

chose qui *peut* être ordonnée à la forme, mais qui *est* ordonnée à la forme. Ne pas admettre cela, c'est confondre la puissance positive de la matière avec la puissance obédientielle ou avec la privation.¹⁴ Et cet appétit de la matière première, qui est une inclination positive et naturelle à la forme, ne se trouve pas dans la matière de l'art.¹⁵

Pour quelle forme la matière est-elle un désir ? Toujours sujet de quelque forme déterminée, elle ne peut être un appétit pour cette forme qu'elle possède déjà. Elle n'est désir que pour la forme dont elle est privée, et l'on ne peut parler de privation qu'à l'égard d'une forme pour laquelle la matière est une aptitude naturelle. Or, de soi, la matière peut être sujet de n'importe quelle forme naturelle. Quelle que soit la forme dont elle est actuellement le sujet, elle en désirera toujours une autre. C'est dire que la matière première est sujet d'autant de privations qu'il peut y avoir de formes autres que celle qui la détermine *hic et nunc*. « Puisque chaque forme ne met la matière en acte que par rapport à elle, il s'ensuit que la matière demeure en puissance par rapport à toutes les autres formes ». ¹⁶

Si, maintenant, nous faisons abstraction de l'ordre suivi par le cours des choses dans l'apparition des formes, nous pouvons nous demander quelles sont précisément les formes que désire la matière de tout être « générable » et corruptible. Voici un être très inférieur ; sa substance est composée de matière, de forme et de privation. Quelles sont, pendant qu'il est tel être, ces autres formes pour lesquelles la matière qui le constitue est, de soi, un désir naturel ? et quelle est la fin ultime de ce désir ?

14. Cf. SAINT THOMAS, *In I Phys.*, lect. 15 ; *In II*, lect. 1.

15. Cf. SAINT THOMAS, *In II Metaph.*, lect. 4, n. 329 ; *In VII*, lect. 8, n. 1442^e.

16. SAINT THOMAS, *Ia*, q. 66, a. 2 : aussi *In II Phys.*, lect. 15, n. 10 et *Contra Gent.*, III, c. 6.

§ 3. LA FINALITÉ

1° La fin ultime de tout mouvement dans la Nature

C'est au terme d'un certain mouvement que s'accomplit le devenir d'un être selon la substance et que la matière acquiert une forme nouvelle. La finalité est encore essentielle à l'intelligence du mouvement, lequel ne peut avoir par lui-même la nature de fin. Qu'est-ce en effet que le mouvement ? Nous le définissons : l'acte d'un être en puissance en tant qu'il est en puissance. Le mouvement est par conséquent « *actus imperfecti* » — l'acte de l'imparfait en tant qu'imparfait. Mais voilà qui ne pourrait avoir la nature de terme. Le terme de la construction n'est pas la maison à l'état de construction. Si la maison à l'état de construction n'est ni purement en puissance ni simplement en acte, elle est néanmoins encore maison en puissance. Or, toute puissance est, par sa nature même, ordonnée à l'acte. C'est l'acte tout court qui est la raison d'être du mouvement et qui en est la fin.¹⁷

C'est peut-être dans cette opinion d'Aristote, selon laquelle le temps — mesure du mouvement — serait cause de déperissement plutôt que de génération, que l'on voit le mieux combien l'intention d'une fin est essentielle à l'intelligence du mouvement. « Le temps, dit-il, est cause par soi de destruction plutôt que de génération... car le changement est par soi « défaissant » ; s'il est bien cause de génération et d'existence, ce

17. « Quod igitur ex sui ratione habet difformitatem impossibile est quod sit finis in quem tendit natura. Motus autem secundum suam rationem est huiusmodi ; quod enim movetur, in quantum huiusmodi, dissimiliter se habet nunc et prius. Impossibile est igitur quod natura intendat motum propter se ipsum. » SAINT THOMAS, *Contra Gent.*, III, ch. 23. — « Cui etiam attestatur, quod [motus] est actus imperfectus... Unde natura nunquam inclinat ad motum propter movere, sed propter aliquid determinatum quod ex motu consequitur. » *De Potentia*, q. 5, a. 5 ; voir aussi *In VIII Phys.*, lect. 10, n. 4 ; lect. 14, n. 9. — « Motus enim est actus imperfecti. » *De Potentia*, q. 4, a. 1, ad 7 « In contrarium ».

n'est que par accident. »¹⁸ « Par le fait même qu'une chose est en mouvement, explique saint Thomas, elle décline [*recedit*] de la disposition qu'elle avait auparavant. Mais qu'elle parvienne à une disposition, voilà qui n'est pas impliqué dans le concept de mouvement en tant qu'il est mouvement, mais en tant qu'il est terminé et achevé ; or, le mouvement n'a cette perfection que par l'intention de l'agent qui meut vers une fin déterminée. C'est pourquoi le dépérissement peut s'attribuer plutôt au changement et au temps ; tandis que la génération et l'existence relèvent de l'agent et du générateur ». ¹⁹

Que le mouvement lui-même ne puisse avoir la nature de fin, saint Thomas le montre en maints endroits que nous aurons l'occasion de citer. Pour le moment, nous voulons attirer l'attention sur un passage remarquable du *Compendium theologicæ* où il applique cette idée pour démontrer quelle est la fin ultime de tout mouvement dans la Nature. Il est vrai que l'exemple qu'il donne est tiré d'une théorie physique périmée, mais l'idée essentielle demeure. Ajoutons même que l'exemple des corps célestes augmente la portée de l'argument, puisque le mouvement de ces corps incorruptibles était jugé le plus parfait.

Il est évident que la nature tend toujours à l'unité ; d'où il suit que ce qui répuge à l'unité par sa nature ne peut être la fin dernière de la nature. Or le mouvement répuge à l'unité, en ce sens que ce qui est mu ne cesse d'être autre et autre au cours du mouvement. La nature ne produit donc pas le mouvement pour lui-même, mais bien en vue de la fin du mouvement... Le mouvement, étant la voie à la perfection, n'a pas le caractère de fin, mais bien de ce qui est en vue de la fin. ²⁰

Or, comme tout mouvement dans la Nature doit être

18. *Phys.*, IV, ch. 13, 222b15-20.

19. *In IV Phys.*, lect. 22, n. 2.

20. C. 171 (trad. VÉDRINE, BANDEL et FOURNET).

ordonné par une intelligence, on se demande quelle fin se propose l'intelligence.

... Comme une intelligence n'imprime le mouvement qu'en vue d'une fin, il faut considérer quelle est la fin des corps célestes. Mais on ne peut pas dire que le mouvement soit la fin. En effet, le mouvement étant la voie à la perfection n'a pas le caractère de fin, mais bien de ce qui est disposé à la fin. On ne peut pas dire non plus que le renouvellement des positions est la fin du mouvement d'un corps céleste, de manière que ce soit le but du mouvement du corps céleste d'atteindre en acte tous les points vers lesquels il a une tendance en puissance, parce qu'il y a là l'infini. Or l'infini répugne à la notion de fin... Il est évident, en effet, qu'un corps quelconque mis en mouvement par une intelligence en est l'instrument. Or la fin du mouvement d'un instrument est la forme conçue par le principal agent qui est constitué en acte par le mouvement de l'instrument. Or la forme de l'intelligence divine, qui prend son complément dans le mouvement du ciel, est la perfection des choses par voie de génération et de corruption. Mais la dernière fin de la génération et de la corruption est une forme d'une haute noblesse qui est l'âme humaine, dont la fin dernière est la vie éternelle... La dernière fin du mouvement du ciel est donc la multiplication des hommes créés pour la vie éternelle. Or cette multitude ne peut pas être infinie ; car l'intention de toute intelligence se porte sur un objet fini. ²¹

Dès lors, cet argument suppose que même le « générable » et le corruptible ne peuvent avoir la nature de fin. La connaissance que nous avons aujourd'hui de l'histoire des espèces naturelles donne encore plus de poids à cet argument. En effet, nous savons qu'un grand nombre d'espèces naturelles ont disparu de la terre. C'est dire que si, d'une part, les individus sont corruptibles, d'autre part les espèces elles-mêmes le sont. On verra la pertinence de cette remarque à propos du passage suivant de la *Somme théologique* :

L'intention de la nature ne se porte pas de la même façon vers les créatures corruptibles et vers les créatures incorruptibles. En effet, l'intention véritable de la nature ne paraît être autre chose que ce qui est toujours et perpétuel ; tandis que ce qui ne dure qu'un temps,

21. *Ibid.*

n'est pas ce qui est voulu principalement par la nature, mais seulement comme ordonné à autre chose ; faute de quoi, la chose une fois corrompue, l'intention de la nature serait frustrée. ²²

On l'aura remarqué : saint Thomas fait allusion à la théorie aristotélécienne de la perpétuité de l'espèce naturelle qui, grâce à la répétition des individus, peut se maintenir et imiter par là le divin, c'est-à-dire l'immortel. ²³ Or, nous savons désormais que tous les individus d'une espèce peuvent disparaître. La perpétuité des espèces devient par là quelque chose d'assez relatif : elle ne peut signifier tout au plus qu'une longue durée. Du reste, déjà pour des raisons physiques, toutes les espèces de vivants naturels sont vouées à l'extinction. Voilà qui est très conforme à la doctrine théologique de saint Thomas où il utilise et mène à sa dernière conclusion sa doctrine philosophique : « Id per se videtur esse de intentione nature, quod est semper et perpetuum. » ²⁴ Or, parmi tous les êtres « générables » et corruptibles, seul l'homme, par son âme intellectuelle et immortelle, peut être un véritable terme de tout le mouvement et de tout le processus de génération et de corruption. En d'autres termes, il n'y a que l'âme raisonnable qui puisse être la forme dernière de la matière et du mouvement.

... Tout être existant en puissance ne peut avoir d'autre tendance que d'arriver à l'acte au moyen du mouvement. Donc la matière, en suivant son appétit naturel, se porte de préférence vers tel acte, s'il est plus éloigné et plus parfait. Par conséquent, cet appétit naturel, en vertu duquel la matière recherche la forme, doit tendre, comme à la fin dernière, de la génération, à l'acte le plus éloigné et le plus parfait auquel la matière peut atteindre.

Il y a plusieurs degrés dans les actes des formes. La matière première est tout d'abord en puissance pour la forme élémentaire ; réduite

22. *Ia*, q. 98, a. 1.

23. Cf. *De Gent.*, et *Corr.*, II, c. 10 ; *De Anima*, II, c. 4.

24. *Ia*, q. 98, a. 1.

à la forme élémentaire, elle est en puissance pour la forme mixte, parce que les éléments sont la matière de l'être résultant d'un mélange ; considérée comme forme mixte, elle est en puissance pour la forme de l'âme végétative ; car cette âme est la forme des corps de cette nature ; de même, l'âme végétative est sensitive en puissance, et l'âme sensitive est intellectuelle de la même manière. Cela est prouvé par les progrès de la génération : son produit commence par être un fœtus, qui vit à la façon des plantes ; à cette vie succède celle de l'animal, et en troisième lieu la vie propre de l'homme. Dans l'ordre des êtres produits par voie de génération et sujets à la corruption, il n'y a pas d'autre forme plus éloignée et plus noble que cette dernière. L'âme humaine est donc le terme de la génération complète, et la matière tend à arriver à ce terme qui est sa forme dernière. Donc les éléments existent pour les corps mixtes, et ceux-ci pour les corps vivants. Parmi ces derniers, les plantes existent pour les animaux ; les animaux pour l'homme, et l'homme est la fin de la génération tout entière. ²⁵

Voilà une première réponse à la question générale : quelle est la fin ultime de l'appétit de la matière. Dans cette perspective, toutes les formes intermédiaires sont en quelque sorte des moyens pour parvenir à celle de l'homme. Mais nous pouvons pousser plus loin la question. En effet, comment la matière atteint-elle sa fin ultime dans l'homme, puisqu'il est, lui aussi, corruptible comme tous les autres vivants naturels ? Pour répondre à cette question, trois choses sont à considérer. Nous dirons plus loin qu'on ne peut pas s'en tenir à telle et

25. SAINT THOMAS, *Contra Gent.*, III, c. 22 (trad. ECALLE). — « Dicendum quod anima mensuratur tempore secundum esse quo unitur corpori ; quamvis prout consideratur ut substantia quædam spiritalis, mensuratur ævo. » *De Potentia*, q. 3, a. 10, ad 8. — « Est ergo considerandum quod homo secundum suam naturam est constitutus quasi medium quoddam inter creaturas corruptibiles et incorruptibiles ; nam anima ejus est naturaliter incorruptibilis, corpus vero naturaliter corruptibile. » *Ia*, q. 98, q. 1, c. — « Anima humana est in confinio spiritalium et corporalium creaturarum. » *De Malo*, q. 16, a. 10, c et ad 5 et 6. — « Perfectissima autem formarum, id est anima humana quæ est finis omnium formarum naturalium. » *De Spiritualibus creaturis*, a. 2, c. — « Quanto igitur aliquis actus est posterior et magis perfectus tanto principalius in idipsum appetitus materiæ fertur. Unde oportet quod in ulteriorem et perfectissimum actum quem materia consequi potest tendat appetitus materiæ quo appetit formam, sicut in ultimum finem generationes. » *Contra Gent.*, III, c. 22.

telle fin particulière dans la Nature. Même dans tel et tel individu, la matière est avant tout un désir pour le bien de l'univers tout entier. On le voit tout d'abord par ceci que la Nature ne tend pas premièrement vers l'individu comme tel mais vers l'espèce. « *Universi enim perfectio attenditur quantum ad species, non quantum ad individua.* »²⁶ Par conséquent, par le fait du maintien de l'espèce, l'appétit de la matière est, à cet égard, assouvi.

En second lieu, il faut considérer que si l'homme est corruptible, sa forme ne l'est point. La Nature atteint une fin ultime dans l'immortalité de l'âme humaine pour laquelle elle agit en disposant la matière. Il reste toutefois que la Nature ne peut tendre vers l'état de séparation de l'âme humaine. Cette séparation, en effet, est la conséquence inévitable de la « *necessitas materiae* ».²⁷

Il reste une troisième considération à faire. L'union de l'âme et du corps est une union naturelle. Mais l'état séparé de l'âme n'est pas un état naturel. Il ne peut donc être la fin de la Nature. De ces principes saint Thomas infère un argument en faveur de la résurrection des corps. Voici ce qu'il dit à ce sujet dans la *Somme contre les Gentils* :

Nous avons démontré que les âmes des hommes sont immortelles, elles survivent donc aux corps, dégagées des corps. Or, il est clair, d'après ce que nous avons dit, que l'âme est naturellement unie au corps, puisque par son essence elle est la forme du corps. Il est donc contraire à la nature de l'âme d'être séparée du corps. Or, rien de contraire à la nature ne peut durer toujours. Donc l'âme ne sera pas

26. SAINT THOMAS, *Contra Gent.*, II, c. 84 : voir aussi *ibid.*, c. 45. — « ...Singularia namque non sunt de perfectione nature propter se, sed propter aliud scilicet ut in eis salventur species quas natura intendit. Natura enim intendit generare hominem, non hunc hominem, nisi in quantum homo non potest esse, nisi sit hic homo ». *Q.D. de Anima*, a. 18. — « ...Bonum commune semper invenitur esse divinius quam bonum unius tantum... nam singula in seipsis sunt bona, simul autem omnia sunt optima propter ordinem universi. » *Contra Gent.*, III, c. 69.

27. SAINT THOMAS, *De Malo*, q. 5, a. 5; *Q.D. de Anima*, a. 8; *Ia*, q. 76, a. 5, and 1. A propos de la *necessitas materiae*, voir *infra*, p. 134.

perpétuellement sans le corps. Puis donc qu'elle subsiste perpétuellement, elle devra être unie une seconde fois au corps ; ce qui constitue la résurrection. Donc l'immortalité des âmes semble exiger la résurrection future des corps.

Nous avons prouvé que le désir naturel de l'homme tend à la félicité. Or, la félicité suprême consiste dans la perfection de l'être qui est heureux. Donc tout être à la perfection duquel il manque quelque chose ne possède pas encore la félicité parfaite, puisque son désir n'est pas encore complètement apaisé ; car tout être imparfait désire naturellement arriver à sa perfection. Or, l'âme séparée du corps est en quelque manière imparfaite, de même que toute partie qui se trouve en dehors de son tout ; car l'âme est naturellement une partie de la nature humaine. L'homme ne peut donc arriver à la félicité suprême qu'autant que son âme est de nouveau unie à son corps, à raison surtout de ce que nous avons établi que, durant cette vie, l'homme ne saurait parvenir à la félicité suprême.²⁸

Dans le tout dernier chapitre de ce même ouvrage, saint Thomas montre à quel point l'homme immortel, et non pas simplement l'âme immortelle, est la véritable fin de la création matérielle tout entière. Il y montre non seulement que la simple multiplication des individus humains ne peut pas répondre à l'ultime finalité de la Nature, mais que les vivants inférieurs à l'homme sont à un tel point moyens purement provisoires qu'une fois l'homme établi dans un état définitif ces vivants n'existeront plus. A notre avis, c'est là un des arguments les plus forts que l'on puisse emprunter à la théologie pour ouvrir l'esprit à l'idée d'évolution. On devine que les bêtes et les plantes ne sont pas simplement utiles à l'homme en tant que nourritures et en tant que véhicules, ni même en tant qu'elles sont un ornement de la Nature, mais qu'elles doivent avoir servi de quelque manière à la constitution même de la substance de l'homme. Voici le passage en cause :

De même donc que la fin de la nature, dans la génération, n'est pas de faire passer la matière de la puissance à l'acte, mais quelque

28. *Contra Gent.*, II, c. 7. Voir aussi *In I ad Cor.*, c. 15, lect. 2.

chose qui résulte de là, savoir la perpétuité des êtres qui les rapproche de la ressemblance divine, ainsi la fin du mouvement du ciel n'est pas de réduire la puissance à l'acte, mais quelque chose qui découle de cette réduction, savoir d'être assimilé à Dieu comme cause productrice. Or, nous avons prouvé que tous les êtres produits par génération et sujets à la corruption, qui ont pour cause le mouvement du ciel, sont en quelque sorte ordonnés à l'homme comme à leur fin. Le mouvement du ciel a donc lieu principalement en vue de la génération des hommes ; et il acquiert en cela une très grande ressemblance avec Dieu comme cause productrice, puisqu'il a été démontré que la forme de l'homme, c'est-à-dire l'âme raisonnable est créée par Dieu immédiatement. Or, la multiplication des âmes à l'infini ne peut pas être une fin, parce que l'infini répugne à la raison constitutive de la fin. Il ne résulte donc aucun inconvénient de ce que nous disons, que le mouvement du ciel cessera lorsqu'un nombre déterminé d'hommes sera complété.

