablement le plus complexe. Or en philosophie c'est tout le contraire qui est vrai. L'animal est plus simple que la plante, et de tous les êtres qu'étudie la philosophie de la nature, c'est l'homme qui est le plus simple ; de même qu'en métaphysique la mesure et la cause de tout être c'est la simplicité absolue qu'est l'acte pur. En physique on mesure un objet par la *minima mensura* — le temps par le temps atomique par exemple — ; en philosophie la mesure est toujours plus riche et compréhensive — le temps est mesuré par l'éviternité, et celle-ci par l'éternité, qui est identifiée à sa mesure.

En d'autres termes, la simplicité expérimentale est inversement proportionnelle à la simplicité ontologique. Le philosophe dira que le savant explique le supérieur par l'inférieur, le parfait par l'imparfait. Ainsi nous pouvons dire par avance que dans la mesure où une explication expérimentale de l'homme est possible, elle consistera à l'étudier dans la perspective de ce qui est expérimentalement plus simple que lui, non pas pour identifier entre eux le complexe et l'élémentaire, mais pour dériver l'un de l'autre. Il est donc tout naturel que le savant cherche à dériver l'homme de l'animal, celui-ci de la plante, et à voir toute la hiérarchie des espèces naturelles s'ériger dans le sens d'une organisation toujours croissante et plus complexe. Le philosophe qui nie la possibilité même d'une théorie évolutionniste nie l'essence même de la méthode scientifique. S'il était logique il devrait nier aussi la valeur d'une mesure de longueur. Qu'on ne croît pas échapper à cette conséquence en disant que l'animal et la plante sont hétérogènes et rebelles à une mesure homogène. Ne peut-on mesurer leur durée par une même horloge ? Cependant, puisque l'existence est proportionnelle à l'essence — *quantum unicuique inest de forma, tantum inest ei de virtute essendi* — la durée des êtres cosmiques est aussi de plus en plus simple, de moins en moins temporelle ; il existe ainsi toute une hiérarchie de durées cosmiques. Mais cette hétérogénéité ontologique n'empêche pas le

étant

ne

temps physique, que l'on définit par la description de son procédé de mesure, de relier entre eux tous les êtres spatio-temporels par ce qu'ils ont d'homogène au point de vue durée. Cette commune mesure est fondée sur le genre commun de corporéité où se rencontrent tous les êtres naturels. Le temps physique n'atteint que leur bas-fond, et encore n'y touche-t-il que du dehors. L'homogénéité ~~est~~ fondement de toute mesure quantitative, ce genre physique commun explique suffisamment l'unité spécifique du temps expérimental, et pourquoi l'hétérogénéité des durées échappe aux prises d'une métrique calquée sur l'extériorité homogène. La science expérimentale prend son essor sur ce plan où tous les êtres naturels se touchent et se confondent. (La balance ne nous dit pas si l'objet qui enregistre 150 livres est une pierre ou un monsieur. L'échelle graduée n'indique aucune différence entre 150 livres d'homme et 150 livres de briques.) Si maintenant le temps physique touchait les êtres dans leur fond ontologique et spécifique, si ce temps épuisait le réel, ne fût-ce qu'au point de vue durée, les différents degrés d'êtres ne seraient que des épiphénomènes de complexité matérielle croissante. Même si les choses sont plus que du "dehors," cela n'empêche pas que la mesure de leur extériorité homogène soit commune et vraie. — Ces deux perspectives ne sont point contraires, elles se complètent l'une et l'autre. Sans connaître la complexité expérimentale d'une chose, on ne peut pas saisir

la richesse de son unité ontologique. Il est temps que nos philosophes, qui le plus souvent s'arrogent le droit de tout confondre et de tout juger sans connaissance de cause, se débarrassent de leur conception homogène des degrés du savoir.