...Les hommes sont en partie corruptibles, bien qu'ils ne soient pas tels quant au tout ; car l'âme raisonnable est incorruptible, et le composé est corruptible. Tous les êtres qui sont aptes de quelque manière que ce soit à la perpétuité seront donc conservés quant à leur substance dans cet état final du monde, Dieu suppléant par sa puissance à ce qui leur manque par suite de leur propre instabilité ; pour les autres, qui sont complètement assujettis à la corruption quant au tout et quant à la partie, tels que les animaux, les plantes et les corps mixtes, ils ne se conserveront aucunement dans cette condition d'incorruptibilité. Il faut donc entendre ce que dit l'Apôtre : *La figure de ce monde passe* (I. Cor., VII, 31), en ce sens que la forme qu'a maintenant le monde disparaîtra, mais que sa substance demeurera. On explique aussi de la même manière cette parole : *Lorsque l'homme s'est endormi, il ne ressuscitera pas, jusqu'à ce que le ciel soit brisé* (Job, XIV, 12), c'est-à-dire jusqu'à ce que cesse cette disposition du ciel, en vertu de laquelle il se meut et produit le mouvement dans les autres êtres.²⁹

Sans doute, les textes que nous venons de citer posent bien des problèmes, mais nous reviendrons sur le sujet. Précisons dès à présent que par eux-mêmes ils n'enseignent encore

29. *Contra Gent.*, IV, c. 97. Voir aussi *De Potentia*, q. 5, a. 5, c et ad 13.

d'aucune manière l'idée d'évolution. Nous les avons apportés pour montrer quelle est, d'après saint Thomas, la forme dernière pour laquelle la matière est une puissance et un désir naturels. C'est dire que le processus qui amène cette forme est, lui aussi, naturel.

2° Les finalités particulières

Anaxagore disait que « Tout est dans tout » et que « De n'importe quoi peut provenir n'importe quoi ». Mais il précisait : « En tout il y a une part de tout, sauf de l'intelligence ; mais il y a des êtres où l'intelligence existe aussi. » L'intelligence, en effet, est par sa nature même immiscible, sans mélange de matière : « L'intelligence s'introduit en venant du dehors. »³⁰ Si d'une part nous soucrivons à cette précision, devons-nous d'autre part rejeter l'affirmation que « de n'importe quoi peut provenir n'importe quoi ? » Aristote et saint Thomas faisaient d'abord des distinctions.

Si Anaxagore voulait dire par là que les êtres naturels proviennent les uns des autres au hasard, l'expérience aurait dû le démentir. Cependant, l'assertion est vraie si on l'entend de la matière qui, dans n'importe quel être de la Nature, est en puissance pour toutes les formes. Or, quand nous disons que la matière est une puissance et un appétit pour toutes les formes — et principalement pour la forme humaine — on ne doit pas comprendre qu'en chaque être « générable » et corruptible la matière est *immédiatement* apte à recevoir indifféremment n'importe quelle forme et suivant un ordre quelconque.

Bien que la génération provienne du non-être qui est [être] en puissance, il ne s'ensuit pas que n'importe quelle chose provienne de n'importe quelle autre ; au contraire, les choses différentes proviennent de matières différentes. En effet, chacun des êtres générables a une matière déterminée d'où il provient, car la forme doit être propor-

30. Cf. PAUL TANNERY, *op. cit.*, pp. 305-312.

tionnée à la matière. Il est vrai que la matière première est en puissance pour toutes les formes, cependant elle les reçoit selon un certain ordre. En effet, elle est d'abord en puissance pour les formes élémentaires, et par leur intermédiaire, suivant les différentes proportions de commixtion, elle est en puissance à des formes différentes : c'est pour-quoi il ne peut se faire que de n'importe quoi devienne immédiatement n'importe quoi...³¹

Si nous appliquons cette considération à la matière première en tant qu'elle est en puissance pour l'âme humaine, cela veut dire que sous une forme inanimée sa puissance véritable pour l'âme humaine (qui est pourtant *principaliter intentata*) est encore très éloignée. C'est ce que saint Thomas décrit dans la suite d'un texte que nous avons déjà cité :

Il y a plusieurs degrés dans les actes des formes. La matière première est tout d'abord en puissance pour la forme élémentaire ; réduite à la forme élémentaire, elle est en puissance pour la forme mixte, parce que les éléments sont la matière de l'être résultant d'un mélange ; considérée comme forme mixte, elle est en puissance pour la forme de l'âme végétative ; car cette âme est la forme des corps de cette nature ; de même, l'âme végétative est sensitive en puissance, et l'âme sensitive est intellectuelle de la même manière. Cela est prouvé par le progrès de la génération : son produit commence par être un fœtus, qui vit à la façon des plantes ; à cette vie succède celle de l'animal, et en troisième lieu la vie propre de l'homme. Dans l'ordre des êtres produits par voie de génération et sujets à la corruption, il n'y a pas d'autre forme plus éloignée et plus noble que cette dernière. L'âme humaine est donc le terme de la génération complète, et la matière tend à arriver à ce terme qui est sa forme dernière.³²

On voit encore ici que dans cette perspective tout à fait fondamentale les formes infra-humaines sont des formes intermédiaires et fonction de la forme humaine qui est la cause finale de toutes les autres. Mais même si telle est la finalité

31. SAINT THOMAS, *In XII Metaph.*, lect. 2, n. 2438. Voir aussi *De principiis naturæ* : « Est sciendum... »

32. *Contra Gent.*, III, c. 22. Voir aussi *ibid.*, IV, c. 97 ; *Ia*, q. 66, a. 2 ; *De spirit. creat.*, c. 2.

générale de la Nature, cela n'empêche pas que chaque forme intermédiaire n'ait sa nature de fin — qu'elle ne soit une fin particulière.

Comparée à la matière, toute forme naturelle est fin, puisqu'elle est l'acte et la perfection de la puissance. Mais si la forme est la fin du générateur et de la matière, elle n'est pas la fin de l'engendré. Celui-ci est désormais principe d'opérations pour une fin qui lui est propre. En effet, l'opération suit l'être, et un être est tel ou tel selon sa forme.

De la diversité des formes, d'après lesquelles les espèces d'êtres se diversifient, découle la différence des opérations. En effet, tout agent agit selon qu'il est en acte... et il est un être en acte en vertu de sa forme. Par conséquent, son opération doit découler de sa forme. Donc là où les formes sont diverses, diverses opérations y correspondent. Et, parce que chacun des êtres atteint sa fin propre au moyen de l'action qui lui est propre, il est nécessaire que les fins propres des êtres se diversifient, bien qu'ils aient tous la même fin dernière.³³

Or, cette finalité spécifique, selon laquelle les êtres se portent d'abord vers le bien propre et proportionné, se manifeste dans la tendance des individus à se maintenir dans l'existence et à conserver leur espèce, où se réalise le bien intrinsèque de l'individu et de l'espèce. C'est ce que l'on constate chez les êtres vivants. La reproduction de leurs sem- blables — la génération proprement dite — est un indice de cette finalité particulière où l'on peut voir un premier pas vers cette *perpétuité* qui est de l'intention première de la Nature. C'est précisément dans cette *répétition* — qui est une manière d'imiter la perpétuité — que les vivants « générables » et cor- ruptibles accomplissent leur « œuvre la plus naturelle », selon l'expression d'Aristote. C'est aussi la façon la plus parfaite pour un vivant de communiquer l'actualité qui lui est propre.

33. *Ibid.*, c. 97. Aussi *Q.D. de Anima*, q. 1, a. 7, c et ad 1 ; *Ia*, q. 47, a. 1, ad 1, et q. 105, a. 5.

Ce faisant, il répond en même temps au désir de la matière. Cependant, la fin particulière n'est pas la fin principale de ces individus et de leurs opérations : puisqu'ils sont par nature des intermédiaires.

3° *La subordination des finalités particulières à la finalité universelle*

Bien que la finalité intrinsèque de l'espèce soit celle que les individus de l'espèce accomplissent de la manière la plus parfaite, il ne s'ensuit pas qu'elle soit la plus parfaite de l'espèce. Le bien propre de l'individu ou de l'espèce n'est pas le meilleur bien auquel ils sont ordonnés. C'est ce qui est illustré d'une façon saisissante chez certaines espèces animales où le générateur meurt en engendrant. C'est le cas, par exemple, du faux-bourdon chez les abeilles, de la fourmi mâle et du scorpion mâle (Languedocien) dont la femelle fait ripaille une fois la parade terminée. Le papillon meurt quand il a pondu ses œufs et beaucoup de végétaux meurent quand ils ont donné leur fruit.³⁴

Les animaux poursuivent certains biens, soit pour les avoir appréhendés, soit par instinct. Mais, il ne s'agit pas pour le moment de cet ordre de biens. Nous parlons ici des biens que poursuit leur nature malgré eux. Nous l'avons vu : les plantes et les brutes sont ordonnées à l'homme. Cela a été établi par une raison universelle dans le chapitre sur la finalité générale. Toutefois, cette raison ne nous apprend pas comment les espèces infra-humaines sont ordonnées à l'homme. Mais, puisqu'elles le sont par leur nature et leur tendance intrinsèque, il faut découvrir dans leur nature la plus intime un principe proportionné à cette fin, quand même cette fin entraînerait un

³⁴. CHARLES RICHET, *Les causes finales et la biologie*, dans *La nature*, p. 345.

mal relatif eu égard à leur bien plus rapproché. Voici donc un principe qui nous permettra de reconnaître l'intention de la Nature dans chaque nature particulière :

Plus la vertu active d'un être est parfaite et sa bonté élevée, plus aussi l'appétence du bien se développe en lui, et il recherche et opère ce bien dans les êtres qui s'éloignent de lui davantage. En effet, un être imparfait ne va pas au delà du bien qui lui est propre, comme individu ; l'être parfait recherche le bien de l'espèce, et celui qui est plus parfait encore aspire au bien de tout le genre. Quant à Dieu, dont la bonté atteint le suprême degré de la perfection, il veut le bien de l'être dans son sens le plus étendu. C'est donc avec raison que plusieurs ont dit, en parlant du bien, qu'en sa qualité de bien il tend à se répandre parce qu'en s'améliorant un être communique sa bonté à d'autres qui sont à une distance plus considérable de lui. Comme aussi l'être le plus parfait de chaque genre est le type et, en quelque sorte, la mesure de tous ceux qui entrent dans ce genre, Dieu, qui l'emporte en bonté sur tout ce qui existe et qui la communique à tout sans exception, est nécessairement, par la manière dont il opère cette diffusion, le modèle de tous les êtres qui en font participer d'autres à leur propre bonté ; car un être s'élève à un degré supérieur dans l'ordre des causes à mesure qu'il étend plus loin la diffusion de sa bonté.

Nous devons encore tirer de là cette conclusion, qu'un être, en s'efforçant de ressembler à Dieu en ce qu'il devient la cause d'autres êtres, n'est point pour cela détourné de la recherche de son bien propre.³⁵

Or, du moment que nous nous plaçons au point de vue de la nature des choses (nous entendons « nature » au sens de principe intrinsèque d'opération), nous les considérons dans leur « ratio indita ab arte divina », par laquelle elles tendent naturellement vers la fin de cet art, c'est-à-dire, premièrement et principalement, vers la fin de l'être tout entier. Et l'ordination à cette fin n'est pas quelque chose qui leur est extrinsèque ment surajouté : leur nature même n'est pas autre chose qu'une

³⁵. SAINT THOMAS, *Contra Gent.*, III, c. 24.

telle ordination. Par conséquent, les fins que désirent les êtres naturels, si imparfaits soient-ils, ne peuvent pas s'identifier au bien de l'individu ni au bien de l'espèce, mais au bien de l'Artisan suprême qui leur a donné, à chacun selon sa nature, l'inclination pour la fin qu'il a voulue.

Lorsque saint Thomas dit que les opérations de la Nature procèdent avec ordre, « comme les opérations du sage »³⁶, cela ne doit pas s'entendre uniquement des opérations qui ont pour fin le bien propre de l'individu ou de l'espèce, ni seulement des voies déterminées par lesquelles ce bien s'accomplit, car c'est avant tout dans l'ordination à un bien plus élevé que se manifeste la sagesse imprimée dans les natures (*indita rebus*). Enlever aux natures cette inclination intrinsèque et positive, c'est les identifier aux œuvres de l'art créé.³⁷

Bref, les espèces infra-humaines sont ordonnées à une perfection dont elles ne pourraient par elles-mêmes participer. C'est que par leur nature et dans leur substance tout entière elles restent de l'ordre des moyens pour l'être et la vie des créatures supérieures qui, en raison de leur intelligence, peuvent faire un retour explicite au premier principe de l'être.

Tel est le sort des êtres entièrement corruptibles, sort qui, nous l'avons vu, peut échoir aux espèces autant qu'aux individus. On en voit une raison dans la *matière* en tant qu'elle est un appétit de toutes les formes autres que celle dont elle est devenue le sujet et qui l'active. Cela entraîne manifestement la destruction de toute substance dont la matière est un principe intrinsèque, et, à cet égard, son désir est un certain mal pour la substance vouée à la corruption. Mais c'est là un mal relatif eu égard à la fin ultérieure. C'est à cause de semblables considérations que saint Thomas écrit :

36. *In III Sent.*, d. 26, q. 2, a. 4, c.

37. Voir, plus haut, notes 9, 13, 14 et 15. Voir aussi SAINT THOMAS, *In VII Metaph.*, lect. 6, n. 1381.

Lorsqu'il s'agit du mal, il ne faut pas raisonner de la même manière touchant l'homme qui a le souci d'un bien particulier et touchant le Pourvoyeur suprême. Le premier exclut autant qu'il le peut tout défaut de ce qui est commis à sa charge ; mais le second, par crainte d'empêcher le bien du tout, permet qu'il arrive quelque mal dans tel ou tel cas particulier. C'est pourquoi les destructions et les défaillances qui se constatent dans les choses de la nature sont à bon droit considérées comme contraires à telle nature particulière, mais elles n'en sont pas moins dans l'intention de la nature générale, en tant que le mal de l'un tourne au bien de l'autre ou au bien de tout l'univers. Car la destruction de l'un est toujours la génération de l'autre, génération par laquelle l'espèce se conserve. Si tout mal était empêché, beaucoup de bien manquerait à l'univers ; ainsi il n'y aurait pas la vie du lion s'il n'y avait pas la mort des animaux dont il se nourrit.³⁸

Toutes les choses naturelles ont été produites par l'art divin ; il s'ensuit qu'elles sont en quelque sorte comme les œuvres d'art de Dieu lui-même. Or, quiconque fait une œuvre d'art se propose de donner à son œuvre la meilleure disposition possible, non pas d'une façon absolue, mais par rapport à la fin de cette œuvre. Et si cette disposition entraîne avec elle certains défauts, l'artiste ne s'en occupe pas. C'est ainsi, par exemple, que l'ouvrier qui fait une scie pour scier, fait cette scie en fer afin qu'elle soit apte à scier ; il ne songe nullement à la faire en verre ou en cristal, bien que ce soit une matière plus belle, parce qu'une telle beauté ne s'harmoniserait pas avec la fin de la scie. De même Dieu donne à chaque chose naturelle la meilleure disposition possible, non pas d'une façon pure et simple, mais selon l'ordre exigé par la fin de chacune d'elle.³⁹

Mais il importe de remarquer que si nous voyons dans la potentialité de la matière et dans son appétit une évidente ordination naturelle à un bien intrinsèque supérieur, au détri-

38. *Ia*, q. 22, a. 2, ad 2 ; aussi *ibid.*, q. 19, a. 9 ; q. 47, a. 2, ad 1 ; q. 49, a. 2 ; *Contra Gent.*, III, cc. 6, 71 et 94 ; *De Malo*, q. 5, a. 5.

39. *Ia*, q. 91, a. 3.— *Q.D. de Anima*, a. 7. Voir aussi JEAN DE S.-THOMAS, *Curr. phil.*, T. II, pp. 608-615.— « Non tamen facit [natural] quod melius est simpliciter, sed quod melius est secundum quod competit substantie uniuscujusque : alioquin culibet animali daretur animam rationalem, quæ est melior quam anima irrationalis. » SAINT THOMAS, *In II Phys.*, lect. 11, n. 9 ; Aussi *Ia*, q. 47, a. 2, ad 1.

ment de la substance complète et de la forme qui l'actue — du moins tant que cette forme est elle-même périssable —, il ne faut pas oublier que la forme elle-même — et dès lors la substance complète — est à sa manière et, en un sens, plus réellement ordonnée au même bien. En effet, si on admet que c'est grâce à la forme qui l'actue que la matière est disposée et que par là-même l'espèce peut se maintenir — sinon servir à un acte plus parfait, — on voit que la forme est précisément la raison propre pour laquelle la matière peut atteindre à un bien supérieur.

En outre, l'on ne doit pas juger de la finalité de la matière d'après les formes moins parfaites qu'elle reçoit dans la décomposition des vivants, par exemple. Dans la réception des formes, elle est soumise aux lois générales des éléments matériels, quels que soient ces derniers. C'est dans les processus de propagation et de détermination à des formes supérieures que la matière atteint le plus profondément sa fin. En somme, il faut la juger d'après son intention principale.

Parce que le terme « appétit » se dit d'abord et plus communément de l'appétit des êtres connaissant et des « suppôts », nous inclinons à considérer la matière, qui est un appétit, comme une substance qui désire tout pour elle-même et à laquelle toute forme naturelle doit être sacrifiée. Nous oublions alors que la matière est transcendentale pour la forme, mais que toute forme corruptible est pour la forme humaine, et, qu'en fait la matière conserve, en vue de cette forme, l'organisation acquise par la médiation des formes corruptibles. Telle est la fin adéquate de la matière. Et pour autant qu'elle n'est elle-même que pure puissance, elle a davantage la nature de moyen que n'importe quelle forme intermédiaire.

C'est en même temps grâce à la matière, grâce à sa subjectivité permanente — elle est en effet le sujet qui demeure

— qu'il y a de la continuité dans le devenir général de la Nature, que la génération n'est pas une création, ni la destruction une annihilation.⁴⁰

On comprend, dès lors, comment la seule finalité particulière, considérée absolument, ne peut rendre complètement raison ni de l'ordre général de la Nature, ni des êtres particuliers eux-mêmes puisque aucun d'eux n'a sa raison d'être pour lui-même. Il faut recourir à une finalité plus générale qui fait de tous les êtres individuels les matériaux d'un vaste plan d'ensemble. La Nature universelle possède une surabondance, une inclination que les parties ne connaissent pas toujours, mais dont elles subissent l'influence nécessitante en vue de la réalisation de l'espèce humaine par qui toute chose créée retourne à son Principe suprême : fin ultime de tout être et de tout agir. C'est ce Principe, en dernière analyse, qui est la plus profonde raison explicative de l'univers : Dieu sert à comprendre l'âme et l'âme, la Nature.⁴¹

40. « Ad secundum dicendum quod corporalia omnia communicant in materia. » SAINT THOMAS, *In II Sententiarum*, d. 11, q. 1, a. 2, ad 2. — « Genus autem est quodammodo materia. » *In X Metaph.*, lect. 10, n. 2125 : *In XII*, lect. 2, nn. 2436 et 2438. Aussi J. de S. THOMAS, *Curr. Phil.*, T. II, p. 554a35, p. 556b40 et p. 572a43.

41. Cf. SAINT THOMAS, *la IIae*, q. 1, a. 8 ; *Contra Gent.*, III, cc. 17, 18, 99 ; *In XII Metaph.*, lect. 12, nn. 2631-2632.

III

LA PROGRESSIVE DISPOSITION DE LA MATIÈRE ET LE TEMPS

Dans une discussion sur l'œuvre des six jours, à la question : étant le plus parfait des animaux, pourquoi l'homme n'a-t-il pas été fait le premier ? saint Thomas répond : « Dans la voie de la génération l'on parvient à des choses plus parfaites en partant des choses moins parfaites, de telle façon que les choses moins parfaites sont produites les premières suivant l'ordre de nature. En effet, dans la voie de la génération, plus une chose est parfaite et s'assimile davantage à l'agent, plus elle vient tard dans l'ordre de temps, bien qu'elle soit antérieure par sa nature et par sa dignité. Ainsi donc, parce que l'homme est le plus parfait des animaux, il devait, de tous les animaux, apparaître le dernier. »¹ C'est encore lui qui écrit

1. *De Potentia*, q. 4, a. 2, ad 33.— Operatio naturæ [procedat] ab imperfecto ad perfectum et ab incompleto ad completum ; imperfectum est prius perfecto, scilicet generatione et tempore. » *De Principiis naturæ*.— « Unde ad ordinis convenientiam conservandam, Deus in quadam imperfectione creaturas primo instituit ut sic gradatim ex nihilo ad perfectum provenirent. » *De Potentia*, q. 4, a. 1, ad 8.— « Si finis erit necesse est id quod est ad finem precedere. » *In III Metaph.*, lect. 4, n. 375.— « Licet enim materia prima sit in potentia ad omnes formas, tamen quodam ordine suscipit eas. Per prius enim est in potentia ad formas elementares, et eis mediantibus secundum diversas proportionales commixtionum est in potentia ad diversas formas : unde non potest ex quolibet immediate fieri quodlibet, nisi forte per resolutionem in primam materiam. » *In XII*, lect. 2, n. 2438.— « Dignius est ponere materiam in qua omnia sunt in potentia, quam ponere omnia simul in actu. » *Ibid.*, n. 2435.— « Dicendum quod natura de uno extremo ad aliud transit per media... tamen in via generationis ab imperfectioribus ad perfectiora pervenitur. » *Ia*, q. 71, a. 1, ad 4 et 5. Voir aussi *In II Sent.*, d. 15, q. 2, a. 2, ad 7 ; *Ia*, q. 71, ad 5.

dans le *Contra Gentes* : « La matière reçoit ainsi successivement toutes les formes auxquelles s'étend sa puissance, afin que cette puissance parvienne successivement à l'acte qu'elle ne peut acquérir de manière simultanée. »²

Si l'homme ne pouvait *naturellement* exister depuis le commencement, c'est que la matière n'était pas disposée à recevoir une forme aussi parfaite. En effet, nous l'avons vu, ce n'est pas la matière disposée d'une manière quelconque qui peut être le sujet de telle forme : il faut que par sa disposition elle soit tout d'abord proportionnée à cette forme.³ C'est pourquoi l'âme n'est unie au corps qu'au moment où il est organisé, c'est-à-dire au moment où il est suffisamment pourvu des instruments nécessaires aux opérations de la vie. Ce processus d'organisation se fait graduellement au cours du temps.

La matière première est d'abord en puissance pour la forme élémentaire ; sous la forme de l'élément, elle est en puissance pour la forme du mixte, et c'est pourquoi les éléments sont la matière du mixte ; considérée sous la forme du mixte, elle est en puissance pour l'âme végétative, car l'âme est l'acte d'un corps de cette nature ; de même, l'âme végétative est en puissance pour l'âme sensitive, et celle-ci est en puissance pour l'âme intellectuelle.⁴ — Toute œuvre qui s'accomplit avec succession exige du temps ; en effet, ce qui est antérieur et ce qui est postérieur dans le mouvement sont mesurés par le temps.⁵

Si donc la matière n'a pas été d'abord actée par la forme humaine qui est pourtant première dans l'ordre d'intention,

2. *Contra Gent.*, III, c. 22.

3. « ...Non enim materia quocumque modo se habens potest subesse formæ, quia proprium actum in propria materia oportet esse. » SAINT THOMAS, *De Potentia*, q. 5, a. 1. — « Perfectibile autem non unitur formæ nisi postquam est in ipso dispositio, quæ facit perfectibile receptivum talis formæ, quia proprius actus fit in propria potentia : sicut corpus non unitur animæ ut formæ, nisi postquam fuerit organizatum et dispositum. » *Q.D. de Veritate*, q. 5, a. 3. — « ...Talem enim oportet esse materiam, qualem forma requirit. » *In I. Post. Anal.*, lect. 16, n. 5.

4. *Contra Gent.*, III, c. 22.

5. *Ibid.*, II, c. 19.

c'est que, originellement, elle n'était pas apte à recevoir cette forme et qu'il devait s'accomplir au préalable toute une œuvre consistant à élaborer des déterminations de plus en plus rapprochées de cette forme ultime.

La succession que l'on remarque dans la production des choses a pour cause un défaut de la matière qui n'est pas, dès le principe, suffisamment disposée à recevoir sa forme ; car, lorsque la matière est parfaitement préparée à une forme, elle la reçoit aussitôt.⁶

De même que l'artiste choisit et dispose la matière afin qu'elle soit apte à recevoir la forme de l'art, ainsi procède la Nature pour les formes naturelles.⁷ C'est pourquoi la forme humaine ne peut actuer qu'une matière préparée à la recevoir. Cette préparation s'opère à mesure que la matière devient le sujet d'âmes végétatives et sensibles plus parfaites. L'âme du premier homme n'a donc pas été reçue dans une matière disposée seulement à la forme d'un mixte ou à celle de la vie végétative. La matière devait être auparavant disposée à la vie de connaissance, voire à la vie rationnelle ; car si elle était, par sa nature, disposée à recevoir la forme humaine, elle ne serait pas de soi pure puissance, et il n'y aurait aucune raison pour que tous les humains possibles n'aient été produits depuis le début et d'un seul coup. En effet, la disposition ultime est nécessaire.⁸ Et si, comme on le constate ordinairement, la forme, dans les œuvres de la Nature comme dans celles de l'art, n'actue pas instantanément la matière, mais que l'actualisation se fait d'autant plus attendre que la forme est plus parfaite et plus éloignée de la matière, c'est que celle-ci n'offre pas, par elle-même, les dispositions requises et que les causes actives prennent du temps à les lui donner. Par ailleurs, si la

6. *Ibid.*

7. Cf. SAINT THOMAS, *In II de Anima*, lect. 7, n. 321.

8. « In eodem enim instanti quod primo est dispositio necessitas in materia, forma substantialis inducitur. » SAINT THOMAS, *In II Sent.*, d. 5, q. 2, a. 1.

matière n'est pas instantanément disposée, c'est que l'agent agit conformément à la Nature.⁹

Voilà donc pourquoi nous disons qu'il serait *tout à fait naturel* que l'homme ait apparu en dernier lieu parmi les vivants terrestres. Son organisme serait alors le terme d'une longue élaboration de la matière au travers des organismes inférieurs. Marquons toutefois qu'on ne peut parler de corps *formellement* humain qu'au moment où son acte premier n'est autre que l'âme raisonnable. La nécessité de l'information *actuelle* par l'âme humaine est bien aussi ce que saint Thomas exige pour parler de corps humain au sens strict :

Lors même que la formation du corps de l'homme précéderait 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, sous le rapport du temps, la matière précède la forme. Nous considérons ici la matière en tant qu'elle est en puissance pour la forme, et non comme actuellement perfectionnée. Donc, du point de vue chronologique, 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.

En outre,

Il ne découle pas de là 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 l'autre lui est postérieur : tels sont les vêtements par rapport à l'homme, et les instruments de son art pour l'ouvrier ; une chose existe encore

9. Cf. SAINT THOMAS, *Ia IIae*, q. 113, a. 7.

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 sa 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.¹⁰

Peut-être convient-il de préciser que si l'organisation du corps humain s'est préparée dans des organismes inférieurs, il ne s'ensuit pas qu'on pourrait dire : un animal irraisonnable est devenu homme ; ou, l'homme provient, *per se*, de l'animal irraisonnable. En effet, dans le devenir absolu, ce n'est ni la privation, ni la forme antérieures qui sont principes *per se* d'où provient l'être qui devient : la matière seule est principe *per se* dans le devenir.¹¹

Ces distinctions établies, nous ne pouvons donc pas dire que le corps du premier homme, entendu au sens strict, est le produit lentement élaboré des seules causes secondes, puisque celles-ci n'atteignent pas en lui ce qui fait qu'il est formellement humain. L'âme spirituelle, en effet, par laquelle le corps de l'homme est formellement humain ne vient que de Dieu seul. Mais si par « faire le premier corps humain » nous entendons tout le travail préparatoire, précédant dans le temps sa constitution au sens formel, alors, non seulement il est *possible*, mais il semble *naturellement nécessaire* que le corps du premier homme soit apparu seulement au terme et en dépendance physique d'une longue série d'espèces naturelles. Bref, la hiérarchie des espèces cosmiques, depuis le non-vivant jusqu'à l'homme inclusivement, n'a pu, suivant le procédé naturel, s'établir instantanément, mais elle a dû s'effectuer graduellement, de telle sorte que les espèces moins parfaites ont précédé dans le temps les espèces plus parfaites.

10. *Contra Gent.*, II, c. 89. Voir aussi *IIIa*, q. 6, a. 4, c., et ad 1 et 2.

11. Cf. SAINT THOMAS, *In I Phys.*, lect. 14, n. 8.

IV

LE RÔLE DU MOUVEMENT D'ALTÉRATION DANS LA GRADUELLE DISPOSITION DE LA MATIÈRE

Puisque la matière est, par sa nature même, ordre à l'acte et, finalement, à la forme humaine, il s'ensuit que la réception de cette forme est également naturelle — quelle que soit la nature des autres causes nécessaires à la réalisation de cette fin. Mais la préparation, la progressive disposition de la matière à cette forme sera, elle aussi, naturelle d'autant.

Quel est donc le processus par lequel la matière est disposée à la réception d'une forme nouvelle ? Quel rôle peut y jouer le temps, puisque le devenir absolu est instantané ? En effet, la génération et la corruption substantielles ne sont pas de l'ordre du mouvement proprement dit, lequel se définit : l'acte d'un être en puissance en tant qu'il est en puissance. Socrate existe ou n'existe pas : il est Socrate depuis qu'il a commencé d'être. S'il y a devenir en Socrate une fois qu'il existe, ce n'est pas Socrate qui devient ; son devenir est désordonné mais accidentel : Socrate devient grand, il se promène, etc.¹

1. « Et quia generatio est motus ad formam, duplici formæ respondet duplex generatio. Formæ substantiali respondet generatio simpliciter ; formæ accidentali respondet generatio secundum quid. Quando enim introducitur forma substantialis, dicitur aliquid fieri simpliciter, sicut dicimus homo fit, vel homo generatur ; quando autem introducitur forma accidentalis, non dicitur aliquid fieri simpliciter, sed fieri hoc, sicut quando homo fit albus non dicitur simpliciter hominem fieri vel generari, sed fieri vel generari album ; et huic duplici generationi opponitur duplex corruptio, scilicet simplex et secundum quid. » SAINT THOMAS, *De Principiis nature*.

Pourtant, bien que Socrate devienne instantanément, sa génération cependant n'a pas été le terme d'un changement instantané, mais d'un mouvement proprement dit qui s'écoule dans le temps. Or, il existe trois espèces de mouvement : le mouvement selon le lieu ; le mouvement selon la qualité, qui s'appelle altération ; et le mouvement selon la quantité, que l'on observe dans la croissance des vivants. C'est l'altération, devenir relatif, qui a pour termes le devenir et le dépérissement absolus.²

Un exemple d'altération proprement dite, c'est le changement de température. On peut observer qu'un tel changement selon la qualité se termine à un devenir et à une destruction absolus en faisant bouillir un œuf, par exemple. Mais il importe de rappeler auparavant que la qualité, comme telle, est la « disposition de la substance ».³ La disposition — l'ordre et la proportion des parties de la substance — est caractéristique des différents êtres matériels. Ainsi, pour qu'un œuf soit œuf, il faut qu'il soit constitué de certaines parties, selon une certaine proportion et suivant un certain ordre. Il est vrai que cette disposition admet quelque latitude — ce n'est pas à n'importe quelle température que l'œuf est détruit

2. « ...Substantia secundum seipsam non potest recipere magis et minus, quia est ens per se. Et ideo omnis forma, quæ substantialiter participatur in subiecto, caret intentione et remissione ; unde in genere substantiæ nihil dicitur secundum magis et minus. » SAINT THOMAS, *Ia IIæ*, q. 52, a. 1. — « Cum enim forma substantialis non continue vel successive in actum producit, sed in instanti (alias oporteret esse motum in genere substantiæ, sicut in genere qualitatis)... Non enim forma... hoc modo inducit ut continuo procedat de imperfecto ad perfectum... sed solum materia per alterationem præcedentem variatur, ut sit magis et minus disposita ad formam. Forma vero non incipit esse in materia nisi in ultimo instanti alterationis. » *De Potentia*, q. 3, a. 9, ad 9 ; Aussi *Q. D. de Anima*, q. 1, a. 7 ; *Ia*, q. 118, a. 2, ad 2. — « ...Alteratio est motus continuus, ideo principium alterationis et medium quo materia disponitur ad formam substantialem, tempore præcedunt introductionem forme substantialis ». *In II Sent.*, d. 5, q. 2, a. 1. — « ...Alteratio non potest fieri in instanti, sed habet successionem in duratione temporis. » J. DE S.-THOMAS, *Curs. phil.*, T. II, p. 628b10.

3. *Ia*, q. 28, a. 2.

comme œuf, — mais cette latitude a des limites. Une chaleur d'un certain degré appliquée pendant un temps donné à un œuf de poule fécondée amènera l'éclosion d'un poussin. Voilà comment une modification qualitative de la substance amène le devenir et le dépérissement absolus.