Le langage en lequel nous exprimons l'infusion de l'âme spirituelle — ne disons-nous pas qu'elle *advient* à la matière disposée? — donne lieu à des images qui pourraient fausser l'idée. N'est-il pas étrange que le terme vers lequel est tendu le cosmos tout entier doive advenir à la matière, et que celle-ci doive *recevoir* cette forme du dehors? Comme si le Créateur appliquait à la matière une forme de même qu'on colle un timbre sur une enveloppe dûment adressée. Or il importe de remarquer que Dieu n'agit pas *sur* les choses, mais *au-dedans*. Procédant immédiatement du Créateur, l'émanation de l'âme spirituelle est par là plus intime, elle vient davantage du dedans que celle des formes extraites de la puissance de la matière et qui extrinsèquement frayent le chemin à une émanation si profonde qu'elle doive sortir immédiatement de la Cause Universelle. Dans cette perspective, ce sont plutôt les formes matérielles qui adviennent et qui sont au dehors.

12. Le Cosmos comme élan vers la vie de la pensée.

C'est dans l'intelligence de l'homme que la nature accomplit sa première trajectoire définitive. Nous

*cf. S. Bonaventure
Sent. II (12, 405)*

avons vu, en effet, que la créature ne peut réaliser un retour explicite à Dieu, son principe, que dans la pensée. (76) Si Dieu crée, nécessairement Il crée pour manifester sa gloire au dehors, et non pas pour se manifester à soi-même, comme si par la création Il pouvait se grandir à son propre regard. La création est essentiellement une communication. Il faut que son œuvre soit capable d'apprécier le don gratuit qu'est cette communication, et qu'elle s'achève dans une *personne*, c'est-à-dire dans une créature intellectuelle qui puisse rendre gloire à son Principe. C'est pourquoi Dieu ne pourrait créer un cosmos qui ne soit essentiellement ordonné à une intelligence intracosmique. (77) Nous avons

(76) page 50.

(77) Il est sans doute des auteurs qui ne voudraient pas admettre l'impossibilité absolue d'un cosmos qui ne soit essentiellement ordonné à l'homme, ni que les êtres infrahumains sont absolument inintelligibles, c'est-à-dire contradictoires, en dehors de leur relation à l'humanité, bien que pareille création leur paraîtrait répugner à la Sagesse Divine. Mais ainsi conçue, la distinction entre la Toute-puissance et la Sagesse divines est vaincante. "Quidam theologi, écrit Billuart, præscindentes omnipotentiam divinam a ceteris attributis, dicunt statum naturæ paræ, attenta divina omnipotentia sic precisa, esse possibilem ; attenta autem divina omnipotentia ut conjuncta divinæ sapientiæ, bonitatiæ et justitiæ, non esse possibilem. Verum hæc metaphysica præmissio videtur futile et absurda ; quod enim est contra Dei sapientiam, bonitatem, justitiam aut quodvis aliud ejus attributum, debet censeri simpliciter et absolute impossible ; Deus enim, ut ait Apostolus 2. Timot. 2 : *Si ipsum negare non potest, neque facere quod repugnat divinis suis perfectionibus* : "Nihil potest esse in potentia divina, inquit Auctor, quod non possit esse in voluntate justa ipsius et in intellectu sapiente ejus." (F. C. R. Billuart, *Summa Sancti Thomæ*, T. III, dissert. 2, a. 2. Paris, Letouzey).

vu aussi en quel sens la matière est tout entière au service de l'esprit : soit comme nature et tendance vers l'homme, soit comme sujet de la forme spirituelle, soit comme un constituant essentiel de l'objet proportionné de la pensée humaine, pensée si atténuée qu'elle ne peut faire face aux choses immatérielles.

Ayant étudié le mécanisme ontologique de l'évolution, considérons maintenant ce même processus dans la perspective formelle de la pensée cosmique.

Ce n'est que dans l'intelligence humaine que le cosmos devient univers au sens plein. "Une chose, dit saint Thomas, peut être parfaite de deux manières. En un sens une chose est dite parfaite selon la perfection de son être, laquelle perfection lui convient selon son espèce propre. Mais parce que l'être spécifique d'une chose est distinct de l'être spécifique d'une autre chose, pour cette raison, et sous ce rapport précis, une chose créée est purement et simplement imparfaite dans la mesure où elle ne participe pas à la perfection réalisée dans les autres espèces ; et dans cette perspective la perfection de toute chose créée est imparfaite, n'étant qu'une partie de la perfection d'ensemble de l'univers, perfection d'ensemble qui découle de la coordination des choses particulières. Mais afin de compenser ce défaut, il se trouve dans les choses créées un autre genre de perfection ;