Nous disions que ce n'est pas n'importe quelle disposition de la substance qui affecte celle-ci quant au devenir et au dépérissement absolus, mais qu'il en existe néanmoins une limite : il y a, pour chaque substance, une disposition *ultima*. C'est à cette disposition limite qu'a lieu le changement absolu. Et cette disposition est caractérisée par ceci : parfaitement contraire à la substance qui périt, elle est, d'autre part, conforme à la substance qui devient. Or, étant contraire à la substance qui périt, elle ne peut avoir pour sujet que la substance engendrée. La disposition ultime se termine donc à la substance qui en est en même temps le sujet. Notons enfin que c'est dans le même instant qu'elle « nécessite » la destruction de la substance précédente et la génération de la substance nouvelle.⁴

Mais cette doctrine ne va pas sans soulever quelques difficultés. Comment, en effet, une même entité peut-elle disposer la matière, d'une manière définitive, à une nouvelle forme — en quoi elle est antérieure à celle-ci — et être en même temps la qualité de la substance constituée par cette forme — en quoi elle est postérieure à la forme ? C'est que le même accident peut appartenir à deux genres de causalité différents. Sous un rapport, il appartient à l'ordre du devenir (*ordo fieri*) ; sous un autre, il appartient à l'ordre de l'être (*ordo*

4. « In eodem enim instanti quod primo est dispositio necessitans in materia, forma substantialis inducit. Cum enim generatio est terminus alterationis, oportet in eodem instanti alterationem terminari ad dispositionem quæ est necessitans, et generationem ad formam substantialem. » *In II Sent.*, d. 5, q. 2, a. 1. Voir aussi *Ia IIæ*, q. 113, a. 7, c. et ad 5. — « Ad ultimum respondentur generationem et corruptionem dari in eodem instanti temporis, sed in diversa prioritatis naturæ. » J. DE S.-THOMAS, *Curs. Phil.*, T. II, p. 608a25.

estendi). Dans l'ordre du devenir, la disposition ultime se définit comme le terme de l'altération, en vertu duquel la matière est disposée à la forme qui doit être engendrée. C'est ainsi que, dans le genre de la causalité matérielle, cette disposition est antérieure à la forme nouvelle. Mais parce que, d'une part, cette disposition est un accident et que, d'autre part, elle est contraire à la disposition propre de la substance altérée, seule la substance engendrée peut en être le sujet. Par conséquent, dans le genre de la causalité formelle, la disposition ultime est un effet de la forme engendrée.⁵ Or, cela n'implique aucune contradiction. En effet, d'un être qui devient dans l'instant, il faut dire qu'il *devient* et qu'il *est* en même temps.⁶

La génération ainsi conçue, on comprend que ce n'est ni la forme ni la matière qui sont engendrées ou détruites mais

5. « Et est simile in rebus naturalibus de dispositione quæ est necessitas ad formam, quæ quodammodo præcedit formam substantialem, scilicet secundum rationem cause materialis. Dispositio enim materialis ex parte materie se tenet : sed alio modo, scilicet ex parte cause formalis, forma substantialis est prior, in quantum perficit et materiam et accidentia materialia. » SAINT THOMAS, *De Ver.*, q. 28, a. 8. — « ...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 tamen adveniente, calor non cessat, sed remanet, quasi quidem effectus talis formæ. » *Illa*, q. 9, a. 3, ad 2. Voir aussi J. DE S.-THOMAS, *Curr. phil.*, T. II, q. 590b30.

6. « ...Fieri alicujus rei permanentis potest accipi dupliciter. Uno modo proprie ; et sic dicitur res fieri quamdiu durat motus, cuius terminus est rei generatio ; et sic quod fit non est in permanentibus ; sed fieri est rei per successionem, secundum quod Philosophus dicit in VI Physic. : *Quod fit, habet et finem*. Alio modo dicitur fieri improprie, ut scilicet dicatur aliquid fieri in illo instanti in quo primo factum est ; et hoc ideo quia illud instans, in quantum est terminus prioris temporis in quo fiebat, usurpat sibi hoc quod priori temporis debetur. Et sic non est verum quod id quod fit non est ; sed quod nunc primo est, et ante hoc non erat ; et sic est intelligendum quod in his quæ fiunt subito, simul est fieri et factum esse. » SAINT THOMAS, *De Ver.*, q. 28, a. 9, ad 10. — « Alio modo disponit aliquid ad formam sicut præparando materiam ad receptionem formæ, ita quod præexistat in materia ante formam ordine fieri, non ordine essendi, sicut calor disponit ad formam ignis, non quia medium cadit inter formam et materiam, sed materia appropriatur ad formam ignis per adventum caloris. » *In III Sent.*, d. 13, q. 3, a. 1.

le composé.⁷ Et, parce que la forme substantielle n'arrive toujours que lorsque la matière a déjà un certain degré d'organisation, cela ne l'empêche pas d'être « l'acte premier d'un corps physique organisé », puisque l'actualisation de la matière par la forme n'exige pas que celle-là n'ait aucun degré de détermination, bien au contraire comme on vient de le voir... Il suffit que les accidents propres d'un composé donné soient profondément altérés et changés pour que ce composé lui-même en soit d'autant affecté et tout disposé à être détruit. En conséquence, et corrélativement, les accidents ou les dispositions requises pour un autre composé se trouvent réalisées.⁸ C'est que la forme qui active la matière l'élève en même temps à un degré de corporéité supérieur.⁹

Bien que la matière, par nature, soit puissance pour n'im- porte quelle forme, il ne s'ensuit pas cependant que le composé qui est le *terminus a quo* d'une altération déterminée puisse être, lui, quelconque¹⁰ ; sinon, il faudrait soutenir que le

7. « ...Id quod fit proprie est compositum, non forma vel materia : compositum enim est id quod proprie habet esse. » SAINT THOMAS, *De Potentia*, q. 6, a. 3 ; aussi *In VII Metaph.*, lect. 7, n. 1423 ; *Ia*, q. 45, a. 8.

8. « ...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. » SAINT THOMAS, *In I de Gen. et Corr.*, lect. 8, n. 3. — « Et ita non sequitur quod corruptum secedat a tota rerum natura : quia quamvis fiat non ens hoc quod est corruptum, 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. » *Ibid.*, lect. 7, n. 6.

9. « Anima enim non solum se habet ut informans et constituens corpus sicut alie formæ, sed ut elevans corpus ad superiorem gradum et altiorum modum operandi, et respectu animæ sic elevantis debuit poni pro materiali non solum id, quod informat, sed ipsum corpus, quod elevat. Nec obstat, quod anima solum educitur de potentia materie, non vero de potentia gradus corporei nec physice informat ipsum. Respondetur enim, quod anima ut forma informans et educibilis est actus corporis ratione materie tantum, quæ in corpore includitur, sed in quantum elevans et graduans respicit ipsum corpus, et non solum materiam, quia elevat illud ad altiorum gradum. » J. DE S.-THOMAS, *Curs. phil.*, T. III, p. 20a35.

10. « Si enim agens facit aliquid, oportet quod faciat ex aliquo alio sicut ex materia. » SAINT THOMAS, *In VII Metaph.*, lect. 7, n. 1420.

composé lui-même est pure puissance comme la matière première. C'est dire que la matière de tel composé n'est pas immédiatement puissance pour n'importe quelle forme. Autrement, toute génération serait un phénomène de pur hasard, ce qui serait contraire à la génération naturelle. Mais le pur hasard est impossible, car le hasard ne se définit pas en dehors de la Nature. Or, de même que la matière utilisée par le sculpteur ne peut être quelconque, ainsi la Nature, dans tout processus générateur, présuppose un composé déterminé, apte à être le point de départ du devenir de tel autre composé. De même encore que la qualité de la matière dont se sert le sculpteur doit correspondre à la perfection de l'œuvre à accomplir — telle idée doit être matérialisée dans le marbre et non dans le bois — ainsi le *terminus a quo*, dans la génération naturelle, doit être d'autant plus déterminé que le *terminus ad quem* est plus élevé dans l'échelle des êtres.¹¹ Sinon, de la corruption d'une plante pourrait aussi bien résulter une génération humaine immédiatement.

La génération d'une nouvelle substance doit donc toujours être précédée d'une altération dans la qualité de la substance précédente. Ainsi l'altération est un mouvement régressif sous le rapport de la corruption, mais, en même temps, elle peut être progressive sous celui de la génération. Et lorsque l'on dit qu'un composé matériel est disposé à la corruption ou à la génération, cette disposition, formellement prise, est d'ordre accidentel, bien qu'elle entraîne un changement d'ordre substantiel. Selon saint Thomas, ce sont réellement ces modifica-

11. « Quamvis autem generatio fiat ex non ente quod est in potentia, non tamen fit quodlibet ex quocumque ; sed diversa fiunt ex diversis materiis. Unumquodque enim generabile habet materiam determinatam ex qua fit, quia formam oportet esse proportionatam materiae... Unde non potest ex quolibet immediate fieri quodlibet, nisi forte per resolutionem in primam materiam. » SAINT THOMAS, *In XII Metaph.*, lect. 2, n. 2438. Voir aussi *In VII*, lect. 8, n. 1437 ; *In I de Gen. et Corr.*, lect. 10, n. 2 ; *Contra Gent.*, III, c. 69 ; J. DE S.-THOMAS, *op. cit.*, T. II, p. 618a15.

tions accidentelles qui affectent le tout corporel et qui, sans attendre directement la substance, conduisent cependant infailliblement à sa destruction en même temps qu'à la génération d'une autre. De sorte que si la disposition ultime, produite par le mouvement d'altération, est en elle-même d'ordre accidentel, son terme est d'ordre substantiel. Entraînant fatalement une corruption, la fin dernière de l'altération n'en est pas moins une génération proprement dite.¹² Ainsi considérée, l'altération a donc un double terme *ad quem* : l'un est la disposition nécessaire, l'autre est la forme substantielle de l'engendré.¹³ Et qu'une disposition d'ordre accidentel, venant d'un acte de même ordre, puisse avoir comme terme la production d'une substance, cela ne doit pas étonner si l'on admet, avec les thomistes, que les accidents sont fonction de la substance, qu'ils en sont les instruments et agissent, en conséquence, par sa vertu. L'instrument est précisément une cause qui, sous l'influence d'une vertu supérieure à la sienne, peut produire un effet qui le dépasse.

...L'action de la forme substantielle ne consiste pas à donner la disposition convenable à la matière, parce que cette disposition résulte d'un changement que les formes accidentelles suffisent à réaliser... car, lorsqu'un agent est sous l'influence d'une puissance étrangère, l'effet qu'il produit ne ressemble pas seulement à lui-même, mais encore plus à l'être dont il subit l'influence : c'est ainsi que l'action de l'instrument fait passer la ressemblance de l'art dans l'œuvre de l'artiste. D'où il suit que les formes accidentelles, devenant actives, produisent des formes substantielles, parce qu'elles agissent en qualité d'instru-

12. « Alteratio enim ordinatur ad generationem sicut ad finem. » SAINT THOMAS, *In I de Gen. et Corr.*, Præmium ; voir aussi J. DE S.-THOMAS, *op. cit.*, T. II, p. 616b25 ; *ibid.*, p. 622b35.

13. « 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, cujus terminus unus est dispositio quæ est necessitans, alius autem ipsa forma substantialis. » SAINT THOMAS, *De Ver.*, q. 9, a. 3 ; aussi *In II Sent.*, d. 24, q. 3, a. 6, ad 6 ; *De Vir.*, q. unica, ad 8 ; J. DE S.-THOMAS, *op. cit.*, T. II, p. 557a3.

ments sous la puissance des formes substantielles.¹⁴ — Par ailleurs, il n'est pas contre la nature de l'accident qu'il dépasse son sujet par son opération, pourvu qu'il ne le dépasse pas par son être.¹⁵

Grâce à sa théorie des brusques changements de formes substantielles, saint Thomas sauvegarde leur immutabilité ; mais grâce au travail préparatoire, dû au mouvement d'altération, on peut dire aussi que la génération et les progrès cosmiques par génération s'effectuent lentement, selon les apparences sensibles.

Si nous comprenons dans la génération non seulement l'acte instantané par lequel un nouveau composé est engendré, mais aussi la préparation dispositive par voie d'altération, il faut voir en elle une véritable « faction » dans laquelle l'engendré est modelé, une formation répartie dans le temps. Un être vivant est en voie de formation avant qu'il n'existe.¹⁶

Nous avons dit que les mutations d'accidents peuvent provoquer des mutations de substances. En effet, étant enracinés dans la substance, les accidents participent, par le fait même, de sa nature et de son existence ; tellement que, sous un certain rapport, les différences accidentelles peuvent être dites aussi différences substantielles : en tant que les accidents sont réellement inséparables de la substance, tant que celle-ci existe et qu'ils la déterminent. Pour cette raison, nous croyons que des modifications d'accidents ne peuvent s'opérer dans la substance à laquelle ils sont inhérents sans modifier la substance elle-même. Sans doute, on ne parle d'authentiques

14. SAINT THOMAS, *Contra Gent.*, III, c. 69 ; voir aussi *In IV Sent.*, d. 12, q. 1, a. 2, ad 2 ; *ibid.*, d. 18, q. 2, a. 3, ad 2.

15. SAINT THOMAS, *Ia*, q. 115, a. 1, ad 5 ; J. DE S.-THOMAS, *op. cit.*, T. II, p. 561.

16. CH. DE KONINCK, *Cosmos*, p. 51, note 43. — « ... Quidquid fit, jam quantum ad aliquid factum est. Licet enim factio in substantia quantum ad introductionem forme substantialis sit indivisibilis, tamen si accipiat alteratio præcedens cujus terminus est generatio, divisibilis est, et totum potest dici factio. » SAINT THOMAS, *In IX Metaph.*, lect. 7, nn. 1853-1854.

changements substantiels, en philosophie thomiste du moins, que lorsqu'il y a changement dans les principes constitutifs de la substance, c'est-à-dire lorsqu'il y a changement de forme substantielle. Mais même si la mutation accidentelle de l'être concret ne change pas celui-ci *totalemment*, puisqu'il ne le change pas « *ratione substantie* », il faut dire néanmoins que le composé *entier*, substance et accident, c'est-à-dire l'être existant, est réellement changé tout entier : « *Ens mutatur totum, sed non totaliter* ». Cela s'explique aisément, car le changement accidentel n'est pas quelque chose qui existe à part la substance, sans continuité avec elle. Il est inconcevable que l'accident, déterminant telle substance, soit seul changé. L'accident, en effet, n'est pas une réalité absolue qui puisse se prêter au changement par lui-même et pour lui-même : il n'est qu'une détermination, une manière d'être de la substance. Dès lors, le changement de cette détermination accidentelle — de ce mode d'être de la substance — doit avoir pour terme naturel et nécessaire la substance. Car si l'accident comme tel détermine la substance, son changement est une modification dans la manière dont il détermine la substance. Autrement, il faudrait dire que l'accident détermine la substance sans la déterminer, ce qui est contradictoire.

Nous n'oublions pas en parlant ainsi que, de soi, le changement d'accident ne modifie l'être qu'à un titre accidentel, c'est-à-dire qu'il modifie le *tout* sans attaquer l'être dans ses principes substantiels. Ainsi, quand augmente la quantité de la substance, il est rigoureusement vrai de dire que l'être complet augmente. Mais cette augmentation ne change pas pour autant les principes constitutifs essentiels de l'être augmenté. La forme substantielle, principe de stabilité essentielle, ne peut être atteinte, directement du moins, par un changement accidentel de la substance. En effet, la forme naturelle, en tant qu'elle est l'acte de son sujet et, en même temps, acte

qui incline à se communiquer, tend — quelque modification qu'elle subisse dans et par l'être concret dont elle est un principe — à conserver et à reproduire un même type. Elle est un principe de finalité immanente qui ne cesse d'orienter vers un but défini l'être qu'elle spécifie. Elle conserve, dans la nature concrète, une fixité d'ensemble sous la perpétuelle mobilité des individus.

La forme se trouve réellement et substantiellement différenciée par le fait de son union à la « *materia signata* » dans chacun des individus de l'espèce ; mais différenciée « *in seipsa* », elle ne l'est pas « *ratione sui* »... Elle garde donc, dans sa différenciation « *de fait* », une relation réelle, une tendance ontologique au développement de toutes les virtualités que comporte la nature spécifique dont elle est le principe formel. C'est l'identité de cette tendance qui constitue la vraie unité de l'espèce.¹⁷

Nous ajoutons que c'est encore l'identité de cette tendance qui fait, dans la réalité, la fixité des espèces. La forme, dans chaque espèce de brute, par exemple, ne cesse pas d'être la forme de telle espèce déterminée. Cependant, bien que la forme soit le principe intrinsèque, qui tend à conserver la stabilité spécifique de la substance malgré les multiples variations d'accidents que celle-ci supporte, on ne voit pas pourquoi un changement important dans les accidents d'un composé corporel ne modifierait pas ce composé à tel point que sa matière, devenue disposée à une autre forme substantielle, reçoive une nouvelle forme, qui donnerait ainsi naissance à un nouvel être, individuellement et même spécifiquement différent du précédent, soit en infériorité, soit en supériorité. N'est-ce pas ce qui faisait dire à Jean de Saint-Thomas :

...L'altération... est un certain commencement de mutation substantielle, en ce sens que la substance dépend des dispositions accidentelles

17. P. G. PICARD, *L'intelligible infraspécifique, d'après saint Thomas et Suarez*, dans *Archives de philosophie*, T. I, cah. 1, p. 72.

dans sa conservation. C'est pourquoi la destruction de ces dispositions est le commencement de la destruction de la substance elle-même.¹⁸

Toute génération consiste donc à transformer un composé en un autre composé. Ce qui, toutefois, ne signifie pas que la forme du composé A, par exemple, est elle-même changée, transformée en celle du composé B, puisque la forme, par définition, est invariable ; cela signifie seulement que de la *puissance* du composé A est extraite la forme du composé B. Donc, lorsque nous disons qu'une espèce supérieure procède d'une espèce inférieure, nous n'entendons pas par là que l'espèce inférieure se transforme en l'espèce supérieure, en ce sens que la forme de l'espèce inférieure devient la forme de l'espèce supérieure, mais, simplement, que l'être d'espèce inférieure tire son origine de la *puissance* de l'être d'espèce inférieure, puissance qui n'est rien autre que celle de la matière qui entre dans sa constitution. En effet, si la matière de tel composé n'est pas en puissance pour la forme qui l'actue, elle l'est cependant par rapport à toutes les autres formes possibles dont elle est privée dans un composé quelconque.¹⁹

Tout cela expliquerait comment le passage, par génération, d'une espèce à une autre espèce, même supérieure, n'est pas plus difficile à réaliser par la Nature que les naissances à l'intérieur d'une même espèce — pourvu qu'il y ait un *agent proportionné*, capable, grâce à son action sur les accidents d'une substance donnée, de disposer la matière à cette forme nouvelle.

18. « ...Alteratio... est initium quoddam substantialis mutationis eo quod substantia dependet in sui conservatione ab accidentibus ut a dispositionibus, unde remotio dispositionum est inchoatio corruptionis. » *Op. cit.*, T. II, p. 618a15 ; *ibid.*, p. 561b30.

19. « Et quia [materia] sub quacumque forma sit, adhuc remanet in potentia ad aliam formam, inest ei semper appetitus formæ : non propter fastidium formæ quam habet, nec propter hoc quod querat contraria esse simul ; sed quia est in potentia ad alias formas, dum unam habet in actu. » SAINT THOMAS, *In I Phys.*, lect. 15, n. 10.

V

LES CAUSES PROPORTIONNÉES DE L'ORGANISATION DE LA MATIÈRE JUSQU'À SON ACTUATION PAR L'ÂME HUMAINE

L'étude de la finalité dans la Nature nous a fait voir non seulement la possibilité mais même la nécessité de l'actuation de la matière par l'âme humaine. Cependant, cette actuation, selon le procédé naturel, n'a pas dû être effectuée instantanément, depuis toujours, mais seulement après une lente et longue préparation, pendant laquelle la matière a passé successivement par toute une hiérarchie de déterminations inférieures à celle que donne la forme humaine. Reste à dire, maintenant, sous quelle influence causale la matière a pu être enrichie à ce point. Car, bien qu'elle soit une réelle aptitude à la forme, elle est néanmoins une aptitude à recevoir, non à donner — une aptitude passive, positive, mais non active. Son désir de forme resterait donc vain s'il ne se trouvait des agents capables de la faire passer de cette puissance naturelle à l'actualité. De plus, en vertu d'un principe de causalité, aucun être, agissant selon son espèce, ne peut acquérir par lui-même ni faire acquérir à un autre être un degré de perfection plus élevé que le sien.¹ Conséquemment, lorsque nous

1. « Nihil enim secundum propriam speciem agens intendit formam altioris sui forma : intendit enim omne agens sibi simile. » *Contra Gent.*, III, c. 23. — « ...Causis debent proportionaliter respondere effectus. » SAINT THOMAS, *In II Phys.*, lect. 6. n. 11.

découvrons dans la Nature un être plus parfait dont la forme est la fin d'une action naturelle, nous savons qu'aucun être inférieur ni une coopération de multiples êtres inférieurs n'ont pu en être la cause efficiente suffisante. Nous savons pourtant que si une fin supérieure est en fait réalisée, il doit exister une cause d'un degré d'actualité au moins égal. Et si cette cause proportionnée ne se trouve pas dans le Cosmos, il faudra, en conséquence, recourir à un agent séparé. A la puissance passive de la matière essentiellement ordonnée à la forme, doit donc correspondre une puissance active, suffisante pour disposer la matière jusqu'à la rendre apte à la réception de la forme humaine.

Toute puissance passive a une puissance active correspondante ; car la puissance [passive] existe pour l'acte, de même que la matière existe pour la forme. Or l'être en puissance ne peut arriver à l'acte que par la vertu d'un autre qui existe actuellement. Donc la puissance [passive] serait inutile si quelque agent n'était doué d'une vertu active qui pût la faire arriver à l'acte. Mais il n'y a rien d'inutile dans la nature ; par conséquent, tout ce qui, comme la matière est en puissance relativement à la génération et à la corruption, peut arriver à l'acte au moyen de la vertu active.³

Quelle est, en fait, cette vertu active, cette cause suffisante : Dieu ou les causes créées ?

§ 1. LA CAUSE PREMIÈRE

Pour répondre à cette question, on peut toujours, sans doute, et il le faut nécessairement en un sens, attribuer à la causalité divine tout phénomène naturel. C'est Dieu, en effet, qui produit l'être entier de toute créature et lui donne son agir.

3. SAINT THOMAS, *Contra Gent.*, II, c. 22. — « ...Nihil enim reductur de imperfecto ad perfectum vel de potentia ad actum, nisi per aliquod perfectum ens actu. In I *Metaph.*, lect. 12, n. 188 ; aussi *Ia*, q. 3, a. 1.

Il faut considérer que Dieu ne meut pas seulement les choses à agir en appliquant pour ainsi dire les formes et les vertus de ces choses à l'opération... mais Il donne encore leur forme aux créatures qui agissent et Il les conserve dans l'être. Il s'ensuit qu'Il est cause non seulement de leur action en tant qu'Il donne la forme qui est principe d'action... mais aussi parce qu'Il conserve les formes et les vertus des choses, comme le soleil est dit cause de la manifestation des couleurs parce qu'il donne et conserve la lumière qui manifeste ces couleurs. Et parce que la forme de la chose est intrinsèque à la chose et d'autant plus intime qu'elle est plus essentielle et plus universelle, et parce que, d'autre part, Dieu lui-même est proprement la cause de l'être universel en toutes choses, lequel être universel est ce qu'il y a de plus intime en chaque chose, il s'ensuit que Dieu opère lui-même intimement en toutes choses.⁴ — Ainsi, il faut dire que Dieu est cause de toute activité, en ce sens que c'est lui-même qui donne à toute créature la capacité d'agir, qui la conserve, qui la fait passer à l'action, en ce sens, enfin, que c'est par la vertu de Dieu que toute vertu créée agit.⁵

Et cette action divine immédiate, productrice et conservatrice de toutes choses, est si nécessaire que, sans elle, tout serait néant.⁶ Il n'y a rien de plus essentiel à une créature que d'être *créature*, c'est-à-dire de dépendre de Dieu, cause universelle.

Mais une autre question demeure. Cette causalité divine universelle dans tout agir de la création — causalité qui n'est rien autre, en fait, que celle du concours ordinaire dans le gouvernement divin — empêche-t-elle la créature d'avoir son activité propre, son efficacité particulière ? Et si cette activité des créatures existe, est-elle suffisante pour qu'on puisse lui attribuer une vraie causalité dans le développement du monde,

4. SAINT THOMAS, *Ia*, q. 105, a. 5 ; *Contra Gent.*, III, cc. 67 et 79 ; *De Potentia*, q. 3, aa. 4 et 7.

5. SAINT THOMAS, *De Potentia*, q. 3, a. 7 ; aussi *ibid.*, q. 5, a. 1 ; *In II Sent.*, d. 1, q. 1, a. 4.

6. « Unde subtracta divina actione a rebus, res in nihilum deciderent, sicut remota præsentia solis lumen in ære deficeret. » SAINT THOMAS, *In II Phys.*, lect. 6, nn. 9 et 10 ; aussi *Ia*, q. 104, a. 1 ; *De Potentia*, q. 5, a. 1, c. et ad 1, 2 et 3 etc.

c'est-à-dire dans l'organisation de la matière jusqu'à sa forme dernière ? Saint Thomas dénomme « cause seconde » toute créature qui exerce une causalité quelconque sous la dépendance de Dieu, cause première.⁷

§ 2. LES CAUSES SECONDES

Il est évident d'après ce qui vient d'être dit, que Dieu, par sa causalité profonde et universelle, sera toujours plus cause des effets des causes secondes que celles-ci le sont de leurs propres effets : « quia primum movens principalis est in agendo quam secundum. »⁸ Mais cela ne détruit nullement l'efficacité propre des créatures. Bien au contraire, c'est justement cette influence divine immédiate et profonde qui fait que les créatures peuvent avoir leur part dans la production de tout phénomène cosmique. Il ne faut donc pas, comme le faisaient Avicébron et les anciens créationnistes, refuser à la créature, même corporelle, toute causalité.⁹ Selon saint Thomas, non seulement Dieu ne remplace pas les causes secondes, mais il convient qu'il en use pour l'exécution de son dessein.

Il faut remarquer que l'exercice de la Providence suppose deux choses : la détermination d'un ordre et son exécution. Le premier de ces actes appartient à l'intelligence : c'est pourquoi nous considérons

7. Cf. *Contra Gent.*, III, c. 77.

8. SAINT THOMAS, *De Potentia*, q. 6, a. 3, ad 1.

9. « ...Operatio Creatoris magis pertingit ad intima rei quam operatio causarum secundarum : et ideo hoc quod creatum est causa alii creaturæ, non excludit quin Deus immediate in rebus omnibus operatur, in quantum virtus sua est sicut medium coniungens virtutem cuiuslibet cause secundæ cum suo effectu : non enim virtus alicuius creaturæ posset in suum effectum nisi per virtutem Creatoris, a quo est omnis virtus, et virtutis conservatio, et ordo ad effectum ; quia in libro *De causis*, dicitur, causalitas cause secundæ finaliter est per causalitatem cause primæ. » SAINT THOMAS, *In II Sent.*, d. 1, q. 1, a. 4. — « Non igitur auferimus proprias actiones rebus creatis, quamvis omnes effectus rerum creaturarum Deo attribuimus, quasi in omnibus operanti. » *Contra Gent.*, III, c. 69 ; aussi *Ia*, q. 105, a. 3, c. et ad 1 ; *De Potentia*, q. 3, a. 7.

comme les guides des autres hommes ceux qui ont des connaissances plus étendues et des pensées plus élevées ; car c'est au sage qu'il appartient de disposer tout avec ordre. Le second appartient à la puissance active [ou à la volonté]. Or, il semble qu'il y ait incompatibilité entre ces deux actes ; car, d'un côté, l'ordre est d'autant plus parfait qu'il s'étend jusqu'aux moindres détails, et, d'un autre côté, il convient que l'exécution de ces petits détails soit abandonnée à une puissance inférieure proportionnée à de tels effets. Mais ces deux actes rentrent dans la souveraine perfection de Dieu ; car il a une sagesse infiniment parfaite, pour déterminer l'ordre, et une puissance sans limites, pour le réaliser. Il faut donc que Dieu dispose par sa sagesse tous les êtres, même les plus vils, dans l'ordre convenable ; mais pour l'exécution de son dessein dans ses moindres et ses plus infimes détails, il doit employer, comme instruments, des puissances subalternes, de même que la puissance universelle qui domine les autres opère par une puissance inférieure, dont l'action est bornée à des effets particuliers. Il est donc convenable que des puissances inférieures agissent pour exécuter les desseins de la divine Providence.¹⁰

La doctrine de saint Thomas est constante et ferme : il est plus conforme à la perfection, à la puissance et à la bonté divines de laisser aux causes secondes leur part d'efficacité dans le déploiement du monde, car :

...Quoique Dieu puisse produire seul tous les effets, il n'est pas non plus superflu que d'autres causes concourent aussi à les produire ; cela ne tient pas à l'insuffisance de la puissance divine, mais à l'imminence de sa bonté, qui l'a porté à communiquer sa ressemblance aux créatures non seulement en les appelant à l'existence, mais encore en leur conférant la faculté de devenir causes elles-mêmes d'autres êtres.¹¹ — Puisque la Providence de Dieu a une puissance infinie, elle doit étendre son opération, par des agents intermédiaires, jusqu'aux derniers des êtres... La perfection de la divine Providence réclame

10. *Contra Gent.*, III, c. 77. « Dicendum quod Deus sufficienter operatur in nobis ad modum primi agentis, nec propter hoc superfluit operatio secundorum agentium. » *Ia*, q. 105, a. 3, ad 1. Voir aussi *Contra Gent.*, III, cc. 69, 71, 72 et 83 ; *Ia*, q. 116, a. 2 ; *De Ver.*, q. 11, a. 1 ; *Ibid.*, q. 5, a. 9, ad 7.

11. *Contra Gent.*, III, c. 70. Voir aussi *In II Sent.*, d. 1, q. 1, a. 4, ad 1 ; *Ia*, q. 103 ; a. 6, c et ad 3.

donc l'existence de causes intermédiaires qui exécutent ses desseins.¹²

Il est bien certain aussi que cette participation causale dans la production des choses honore davantage la créature, puisqu'elle devient ainsi, d'une certaine façon, la cause de l'effet divin. En effet, « l'instrument est cause d'une certaine manière de l'effet de la cause principale ». ¹³

§ 3. HIÉRARCHIE ET SUBORDINATION DES CAUSES SECONDES

Une autre idée se dégage clairement de l'étude de la causalité dans les écrits de saint Thomas : si Dieu concourt avec les causes secondes dans la production de tout effet naturel, Il ne concourt pas avec toutes de la même façon. Certes, toutes ces causes Lui sont subordonnées : « La création entière est plus soumise à Dieu que ne l'est le corps humain à son âme », ¹⁴ mais toutes n'ont pas la même influence ni la même importance dans l'exécution du plan divin. Il y a des causes secondes plus ou moins particulières ; et, par les causes universelles, Dieu meut et dirige les causes particulières.

Nous avons déjà démontré, dit saint Thomas, que l'ordre de la divine Providence consiste en ce que les êtres supérieurs dirigent les êtres inférieurs et leur impriment le mouvement. ¹⁵ — La perfection de la Providence devient visible lorsque tout est disposé comme il faut, puisque son office propre est d'établir l'ordre. Or, pour que tout soit disposé comme il faut, il est nécessaire que rien ne reste en désordre. La perfection de la Providence divine exige donc qu'elle utilise, dans l'intérêt de l'ordre, la supériorité de certains êtres sur d'autres. Et c'est ce qui a lieu lorsque, de la surabondance de certains

12. *Contra Gent.*, III, c. 77 ; voir aussi *ibid.*, cc. 20, 21 et 69. — « ...Ex virtute agentis est quod suo effectui det virtutem agendi. » *Ia*, q. 105, a. 5 ; *ibid.*, q. 22, a. 3 et q. 103, a. 6. — « ...Deus perfecte operatur ut causa prima ; requiritur tamen operatio nature ut causa secunda. Posset tamen Deus effectum naturae etiam sine natura facere ; vult tamen facere mediante natura, ut servetur ordo in rebus. » *De Potentia*, q. 3, a. 7, ad 16.

13. Cf. *De Potentia*, q. 3, a. 7 ; *In II Sent.*, d. 1, q. 1, a. 4, ad 1.

14. *Contra Gent.*, III, c. 99.

15. *Contra Gent.*, III, c. 84.

êtres, il découle quelque bien sur ceux qui en ont moins. Puisque l'univers n'est parfait qu'autant que quelques êtres participent plus abondamment que d'autres à la bonté de Dieu, la perfection de la Providence divine exige aussi que les êtres qui participent davantage à la bonté et à la puissance de la divine Providence exécutent ses desseins sur ceux qui n'y participent pas au même degré. ¹⁶

Que toutes les causes créées soient subordonnées à Dieu n'empêche donc pas qu'il y ait aussi entre elles une subordination des plus particulières aux plus générales, de sorte que la plus infime des causes créées est soumise à toute la gamme des causes qui lui sont supérieures. C'est un principe thomiste que les êtres inférieurs sont pour les supérieurs, que ceux-ci régissent ceux-là, et que tous sont ultimement mus et régis par Dieu, premier moteur et suprême ordonnateur. ¹⁷ La perfection de l'ordre exige donc que les causes soient graduées et subordonnées. Par ailleurs, l'aptitude d'un être créé à exercer une causalité, plus ou moins profonde et plus ou moins universelle, est en raison directe de son rapport avec l'être incréé. C'est pourquoi les divers degrés dans l'ordre des causes correspondent aux divers degrés dans celui des êtres ; mais tout être, si minime soit-il, a le pouvoir d'être cause, bien que son efficacité soit nécessairement conditionnée par les causes supérieures. ¹⁸

16. *Ibid.*, c. 77.

17. « ...Natura inferior agens non agit nisi mota, eo quod huiusmodi corpora inferiora sunt alterantia alterata ; caelum autem est alterans non alteratum, et tamen non est movens nisi motum, et hoc non cessat quousque perveniatur ad Deum. » SAINT THOMAS, *De Potentia*, q. 3, a. 7. — « Oportet igitur quod actio inferioris agentis non solum sit ab eo per virtutem propriam, sed per virtutem omnium superiorum agentium ; agit enim in virtute omnium. » *Contra Gent.*, III, c. 70. — « ...Nec tamen etiam infimum corpus excluditur ab agendo. » *Ibid.*, c. 69 ; voir aussi *In II Phys.*, lect. 6, n. 10 ; *Ia*, q. 22, a. 3 ; q. 65, a. 4.