celle notamment selon laquelle la perfection qui est propre à une chose peut exister dans une autre ; et c'est là la perfection du connaissant en tant que connaissant, car nous disons d'une chose qu'elle est connue lorsqu'elle existe d'une certaine manière dans le connaissant ; c'est pourquoi on dit que l'âme est d'une certaine manière toutes choses, car elle est faite pour connaître toutes choses. Et de cette façon la perfection de l'univers tout entier peut exister en une seule de ses parties. Pour cette raison les philosophes ont soutenu que l'ultime perfection à laquelle l'âme peut atteindre consiste à embrasser l'ordre tout entier de l'univers et de ses causes." (78)

x Vir. 20, a. 2, c. 1.

"Toutes les parties sont évidemment coordonnées en vue de la perfection du tout ; car le tout n'est pas pour les parties, mais les parties pour le tout. Or, les natures intelligentes ont plus d'affinité que les autres avec le tout ; car chaque substance intelligente est en quelque sorte toutes choses, en ce sens qu'elle comprend dans son intelligence l'être tout entier ; au lieu que les autres substances ne participent à l'être qu'en partie. Donc il est dans l'ordre que Dieu pourvoie aux autres êtres à cause des substances intelligentes." (79).

(78) *Q. de Ver.*, II, a. 2. c.

(79) *S. c. G.*, III, c. 112.

Pour que le monde ait une raison d'être, pour qu'il soit profondément un et univers, il ne suffit pas qu'il soit composé de parties, et que ces parties constituent physiquement un tout : encore faut-il que toutes les parties individuelles soient orientées vers celles-là où elles peuvent exister toutes ensemble ; que chacune des parties principales du monde soit le monde tout entier ; que chacun de ces univers soit en quelque sorte tous les autres.

En quel sens peut-on dire que l'âme est toutes choses ? Ne dirait-on pas plutôt que nous n'avons d'intelligence que pour constater combien les choses sont obscures et impénétrables ? Nous sommes tellement ignorants qu'il nous est impossible de savoir combien nous le sommes. Du reste, si nous savions la profondeur de notre ignorance, nous serions vraiment omniscients, car nous devrions savoir ce que nous ignorons. C'est pourquoi Dieu seul sait combien nous ne savons pas, car Lui seul sait tout.

Pourtant, savoir qu'on ne sait le tout de rien, c'est une façon de tout savoir. Lorsque je dis que je ne sais rien, je dis que j'ignore tout. Or comment pourrais-je savoir que j'ignore tout, si je ne connaissais pas d'une certaine manière toutes choses ? Je sais qu'au delà du tout connaissable il n'y a rien à connaître. Il y a donc une façon de ne rien savoir du tout, tout en sachant tout. C'est en quoi

consiste le privilège de l'intelligence : elle peut dire "rien", "néant", "impossible" ; ce qui serait impossible si elle ne faisait en quelque sorte le tour de l'être, si l'être n'était pas transcendamment accessible à l'intelligence. Bien que cette connaissance de l'être soit infiniment indéterminée, confuse et implicite, elle est néanmoins connaissance de toutes choses en tant qu'êtres. Le progrès de l'intelligence consistera dans une croissante explicitation du contenu confus et implicite de l'être. Mais il suffit d'avoir montré ici en quel sens toute pensée est nécessairement ouverte sur toutes choses, et illimitée ; et en quel sens elle est faite pour vivre de tout univers.

Nous pouvons donc considérer la maturation du cosmos comme une tendance vers la pensée en laquelle toutes ses parties seront unies et vécues ; le cosmos tend ainsi à se compénétrer, à se toucher dans l'intelligence de l'homme, en laquelle il peut réaliser ce retour explicite à son premier Principe.

Imaginons l'état initial de notre univers comme une pure extériorité. Le monde était pour ainsi dire tout entier au dehors, séparé de soi-même, emprisonné en soi-même et en sa propre obscurité. Il est mort, vide, un abîme de division. Or il faut qu'il en arrive à l'intelligence. Cette exigence est inscrite en lui dès le commencement. L'intelligence étant une espèce de compénétration, il faut

que l'univers retombe en quelque sorte sur lui-même et qu'il se ressère, qu'il s'intériorise ; et c'est justement cette intériorisation qui lui permettra de s'ouvrir sur lui-même.