18. « ...Considerandum est quod quanto aliqua causa est altior, tanto ejus causalitas ad plura se extendit. Habet enim causa altior proprium causatum altius quod est communius et in pluribus inventum. » SAINT THOMAS, *In VI Metaph.*, lect. 3, nn. 1205, 1207, 1208 et 1209 ; aussi *De Potentia*, q. 3, a. 7. — « Quod non est non potest esse alicujus causa ; unde oportet quod unum-

Dans un tel système, aucune cause supérieure ne s'exercera à produire directement un effet inférieur en tant que tel, mais seulement par l'intermédiaire d'autres causes qui lui sont inférieures et ainsi jusqu'à la cause propre et particulière.¹⁹ Donc les corps inférieurs devront être mus par les corps supérieurs, dit le saint Docteur, et ceux-ci par les agents séparés, c'est-à-dire les agents spirituels.²⁰ Ainsi s'explique comment les corps célestes, « même s'ils ne sont pas vivants »,²¹ peuvent, cependant, par l'intermédiaire du mouvement de génération qu'ils impriment aux corps inférieurs, concourir à la production d'effets qui leur sont supérieurs : les dispositions matérielles préparatoires à la réception des formes vitales, voire de la forme humaine.

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. Cependant, selon qu'il agit au moyen du mouvement qui lui est propre, le corps céleste tend à réaliser la forme supérieure qu'est l'âme humaine, ainsi que nous l'avons

quodque, sicut se habet ad esse, ita se habet ad hoc quod sit causa. Oportet igitur quod, secundum diversitatem ordinis in entibus, sit diversitas etiam ordinis in causis. » *Contra Gent.*, III, c. 74. — « Quum Deus sit primum agens, ... omnia quæ sunt post ipsum sunt quasi quædam instrumenta ipsius. » *Ibid.*, c. 100 ; voir aussi cc. 67 et 69.

19. « ...Causis debent proportionaliter respondere effectus, ita quod generalibus causis generales effectus reddantur, et singularibus singulares. » SAINT THOMAS, *In II Phys.*, lect. 6, n. 11. — « ...Unde agens quod est maxime virtutis non potest immediate producere effectum aliquem parvum, sed producit effectum suæ virtutis proportionatum... et sic per multa media tendens a causa suprema provenit aliquis parvus effectus. » *Contra Gent.*, III, c. 99 ; aussi *De Malo*, q. 16, a. 9.

20. « Præterea, secundum naturæ ordinem, virtutes activæ elementorum sub virtutibus activis corporum cælestium ordinantur. » *Contra Gent.*, III, c. 99. — « Corpora ergo cælestia sunt universalioris virtutis quam corpora inferiora... Corpora igitur cælestia sunt motiva et regitiva omnium inferiorum corporum. » *Ibid.*, c. 82 ; voir aussi *De Malo*, q. 16, a. 10, c. et ad 5 et 6. — « Quantum ad executionem, inferiora per superiora dispensat, corporalia quidem, per spiritualia... Inferiores vero spiritus, per superiores. » *Contra Gent.*, III, c. 83, aussi *ibid.*, cc. 23, 78, 79, 82, 89.

21. Cf. *De Potentia*, q. 6, a. 6, ad 10 ; *Ia*, q. 70, a. 3 ; *Contra Gent.*, II, c. 70 ; *In VI Ethic.*, lect. 6, n. 1189.

établi au chap. 22. Le corps céleste [en cela] n'agit donc pas conformément à son espèce propre, comme un agent principal, mais selon l'espèce d'un agent supérieur intellectuel, qui est agent principal et dont le corps céleste n'est que l'instrument. C'est pourquoi le corps céleste agit dans la génération selon l'espèce de mouvement reçu des substances spirituelles.²²

C'est donc parce qu'ils sont mus par des moteurs intellectuels que saint Thomas reconnaissait aux astres la capacité de disposer la matière à la vie humaine. On pourrait préciser davantage ici et se demander si ce mouvement de la première sphère du ciel dont parlaient les anciens — mouvement par lequel celui des sphères inférieures est déclenché — ne provient pas, lui du moins, *immediate ab ipso Deo* ? A cette question, saint Thomas répond par la négative, selon l'esprit général de sa doctrine de la causalité.²³

Nous croyons utile de rappeler toutefois que l'expression : « moveri immediate ab ipso Deo », peut avoir deux sens différents. Elle signifie d'abord cette action profonde et immédiate de Dieu comme moteur universel ; et, en ce sens, on doit, sans aucun doute, affirmer l'action immédiate de Dieu dans tout être et toute opération quels qu'ils soient. La même expression peut signifier aussi cette action divine — qui en Dieu n'est pas distincte de l'autre — par laquelle la Cause première fait participer la créature à son activité. Le genre d'action immédiate que saint Thomas critique dans le texte cité exclut précisément cette action médiée par les causes secondes.

Grâce à la motion reçue des moteurs intellectuels, et par conséquent vivants, des êtres purement corporels peuvent donc

22. *Contra Gent.*, III, c. 23 ; voir aussi *ibid.*, cc. 22, 78, 79 et 83 ; *Ia*, q. 65, a. 4 ; q. 70, a. 3 ; *In II Sent.*, d. 14, q. 1, a. 3 ; *De Potentia*, q. 5, a. 1 ; *De Ver.*, q. 5, a. 9 ; *De Spirit. Creat.*, q. 1, a. 6, ad 12.

23. « ...Alii dicunt quod oportet motum corporis cælestis esse ab aliquo intellectu et voluntate, sed non immediate ab ipso Deo : hoc enim (etiam) ordini divinæ sapientiæ non congruit, cujus effectus ad ultima per media deveniunt... et ideo probabile est quod aliquis intellectus creatus sit motor proximus cæli. » — *In II Sent.*, d. 14, q. 1, a. 3 ; aussi *Contra Gent.*, III, cc. 78 et 79.

coopérer à la production de la vie, et cela *en qualité d'instruments d'agents supérieurs* — que ceux-ci soient Dieu ou des substances séparées.²⁴ De leur côté, les corps inférieurs, étant mus par les corps célestes, il s'ensuit que : « ...Tout ce qui, dans ce monde inférieur, est facteur de génération meut à la production de la forme spécifique comme instrument des corps célestes. C'est en ce sens qu'il est dit, dans le second livre des *Physiques*, que l'homme est engendré par l'homme et le soleil. »²⁵

D'où l'on peut déduire rigoureusement que si les substances spirituelles créées ne peuvent pas produire *directement* par elles-mêmes les formes matérielles dans les corps inférieurs, à la manière des générateurs univoques, il leur est pourtant possible de le faire *indirectement* par l'intermédiaire des astres dont elles causent et dirigent les mouvements, toujours conformément à la Nature. C'est bien ce que saint Thomas lui-même nous fait entendre lorsqu'il écrit :

Parce que le semblable a pour cause le semblable, on ne peut admettre, comme cause des formes corporelles, une forme [créée] immatérielle, mais un composé [de matière et de forme]. C'est ainsi que ce feu est engendré par ce feu. De même les formes corporelles

24. « Dicendum quod corpora celestia etiam si non sint animata, moventur a substantia vivente separata, cujus virtute agunt, sicut instrumentum virtutis principalis agentis ; et ex hoc causant in inferioribus vitam. » SAINT THOMAS, *De Potentia*, q. 6, a. 6, ad 10 ; aussi *ibid.*, a. 3 ; q. 5, a. 1 ; *Ia*, q. 70, a. 3, ad 3. « ...Quia ex motu instrumenti sequitur effectus secundum rationem principalis agentis... supposito secundum fidem nostram quod celum sit corpus inanimatum, nihilominus tamen ponimus quod motus ejus sit ab aliqua substantia spiritali 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 spiritalis ex parte motoris : et quia motor est vivens nobilissima vita, ideo non est conveniens, si motus celestis, in quantum est in eo intentio et virtus motoris, per modum quo virtus agentis principalis est in instrumento, est causa vite materialis, qualis est per animam sensibilem et vegetabilem. » *In II Sent.*, d. 18, q. 2, a. 3, ad 2 et 3 ; voir aussi *Contra Gent.*, III, c. 69 : « Similiter... » ; *De Potentia*, q. 6, a. 3. — « ...Corpus celeste etsi non sit vivum, agit tamen in virtute substantie viventis a qua movetur, sive sit Angelus, sive sit Deus. » *De Potentia*, q. 3, a. 11, ad 13.

25. *Ia*, q. 115, a. 3, ad 2.

sont causées, non en ce sens qu'elles sont un certain influx venant d'une forme immatérielle, mais en ce sens que c'est la matière elle-même qui est élevée de la puissance à l'acte par un agent composé. Mais, parce que ce composé, qui est d'ordre corporel, est mu par un agent spirituel créé, ainsi que le dit Augustin au troisième livre de *la Trinité*, on peut dire que les formes corporelles dérivent aussi des formes spirituelles ; non pas parce que celles-ci les produisent [directement dans la matière], mais parce qu'elles meuvent des composés matériels en vue de produire ces formes.²⁶

Cependant, puisque les substances séparées, créées, ne peuvent être causes de l'être en tant que tel, elles ne peuvent créer ni la matière, ni l'âme humaine, qui leur sont pourtant inférieures.²⁷ Et, pour produire normalement les générations et les corruptions dans les corps terrestres, elles doivent, d'après saint Thomas, mouvoir d'abord les corps célestes, parce que plus une cause est noble et universelle, plus son effet immédiat doit être universel, selon l'ordre établi des causes.

Les effets correspondent à leurs causes suivant une certaine proportion : nous devons attribuer, par exemple les effets actuels aux causes actuelles, les effets en puissance aux causes en puissance ; pareillement, les effets particuliers aux causes particulières, et, par conséquent, les effets universels aux causes universelles. Or l'être est l'effet

26. *Ia*, q. 65, a. 4, c. et ad 1. — « Unde it quod est immediata causa reducens formam [materiam] de potentia in actum per generationem et alterationem est corpus aliter se habens, secundum quod accedit et recedit per motum localem. Et inde est quod substantia separata suo imperio in corpore causat immediate motum localem, et eo mediante causat alios motus, quibus mobile acquirit aliquam formam. » *De Potentia*, q. 6, a. 3. — « ...Ergo dicendum, quod licet naturalis potestas Angeli vel demonis sit major quam naturalis potestas corporis ; non tamen est ad hoc quod immediate formam in materia inducat, sed mediante corpore ; unde hoc facit nobilior quam corpus, quia primum movens principalis est in agendo quam secundum... quo motu mediante [voluntas angelica] est causa aliorum motuum, et est causa aliqua inductionis forme in materia. » *Ibid.*, ad 1 et 2 ; voir aussi *ibid.*, q. 3, a. 11, ad 14 ; q. 6, a. 6, ad 10 ; *In II Sent.*, d. 15, q. 1, a. 2 ; *ibid.*, d. 18, q. 2, a. 3, ad 3.

27. *Ia*, q. 65, a. 3 ; *In II Sent.*, d. 1, q. 1, a. 3 ; *De Potentia*, q. 3, aa. 4 et 7 ; *Contra Gent.*, II, c. 21.

le plus universel... La cause propre de l'être, comme tel, est donc l'agent premier et universel qui est Dieu.²⁸

Nous savons que le mouvement local des astres est, selon la physique ancienne, le plus général des mouvements, celui auquel tous les autres sont subordonnés ; il convient donc que les moteurs spirituels agissent d'abord sur les astres, bien qu'il leur soit possible aussi de produire directement certains effets dans les corps inférieurs par l'intermédiaire du mouvement local. Au fond, les corps célestes sont, pour saint Thomas, les instruments de cette activité, non pas précisément à cause de la nature que les anciens leur attribuaient, mais à cause de leur mouvement local, le mouvement selon le lieu étant le plus général dans la Nature, alors que le mouvement selon la quantité est réservé aux êtres animés.²⁹

Nous devons retenir encore de cette doctrine que tous ces mouvements — celui des astres, produit par des agents intellectuels, et ceux des corps terrestres, produits par le mouvement des astres — sont *naturels*, puisque tous sont communiqués selon le mode et l'inclination, positive, des natures.

Il est manifeste que les corps célestes agissent par mode de principe naturel et que, en conséquence, leurs effets dans le monde sont naturels.³⁰ On dit, en effet, qu'un mouvement est naturel, non seulement à cause de son principe actif, mais aussi en raison de son principe passif. Nous en avons la preuve dans la génération des corps simples qui ne peut être dite naturelle à cause de son principe actif. Un être, en effet, est dû naturellement par son principe actif, lorsque ce principe est en lui : car la nature est un principe de mouvement

28. *Contra Gent.*, II, c. 21 ; aussi *In II Phys.*, lect. 5, n. 11.

29. « ...[Corpus celeste] est primum alterans ; unde oportet quod omnia moventia ad formam, in istis inferioribus, agant in virtute illius. » *Contra Gent.*, III, c. 69. — « ...Angelus etsi celum movent, potest tamen habere actionem in hac inferiora absque motu celi movendo alia corpora... ; licet forma in materia absque corporali agente imprimere non possit. » *De Potentia*, q. 6, a. 3, ad 5. Voir aussi *De Malo*, q. 16, a. 10, c. et ad 1, 5 et 6 ; *Contra Gent.*, III, c. 82.

30. *Ia*, q. 116, a. 1.

dans l'être où elle se trouve. Or, le principe actif dans la génération des corps simples est-extrinsèque à ces corps. Donc si leur mouvement est naturel, ce n'est pas à cause du principe actif, mais seulement à cause du principe passif, c'est-à-dire la matière qui désire naturellement sa forme naturelle. Si donc le mouvement du corps n'est pas naturel quant au principe actif, puisqu'il est plutôt volontaire et intellectuel, il est, cependant, naturel relativement au principe passif, parce que le corps céleste est naturellement disposé à recevoir un tel mouvement.³¹ Et ainsi l'opération des substances spirituelles elles-mêmes ne produira rien de miraculeux, mais ressemblera à celle de l'artiste.³²

C'est donc bien à tort que plusieurs scolastiques, même thomistes, mais surtout parmi les modernes, ont négligé ou même rayé ce genre de cause de la philosophie. Ajoutons, toutefois, qu'il ne s'agit pas tant d'en appeler à des agents séparés mais créés, que de reconnaître la nécessité de recourir à une causalité universelle qui est requise à l'accomplissement d'une œuvre que nous attribuons par ailleurs à la Nature. Les anciens l'exprimaient par l'adage : *Bos generat bovem et sol. Homo generat hominem et sol.*³³ Or, la part du « soleil » n'était pas restreinte à ce corps en tant que source de lumière : il n'était, lui-même, que la cause instrumentale d'un agent intellectuel, séparé, et universel. Saint Thomas termine le chapitre où il démontre la nécessité d'une telle causalité dans la Nature par la remarque suivante :

Il importe peu, pour le présent, que la substance intellectuelle qui meut le corps céleste soit unie avec lui, à la manière des âmes, ou bien qu'elle en soit séparée. Il est également indifférent que chacun des corps célestes soit mu par Dieu, ou bien qu'il n'en meuve aucun immédiatement, mais au moyen de substances intellectuelles créées ; ou encore que le premier seulement soit mu immédiatement par Dieu, et les autres par les substances créées, pourvu que nous arrivions à

31. *Contra Gent.*, III, c. 23 ; voir aussi *In II Sent.*, d. 14, q. 1, a. 3, ad 1 ; *In II Phys.*, lect. 1, n. 4.

32. *De Potentia*, q. 6, a. 3, c. et ad 1, 2, 5 et 10.

33. SAINT THOMAS, *In II de Caelo*, lect. 10, n. 3 et lect. 13, n. 7.

cette conclusion, que le moteur du ciel est une substance intellectuelle.³⁴

§ 4. CONCLUSIONS

Nous ne nous trouvons donc pas dans un monde isolé, fermé, abandonné à lui-même, mais dans un monde ouvert à des influences très lointaines, voire extra-cosmiques, mais toujours naturelles au sens que nous avons précisé ; dans un monde où les causes immédiates et particulières dépendent constamment, dans l'exercice même de leur causalité, de causes éloignées et universelles. La fin spécifique que poursuit chaque cause correspond, en importance, à son degré d'universalité par rapport à l'économie générale du monde. Conséquemment, aucun effet naturel n'est l'effet *d'une seule cause*, i.e. de sa cause immédiate, particulière, mais *d'un ensemble de causes*, ou les plus nobles et les plus générales ont finalement plus d'influence et réalisent ainsi, même par l'effet spécifique des causes particulières, tout ce qui est nécessaire à l'accomplissement de la fin générale de la Nature.

...L'action de l'agent inférieur ne doit donc pas émaner uniquement de lui, comme résultant de sa propre vertu, mais aussi de la vertu de tous les agents supérieurs ; c'est, en effet, sous leur commune influence qu'il agit ; et de même que l'action découle immédiatement du dernier agent, ainsi la production de l'effet est considérée comme venant immédiatement du premier agent ; car la vertu du dernier agent, étant insuffisante par elle-même à produire cet effet, n'en est capable que par la vertu de l'agent supérieur prochain ; ce dernier, à son tour, tient sa puissance de celui qui lui est immédiatement supérieur et ainsi de suite jusqu'à l'agent suprême qui produit par lui-même l'effet comme cause immédiate.³⁵ — Car la première cause active agit sur l'effet de la cause seconde plus efficacement que cette cause seconde elle-même : c'est pour cela que chaque fois qu'un effet

34. SAINT THOMAS, *Contra Gent.*, III, c. 23.

35. SAINT THOMAS, *Contra Gent.*, III, c. 70 ; aussi *De Potentia*, q. 3, a. 7.

est produit par un agent principal au moyen d'un instrument, nous attribuons cet effet à l'agent principal plutôt qu'à l'instrument.³⁶

Et que plusieurs agents concourent simultanément à la production d'un même effet, cela ne répugne d'aucune manière dans un ordre de causes subordonnées.

Il est bien vrai que deux agents, tout à fait séparés, ne peuvent concourir à la production d'un même effet naturel, l'un en produisant la matière et l'autre la forme ; mais cela peut se faire par deux agents coordonnés entre eux dont l'un est l'instrument de l'autre.³⁷ — Puisque toute vertu active de la nature est, par rapport à Dieu, ce qu'est l'instrument par rapport à l'agent principal, rien n'empêche que dans la génération d'un seul et même être, qui est l'homme [par exemple], l'action de la nature se termine à quelque partie de l'homme sans coopérer à tout ce qui vient de l'action de Dieu. Le corps de l'homme, en effet, est formé conjointement par la vertu divine comme agent principal et aussi par la vertu de la semence comme agent secondaire ; quant à son âme, elle est produite par la seule action divine, l'action de la nature ne pouvant que disposer la matière à la recevoir.³⁸ — De même qu'il ne répugne pas qu'une seule action émane, à la fois, d'un agent et de sa puissance, ainsi il n'y a pas d'inconvénient à ce que l'agent inférieur et Dieu concourent à la production d'un même effet immédiatement, quoique diversement.³⁹

Il s'ensuit donc que la formation et la direction du monde a sa source, non dans les seules activités physico-chimiques aveugles, dans le hasard — comme sont amenés à le dire ceux qui font du cosmos un chantier fermé, — mais ultimement dans une intelligence et une volonté suprêmes : Dieu lui-même : « ...Causa autem occultissima et remotissima a nostris sensibus est divina, quæ in rebus omnibus secretissima opera-

36. SAINT THOMAS, *Contra Gent.*, II, c. 89 ; aussi *De Potentia*, q. 3, a. 7 ; *In I Peri Hermeneias*, lect. 14.

37. SAINT THOMAS, *De Potentia*, q. 3, a. 9, ad 21.

38. SAINT THOMAS, *Contra Gent.*, II, c. 89.

39. *Ibid.*, III, c. 80 ; voir aussi *Ia*, q. 105, a. 5, c. et ad 2 ; *De Potentia*, q. 3, a. 9, ad 21.

tur ». ⁴⁰ En fait, une causalité universelle n'est pas tellement amenée de loin, puisque plusieurs savants ont senti le besoin d'y recourir comme dernière explication des phénomènes. Voici, entre autres, ce qu'écrit Jean Rostand : « Il se pourrait, tout compte fait, que la science n'eût pas, à elle seule, qualité pour expliquer le phénomène de l'évolution et qu'il fallût recourir à une interprétation métaphysique, telle que l'élan vital de Bergson. » ⁴¹

Toutes les natures sont en définitive les œuvres de l'art divin : *quoddam artificiatum divinæ artis*. ⁴² Et si la Nature elle-même est cause, c'est seulement selon la mesure de sa participation de l'art divin. Chaque être naturel est fait et se parfait moyennant le concours de multiples facteurs. S'il fallait accepter l'expression de « nature naturante », il faudrait y voir les causes spirituelles et parmi celles-ci Dieu lui-même. A la lumière de cette doctrine, on comprend mieux tout le sens de cette définition péripatéticienne de la Nature :

La nature n'est rien autre chose qu'une raison d'un certain art (ration cujusdam artis), à savoir l'art divin, imprimée dans les choses (indita rebus), en vertu de laquelle celles-ci se meuvent vers une fin déterminée ; tout comme si un artisan constructeur de navires pouvait donner aux bois la faculté de se mouvoir d'eux-mêmes à s'agencer en navire. ⁴³

On admettra maintenant sans difficulté que la question de savoir si c'est Dieu, ou un moteur créé mais séparé, qui meut directement le monde des corps, n'a aucune importance en ce

40. SAINT THOMAS, *De Potentia*, q. 6, a. 2 ; aussi *Contra Gent.*, III, c. 67.

41. *L'évolution des espèces*, p. 196. Voir aussi L. CUÉNOT : *L'inquiétude métaphysique*, dans *Études*, T. 197, pp. 129-135 ; CLAUDE BERNARD, *Introduction...* pp. 415-418. — « L'évolution a des prolongements métaphysiques que nous ne pouvons ignorer. » VANDEL, *op. cit.*, p. 50.

42. « Omnes creature comparantur ad Deum sicut artificata ad artificem... ; unde tota natura est sicut quoddam artificiatum divinæ artis. » SAINT THOMAS, *Contra Gent.*, III, c. 100.

43. SAINT THOMAS, *In II Phys.*, lect. 14, n. 8.

qui regarde la production de la vie sur terre, pourvu qu'on reconnaisse une influence d'ordre intellectuel sur leur mouvement. ⁴⁴

Par ailleurs, que la doctrine des « corps célestes » soit périmée, la question de principe n'en est nullement affectée. En vérité, la tendance des natures vers une forme intellectuelle nous dit bien qu'il faut une cause de même ordre, mais elle ne nous dit rien sur la nature particulière de cette intelligence motrice. L'essentiel est qu'il se trouve une cause suffisante de l'évolution de la matière jusqu'à sa fin ultime : l'âme humaine. Il suffit de savoir qu'aucun agent matériel, comme tel, fussent des corps incorruptibles, n'est capable par lui-même d'atteindre à ce terme, ni de le faire atteindre par un autre ; néanmoins, ce même agent, mû par une cause séparée mais conformément à la nature de cet agent, peut cependant disposer graduellement la matière à cette fin. Une telle activité suffit pour expliquer l'organisation de la matière jusqu'à une disposition qui exige naturellement l'actualisation par l'âme humaine. ⁴⁵ On aura constaté ici l'importance de la primauté de la cause finale. Nous en avons vu le rôle en traitant de l'appétit. C'est dans la fin qu'il faut chercher la richesse des natures et la mesure

44. « Non differt autem quantum ad præsentem intentionem, utrum corpus celeste moveatur a substantia intellectuali conjuncta quæ sit anima ejus vel a substantia separata, et utrum unumquodque corporum celestium moveatur a Deo, vel nullum immediate, sed mediantibus substantiis intellectualibus creatis, aut primum tantum [corpus celeste] immediate a Deo, alia vero mediantibus substantiis creatis, dummodo habeatur quod motus celestis est a substantia intellectuali. » SAINT THOMAS, *Contra Gent.*, III, c. 23. Voir aussi *De Potentia*, q. 5, a. 1.

45. « Corpus autem celeste, secundum quod agit per motum suum, intendit ultimam formam, quæ est intellectus humanus ; quæ quidem est altior omni forma... Corpus igitur cæli non agit ad generationem secundum propriam speciem sicut agens principale, sed secundum speciem alicujus superioris agentis intellectualis ad quod se habet corpus celeste sicut instrumentum ad agens principale. Agit autem cælum ad generationem secundum quod moveatur. Moveatur igitur corpus celeste ab aliqua intellectuali substantia ». SAINT THOMAS, *Contra Gent.*, III, c. 23 ; aussi *ibid.*, c. 83.

de leur efficacité propre. Les natures particulières doivent correspondre à des fins spécifiques telles qu'exigées par la fin cosmique générale ; c'est pourquoi leurs effets sont attribués principalement aux causes universelles — dites non-univoques, équivoques ou analogues,⁴⁶ par opposition aux causes univoques : *idest conveniens in nomine et ratione cum moto*⁴⁷ — qui agissent premièrement et principalement en vue d'une fin générale.

Les causes équivoques existent, voilà l'important, écrit A. Gardeil, O.P. Il est plus naturel en soi, et plus conforme à l'observation, d'attribuer la production et la conservation de certaines intentions aux lois générales de la Nature, à certaines de ces causes équivoques, au soleil par exemple... que de rapporter cela à Dieu directement. Certaines causes équivoques, même d'ordre corporel, peuvent donc remplir des fonctions intermédiaires entre les agents d'ordre intellectuel et les êtres matériels.⁴⁸

Certes, les natures particulières, une fois produites, ont leur activité spécifique particulière, mais celle-ci reste toujours subordonnée aux activités plus générales dans la mesure où

46. « Invenitur autem in rebus triplex causarum gradus. Est enim primo causa incorruptibilis et immutabilis, scilicet divina ; sub hac secundo est causa incorruptibilis, sed mutabilis ; scilicet corpus celeste ; sub hac tertio sunt cause corruptibiles et mutabiles. Hæ igitur cause in tertio gradu existentes sunt particulares, et ad proprios effectus secundum singulas species determinata : ignis enim generat ignem, et homo generat hominem, et planta plantam.

Causa autem secundi gradus est quodammodo universalis, et quodammodo particularis. Particularis quidem quia se extendit ad aliquod genus entium determinatum, scilicet ad ea quæ per motum in esse producuntur ; est enim causa movens et mota. Universalis autem, quia non ad unam tantum speciem mobilium se extendit causalitas ejus, sed ad omnia, quæ alterantur et generantur et corrumpuntur : illud enim quod est primo motum, oportet esse causam omnium consequenter mobilium.

Sed causa primi gradus est simpliciter universalis : ejus enim effectus proprius est esse : unde quidquid est, et quocumque modo est, sub causalitate et ordinatione illius causæ proprie continetur. » SAINT THOMAS, *In VI Metaph.*, lect. 3, nn. 1207-1209. Voir aussi *De Potentia*, q. 5, a. 1.

47. SAINT THOMAS, *In VIII Phys.*, lect. 10, n. 4.

48. *Revue Thomiste*, 1896, p. 234.

l'exige la réalisation de la fin générale de la Nature. C'est ce qui fait que, dans un cosmos ainsi intégré, les générations équivoques — celles qui proviennent de causes d'un ordre plus parfait que celui des effets — ne sont pas plus difficiles à effectuer et à expliquer *naturellement* que les générations univoques. Etant produites selon l'ordre des causes et selon le mode et l'inclination des natures, elles sont *aussi naturelles* que les autres.⁴⁹ Elles ne le sont pas à l'égard des principes actifs qui peuvent être extra-cosmiques, mais par rapport aux principes passifs qui sont strictement « natures ». ⁵⁰ Il reste bien entendu que la génération univoque est plus purement naturelle ; pourtant, celle-ci même ne se fait pas sans causalité universelle : « c'est l'homme et le soleil qui engendrent un homme ». ⁵¹ Si l'on ne peut nier la causalité universelle dans le cas de la génération univoque, pourquoi la nier là où la Nature elle-même l'exige davantage ? « Il est manifeste, dit saint Thomas, que plus de choses sont requises pour la production d'un être parfait que pour celle d'un être imparfait. » ⁵²

Nous l'avons dit, aucune génération univoque n'est *complètement univoque* : aucun effet n'a sa raison suffisante dans sa seule cause prochaine. Il faudrait toujours, pour expliquer d'une manière vraiment adéquate un phénomène cosmique

49. « Nihil enim prohibet unam et eandem causam esse universalem respectu inferiorum et particularem respectu superiorum... per virtutem calis potest aliquid fieri contra hanc naturam particularem, nec tamen est hoc contra naturam simpliciter, quia hoc est secundum naturam universalem. » SAINT THOMAS, *De Potentia*, q. 6, a. 1, ad 1.

50. « Nam principium ex quo est generatio naturalis, scilicet materia, dicitur natura. Et propter hoc generationes simplicium corporum dicuntur naturales, licet principium activum generationis eorum sit extrinsecum. » SAINT THOMAS, *In VII Metaph.*, lect. 6, n. 1389 ; voir aussi *Contra Gent.*, III, c. 23 ; *ibid.*, II, c. 30 : « Tertio vero... »

51. « ...Homo generatur ex materia et ab homine, quasi ab agente proprio, et a sole tanquam ab agente universali respectu generabilium. » SAINT THOMAS, *In II Phys.*, lect. 4, n. 10.

52. *Ia*, q. 91, a. 2, ad 2 ; aussi *In VII Metaph.*, lect. 6, n. 1401.

quelconque, pouvoir recourir à l'ensemble des causes *subordonnées*. Car tout effet devrait être vu — même si nous n'y parvenons pas en fait — non pas à la lumière d'une seule cause, sa cause immédiate, mais à celle de l'ensemble de ses causes. Or, l'ensemble des causes n'est pas borné à la division des causes selon l'espèce (formelle, matérielle, motrice, finale) ; il comprend aussi la division des causes selon leurs rapports aux effets : causes universelles et causes particulières.⁵³

Une fois cette doctrine générale admise, on comprend qu'il n'est pas impossible que, parmi les êtres corporels, un être supérieur soit engendré par un être inférieur. On sait qu'en

53. Le lecteur nous permettra de citer, à ce sujet, ce que nous avons dit dans une note sur la philosophie de la nature du regretté P. J. Gredt, O.S.B. : « Le chapitre 3 du livre II des *Physiques* divise d'abord la cause des choses naturelles en ses espèces (S. THOMAS, *In II Phys.*, lect. 5, n. 1), et insiste sur la cause finale. Peut-on, dans un traité de philosophie de la nature, faire totalement abstraction de la « causa causarum » et dès lors « potissima » ? Manifestement, cette omission entraîne assez logiquement celle de tout ce que contient la suite de ce même livre : les différents rapports de la cause et de l'effet ; les espèces de régularité et le traité du hasard à la lumière de la fortune ; les causes de la démonstration naturelle ; l'action de la nature pour une fin ; le genre de nécessité dans les choses naturelles. Encore si le P. Gredt supposait ces prolégomènes pour acquis ; mais, loin de là : dans son idée de la doctrine naturelle, ils seraient superflus.

La division des causes, selon leurs rapports aux effets et des effets selon leurs rapports aux causes (S. THOMAS, *ibid.*, lect. 6), commande toute la philosophie de la nature. Même dans l'opuscule, pourtant très dense, *De Principiis nature*, cette division est traitée au long. Dans le présent commentaire (*ibid.*, lect. 6, n. 3), saint Thomas fait une distinction très importante entre la cause qui est dite universelle selon la communauté de « prédictibilité » et celle qui est universelle selon une communauté de causalité. On reconnaît dans cette dernière non seulement la cause absolument universelle, analogique, mais aussi les causes dites équivoques qui n'ont pu survivre à l'incorruptibilité des corps célestes. Nous ne semblons nous rendre compte ni de la raison véritable pour laquelle les anciens y ont eu recours, ni du changement radical qu'introduit leur négation pour toute la philosophie de la nature. On remarquera qu'il existe aussi un ordre dans les causes finales : les unes sont particulières, les autres plus ou moins universelles. Or, le principe de proportion (*ibid.*, lect. 6, n. 11) : « ...Causis debent proportionaliter respondere effectus » devrait toujours s'appliquer. » *Causalité et évolution*, dans *Laual théologique et philosophique*, p. 136.

l'occurrence ce n'est pas l'imparfait en tant que tel qui produit le plus parfait, mais que c'est l'imparfait en tant que cause *subordonnée et naturelle*. Si donc un agent univoque corporel suffit, selon les apparences sensibles, pour produire des modifications accidentelles qui aboutissent à une mutation substantielle dans la ligne de sa propre espèce, on ne voit pas comment il répugnerait, étant donné la doctrine de l'ensemble des causes, que le même agent puisse concourir à la production de dispositions accidentelles réclamant une forme substantielle supérieure à la sienne. Et, dans le cas, on ne peut pas dire que l'apparition d'un être d'espèce supérieure, provenant de l'action immédiate d'un être d'espèce inférieure, détruit le principe de la proportion des causes et des effets. S'il est possible à l'accident, en tant qu'instrument de la substance, de produire des changements substantiels par des modifications accidentelles, nous ne voyons pas pourquoi la même chose serait impossible à une substance corporelle qui agirait comme instrument d'un agent séparé : « ...Agens naturale quod materiam transmutat, non solum est causa formæ accidentalis, sed etiam substantialis ». ⁵⁴ On constatera aussitôt, dans la perspective de cette explication causale, que l'objection des fixistes et des créationistes (partisans de plusieurs interventions divines spéciales), qui se bornent au mode de causalité particulière, ne tient plus. Que le plus ne puisse venir du moins, absolument parlant, nous ne songeons nullement à le nier ; aussi bien, ce principe est-il parfaitement respecté, du moment que l'on tient compte de l'ensemble des causes, comme le faisaient Aristote et saint Thomas.

Ce ne peut être qu'en considérant la causalité de cette

54. SAINT THOMAS, q. 3, a. 11, ad 10. — « ...Quod autem agit in virtute alterius producit effectum similem, non sibi tantum, sed magis ei in cuius virtute agit, sicut ex actione instrumenti fit in artificio similitudo artis ; ex quo sequitur quod ex actione formarum accidentalium producuntur formæ substantiales, in quantum agunt instrumentaliter in virtute substantialium formarum. » *Contra Gent.*, III, c. 69.

façon que saint Thomas, après Aristote, a pu écrire : « qu'il ne répugne pas, à l'origine des choses, que des êtres supérieurs aient été engendrés d'êtres inférieurs ». ⁵⁵ C'est que l'être inférieur, dans la production d'un être plus noble, n'agit pas seul, mais avec le concours naturel des causes supérieures. Nous l'avons dit : dans cette hiérarchie causale, l'agent universel lui-même n'est jamais cause unique de son effet universel.