Dans la théorie de l'expansion de l'univers, la physique nous dévoile un monde qui à partir d'un immense atome primitif, en lequel se trouvait rassemblée toute l'énergie actuellement dispersée, fit explosion. Nous sommes dans un univers qui se détend, et dont les fragments sont de plus en plus dispersés. Dans la loi de la dégradation de l'énergie, cette même physique nous montre un univers vieillissant : l'énergie, tout en étant quantitativement la même, est de plus en plus irréversiblement dégradée. Le monde tend vers un épuisement complet, vers un équilibre thermodynamique.

Dans la théorie des mutations, la biologie aussi voit la vie avancer par explosions successives. Mais à l'encontre de la dispersion appauvrissante du monde physique, la vie éclôt par déhiscence ; elle s'enrichit toujours. La fleur est un progrès sur son bouton. Le poussin qui brise la coquille de son œuf en poussant du dedans, nous fournit une image synthétique de la manière dont surgit la vie dans le cosmos. Le monde physique est comme la coquille de l'œuf.

Regardant ces deux phénomènes inverses du point de vue de la philosophie des sciences, nous

pouvons dire que c'est la poussée de la vie qui démonte l'univers sous son aspect physique ; qui use cet univers, et fait grossir l'espace. Ce qui est concentration au point de vue physique, est séparation au point de vue biologique. Alors que la vie chemine vers une organisation toujours plus intense, la désorganisation du monde physique n'est qu'un déchet du cosmos qui s'absorbe dans la vie.

Par ce resserrement, la biosphère se hausse au-dessus de la fragmentation de l'espace, et au-dessus de l'évanouissement du temps, qui ne sont que cendre et fumée d'un monde qui s'embrase pour la vie. A parler absolument, c'est la vie qui, dans l'effort de se toucher en une conscience, en un centre de densité pure, dissémine l'espace-temps comme la proue du navire qui disperse les eaux.

La vie chemine à rebours de la diffusion du temps : elle est une espèce de triomphe sur l'éparpillement du temps physique. Ainsi que nous l'avons déjà dit, c'est dans la conscience des animaux et des hommes que nous en trouvons le signe manifeste, et plus spécialement dans la mémoire. Dans la mesure où un être est vivant, il s'élève au-dessus des conditions de l'espace et du temps qui sont séparation. Un être connaissant est présent à lui-même et s'assimile intentionnellement son entourage, alors que là où domine l'espace, les choses sont séparées les unes des autres, et confondues dans la nuit.

L'univers, en expansion au point de vue physique, rebondit sur lui-même dans la vie, constituant dans cette contraction des centres de plus en plus denses, des noyaux de plus en plus hétérogènes. Il aboutit finalement à l'homme dans lequel le monde réussit à unir tous les degrés d'être cosmiques, et en la pensée duquel il se touche et se compénètre. Le monde tend à joindre en l'homme ses extrémités séparées par l'espace-temps. Ce faisant, la nature projette toute cette hiérarchie d'espèces qu'étudient le paléontologue et le biologiste.

Nous disions que la biosphère se hausse de plus en plus au-dessus du temps. Et ce n'est pas seulement une métaphore. Les êtres sont parfaits dans la mesure où ils sont intemporels ; la transcendance sur la diffusion du temps est une condition de vie, de connaissance, de pensée. Si les espèces végétatives sont hiérarchisées selon leur rapprochement des espèces animales, et celles-ci à leur tour selon qu'elles se rapprochent de l'homme, il faut dire que la poussée vitale dont le cosmos est animé du dehors dès l'origine, extrait de la puissance de la matière des composés dont la forme émerge de plus en plus de la matière ; c'est-à-dire des essences de plus en plus simples et unes. *Quanto forma magis vincit materiam, tanto ex ea et materia magis efficitur unum.* Or, puisque l'existence est proportionnelle à l'^{essence} existencée, la durée des êtres cosmiques