...L'homme, dit saint Thomas, est engendré de la matière par l'homme comme agent propre [particulier] et par le soleil comme agent universel relativement à toutes les générations terrestres ⁵⁶ — ...La génération de l'enfant est un effet de nature auquel Dieu donne un complément (l'âme) ⁵⁷ — ...L'action de l'agent inférieur ne doit donc pas émaner uniquement de lui, comme résultant de sa puissance propre, mais aussi de la puissance de tous les agents supérieurs. ⁵⁸

Par conséquent, pour saint Thomas comme pour Aristote, la cause efficiente adéquate des générations univoques elles-mêmes est constituée par un ensemble de causes ; de telle sorte que l'effet naturel ne pourrait suivre si les causes universelles ne concouraient pas avec la cause particulière.

On voit par là combien il était facile pour saint Thomas et Aristote d'admettre les apparences de générations spontanées. Ce n'est certainement pas leur doctrine générale de la nature qui les aurait déclarées impossibles. Manifestement, s'il n'y a pas de telles générations, il n'est pas non plus besoin de recourir à la causalité universelle pour les expliquer. Mais

55. « Dicendum quod, cum generatio unius sit corruptio alterius, quod ex corruptione ignobiliorum generetur nobiliora, non repugnat primæ rerum institutioni. Unde animalia quæ generantur ex corruptione rerum inanimatarum, vel plantarum, poterunt tunc generari. Non autem quæ generantur ex corruptione animalium, tunc poterunt produci, nisi potentialiter tantum. » *Ia*, q. 72, ad 5.

56. *In II Phys.*, lect. 4, n. 10 ; *Contra Gent.*, III, c. 69.

57. *De Potentia*, q. 3, a. 9, ad 21 et 25. Voir aussi *Ia*, q. 118, a. 2, ad 3 ; *Contra Gent.*, II, c. 89.

58. *Contra Gent.*, III, c. 70 ; aussi *In II Sent.*, d. 1, q. 1, a. 4.

on remarquera — et il convient d'y insister — que les apparences de générations spontanées n'étaient absolument pas la raison pour laquelle on avait posé cette causalité universelle.

Croyant s'appuyer sur l'expérience, Aristote et saint Thomas disaient que des plantes et des animaux inférieurs pouvaient surgir de l'inanimé ou de formes de vie encore moins parfaites, par la seule causalité vitale d'un agent universel. Cependant, ajoutaient-ils, « Les animaux supérieurs ne semblent pas pouvoir être engendrés autrement que par l'intermédiaire de la semence ». ⁵⁹ Mais il faut bien noter que si saint Thomas limitait la puissance du « soleil » à la génération des plantes et des animaux inférieurs, c'était pour une raison purement *expérimentale*. En effet, disait-il, nous ne constatons pas de tels phénomènes dans la Nature. Si nous ne voyons pas la Nature faire de telles choses, c'est, sans doute, qu'elle ne peut pas les faire. Il en concluait que l'action de l'agent universel ne pouvait atteindre à un tel effet sans l'intermédiaire d'un agent purement naturel déjà très développé.

Certes, l'expression de « génération spontanée », est ambiguë. Elle semble dire que le vivant peut surgir du non-vivant par la seule vertu de celui-ci. Si toutefois nous l'entendons dans le contexte aristotélicien, il est bien évident que l'adage « omne vivum ex vivo » n'est en rien contredit. Car, dans ce contexte, l'inanimé et le vivant inférieur ne sont que des causes instrumentales d'un agent qui est plus vivant que tout vivant rencontré dans la Nature. Remarquons toutefois qu'il ne s'agit pas d'une infusion de vie, mais d'une suscitation de vie élémentaire, ou d'une forme de vie supérieure, réellement

59. « Animalia enim perfecta videntur non posse generari nisi ex semine ; animalia vero imperfecta quæ sunt vicina plantis, videntur posse generari et ex semine et sine semine. Sicut plantæ producuntur aliquando sine semine per actionem solis in terra ad hoc bene disposita... » *In VII Metaph.*, lect. 6, nn. 1400-1402 ; voir aussi *Ia*, q. 71, ad 1 ; *De Potentia*, q. 3, a. 8, ad 15 ; *In II Sent.*, d. 15, q. 3, a. 1, ad 7 et 8 ; *ibid.*, d. 18, q. 2, a. 3, ad 1 et 5 ; *Ia*, q. 91, a. 2, ad 2 ; *Contra Gent.*, III, cc. 69 et 99.

contenues dans la puissance de la matière. Peut-être les auteurs scolastiques modernes n'ont-ils pas toujours suffisamment distingué la position de Platon de celle d'Aristote à ce sujet. Saint Thomas nous en donne la formule exacte : « a [substantiis separatis] veniunt formæ quæ sunt in materia, non per influxum, sed per motum. »⁶⁰

On sait que, pour les anciens, les générations spontanées étaient un phénomène constant dans la Nature. C'est précisément ce que les expériences de Pasteur ont démenti. Mais les théories de l'évolution, nous l'avons vu, ne demandent pas cette constance, et encore moins l'extrême amplitude que leur accordaient les apparences sur lesquelles s'appuyaient les anciens. A la rigueur, toutes les théories d'évolution n'exigent pas que ce que nous appellerions des générations spontanées se produise à l'époque actuelle du monde. Mais, encore une fois, là n'est pas le véritable problème qui se pose en philosophie. Qu'il y ait eu, qu'il y ait, actuellement ou dans l'avenir, de telles générations nous ne voyons pas en quoi cette philosophie pourrait s'y opposer.

Si la génération spontanée peut être entendue d'une manière traditionnelle et absurde, écrit Mgr A. Farges, elle peut être entendue aussi d'une manière qui la rende absolument possible. Elle n'est plus un effet sans cause, puisque nous supposons, avec Aristote et saint Thomas, dans la matière minérale, une virtuosité latente ; elle n'est plus une hypothèse impie ni athée, puisque supposer dans la matière une virtuosité latente supérieure à sa nature inorganique, c'est faire éclater davantage la nécessité d'une action divine et providentielle.⁶¹

60. *Ia*, q. 65, a. 4, ad 1. — « Corpora cælestia causant formas in istis inferioribus, non influendo, sed movendo. » *Ibid.*, ad 3. — « Non quod aqua, aut terra habeat in se virtutem producendi omnia animalia, ut Avicenna posuit, sed quia hoc ipsum, quod ex materia elementari, virtute seminis, vel stellarum, possunt animalia, produci, est ex virtute primitus elementis data [per Verbum Dei]. » *Ia*, q. 71, ad 1.

61. Mgr FARGES, *op. cit.*, p. 162. — « [Agens corporeum] 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). » SAINT THOMAS, *De Potentia*, q. 5, a. 1.

Selon la doctrine générale d'Aristote et de saint Thomas, génération spontanée signifie simplement que le *terminus a quo* des générations naturelles n'est pas nécessairement une cause univoque. Et cela ne contredit pas non plus l'adage : *agens agit sibi simile*.

On trouve dans une cause univoque une similitude de même forme que celle de son effet ; mais, dans une cause équivoque, cette similitude se trouve excellemment : telle la chaleur qui, dans le soleil, revêt une forme plus élevée et plus excellente que dans le feu.⁶² — Il n'est pas nécessaire que, dans toute génération naturelle, il y ait univocité parfaite comme lorsque l'homme est engendré par l'homme... ; il suffit qu'il y ait une certaine similitude.⁶³

La similitude dans le genre, dit encore saint Thomas, suffit pour avoir une génération naturelle. « Agens enim omne agit sibi simile aliquo modo ».⁶⁴

On sait que la grande loi naturelle sur laquelle saint Thomas s'appuyait pour confirmer sa position de *fait* au sujet de l'origine des vivants supérieurs est celle-ci : « La nature procède à ses effets par des moyens déterminés ; c'est pourquoi les êtres qui sont naturellement engendrés par le moyen de la semence, ne peuvent être engendrés naturellement sans semence. »⁶⁵

62. *Ia*, q. 6, a. 2 ; aussi *In VIII Phys.*, lect. 10, n. 4 ; *De Potentia*, q. 5, a. 1.

63. *In VII Metaph.*, lect. 8, n. 1453.

64. *Contra Gent.*, II, c. 22. Voir aussi *In VII Metaph.*, lect. 7, nn. 1432, 1433 et 1434. Il est bien clair, encore une fois, que l'adage « Omne vivum ex ovo » est parfaitement sauf, puisque les moteurs corporels non-vivants sont sous l'influence de causes intellectuelles, certainement vivantes : « Supposito secundum fidem nostram quod celum sit corpus inanimatum, nihilominus tamen ponimus quod motus ejus sit ab aliqua substantia spiritali 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 quædam spiritalis ex parte motoris ; et quia motor est vivens nobilissima vita, ideo non est conveniens, si motus celestis, inquantum est in eo intentio et virtus motoris, per modum quo virtus agentis principalis est in instrumento, est causa vitæ. » *In II Sent.*, d. 18, q. 2, a. 3, ad 3.

65. *Ia*, q. 71, a. 1, ad 1.

La loi qu'énonce ici saint Thomas est une loi découverte par l'expérience. Si les plantes et les animaux inférieurs semblent (*videtur*) pouvoir être engendrés avec ou sans semence, les animaux supérieurs, au contraire, ne semblent pas pouvoir être engendrés autrement que par l'intermédiaire de la semence.⁶⁶ Et, parce que nous voyons toujours la Nature produire ses effets par des moyens déterminés, nous sommes aussitôt portés à conclure : ce qu'on ne lui voit pas faire, c'est donc qu'elle ne le peut. Darwin supposait le même principe lorsqu'il soutint que c'est dans les phénomènes actuels qu'il faut chercher la clef de l'origine des espèces. Le fondement de la méthode des phénomènes actuels est pour le naturaliste anglais, comme pour l'Aquinat, l'immutabilité des lois de la nature et, spécialement, des lois de la vie. Il faut croire que c'est en vertu du même principe que Darwin, du moins dans *L'Origine des espèces*, a été amené à postuler deux ou trois interventions divines spéciales. C'est ce principe qu'invoquait aussi saint Basile : « Ce qui s'observe aujourd'hui est une manifestation de ce qui s'est passé jadis. »⁶⁷

Mais ce principe est-il si sûr ? Est-il bien vrai qu'on peut connaître exactement l'inconnu du passé par le connu du présent ? Pourquoi le présent doit-il renfermer tout ce qu'il faut pour connaître et expliquer le passé ? Cette question de fait regarde la science. Or, la science moderne reconnaît généralement que les conditions ont pu être différentes aux diverses époques, surtout à l'époque de la nébuleuse, et, par conséquent, que les lois plus particulières ont dû varier au cours des âges ; donc, qu'on ne peut pas connaître parfaitement le passé par le présent.⁶⁸ Tout en admettant que c'est le présent qui nous suggère cette affirmation sur le passé, il est facile

66. In *VII Metaph.*, lect. 6, nn. 1400 et 1402.

67. Cité par H. DE DORLODOT, *op. cit.*, p. 98.

68. Cf. JEAN ROSTAND, *L'évolution des espèces*, pp. 193-196.

d'apporter des exemples qui infirment le principe de la connaissance du passé par celle du présent. Ainsi, presque tous les hommes de science aujourd'hui reconnaissent l'évolution comme une des grandes lois de la vie cosmique. Mais qu'à telle époque l'évolution ait été plus rapide ou plus lente ; que même, comme certains le prétendent, elle soit arrêtée depuis des milliers d'années, ou que, selon d'autres, elle continue encore de nos jours, cela n'affecte en rien la loi générale de l'évolution. Quelle que soit cette loi, dans le concret, elle ne s'appliquera pas indépendamment des données et des conditions d'une époque particulière. Précisément, dès qu'on admet un progrès dans les conditions favorables à la vie et dans la succession des vivants, le phénomène de l'évolution ne se présentera plus nécessairement de la même façon à toutes les époques. Dans la construction d'une maison, on ne continue pas toujours de construire des murs, et les différentes parties ne se font pas au même rythme. Or, la maison en cause n'est pas tel individu, ni même telle espèce, mais l'ensemble du monde vivant. Ce qui naissait d'abord par génération équivoque peut maintenant se produire par une cause univoque, c'est-à-dire, de même espèce que l'engendré. C'est pourquoi le principe sur lequel s'appuyait saint Thomas, à savoir : ce qu'on ne voit pas faire à la Nature, c'est, sans doute, parce qu'elle ne le peut, ne doit pas être séparé de cet autre principe formulé par lui, à savoir : si un phénomène a lieu sur une très vaste échelle et est réparti sur un temps très long, étant donné que notre expérience est bornée, il nous paraîtra invincible. Voici, en effet, ce qu'il dit, dans son commentaire sur le *De Cælo* d'Aristote, à propos de l'expérience sur laquelle s'appuyait la fameuse théorie des corps célestes :

...Plus une chose est de longue durée, plus il faut de temps pour apercevoir son changement ; ainsi le changement qui a lieu dans l'homme ne s'aperçoit pas, dans un laps de deux ou trois années, autant que le changement d'un chien dans le même temps, ou d'un

animal de vie plus brève. On pourrait donc toujours dire que, bien que le ciel soit naturellement périssable, il est de si longue durée, que tout le temps dont nous avons mémoire ne suffit pas à apercevoir son changement.⁶⁹

Or, c'est en se basant sur les phénomènes qui se présentent à l'échelle d'une observation très restreinte que saint Thomas n'accorde d'efficacité génératrice aux causes universelles que pour les animaux inférieurs. Grâce au développement et au jeu des théories, grâce aussi au perfectionnement des instruments d'observation, l'expérience dont s'étaient ces anciennes théories a été de très loin dépassée et nous nous approchons des conditions d'expérience que saint Thomas insinue dans le passage que nous venons de citer. En considérant les témoignages de la paléontologie et de la biologie, nous constatons à quel point cette remarque du Docteur angélique est bien fondée : nous savons maintenant que leur expérience était insuffisante pour embrasser un champ d'observation aussi vaste que celui que requiert une théorie, bien fondée, de l'évolution. D'après ce principe de méthode, n'est-il pas juste d'ajouter, à l'idée de « ce que nous ne voyons pas faire à la Nature, c'est qu'elle ne le peut », la question : mais la Nature n'a-t-elle jamais fait que ce que nous lui voyons faire dans le présent, par les moyens d'observation de notre présent ?

La reconnaissance de l'ensemble de cette doctrine sur la causalité dans la Nature ne permet-elle pas de conclure que non seulement la vie a pu sortir de l'inorganique (comme d'un *terminus a quo* immédiat), mais que même ce qui devait aboutir au corps du premier homme a dû, normalement, être préparé par l'effort concentré des causes intracosmiques et des agents universels. En d'autres termes, tout le travail de la

69. *In I de Caelo*, lect. 7, n. 6.

Nature devait se terminer à l'âme rationnelle, directement produite par Dieu. Lui seul, cause principale de la Nature, en ordonne et dirige tous les mouvements, toutes les activités : immédiatement quand il s'agit des corps, immédiatement quand il s'agit des âmes humaines.⁷⁰ Il ne répugne donc point de dire que, dans la production du premier homme, il y a, à la fois, coopération immédiate des causes secondes pour la préparation de son corps, et action immédiate et directe de la cause première pour l'ultime perfectionnement naturel de ce corps.⁷¹ C'est toujours le même artisan divin qui, soit médiatement, soit immédiatement, est cause de son chef-d'œuvre dans la Nature ; qu'il travaille seul ou qu'il fasse travailler, c'est toujours son intention qui préside, ordonne et est exécutée : le *principe* est toujours le même. Dans la production de l'homme, Dieu achève ce que Dieu commence : « Semper causa prior intimior generatur quam causa posterior ».⁷²

Les causes naturelles, grâce à leur concours immédiat dans la production de la disposition nécessitante, sont, à cet égard, réellement causes de l'union de l'âme et du corps. Dans la génération univoque ou proprement dite, cette disposition est causée immédiatement par l'activité de la semence agissant par la vertu émanée de l'âme des parents, tandis que, dans la génération équivoque, elle est l'effet de l'action de réalités

70. « Ad ultimam vero perfectionem... ordinavit (Deus) diversos motus et operationes creaturarum ; quosdam quidem naturales, sicut motum celi et operationes elementorum, per quas materia preparatur ad susceptionem animæ rationalis. » SAINT THOMAS, *De Potentia*, q. 5, a. 5 ad 13 ; aussi *Contra Genl.*, III, cc. 23 et 83.

71. « Si sint multa agentia ordinata, nihil prohibet virtutem superioris agentis pertingere ad ultimam formam ; virtutes autem inferiorum agentium pertingere solum ad aliquam materie dispositionem... Manifestum est autem, quod tota natura corporalis agit ut instrumentum spiritualis virtutis, et præcipue Dei, et ideo nihil prohibet quin formatio corporis sit ab aliqua virtute corporali, anima autem intellectiva sit a solo Deo. » SAINT THOMAS, *Id.*, q. 118, a. 2, ad 3.

72. SAINT THOMAS, *In ad Hebreos*, c. 4, lect. 2.

corporelles sous la dépendance d'une cause-universelle proportionnée à faire produire naturellement un tel effet.⁷³ Ce n'était pas une cause univoque qui était requise pour donner à la matière la disposition qui exigeât son actualisation par la première âme humaine, mais une cause *suffisante*. Ce n'était pas non plus une génération proprement dite ou univoque qu'il fallait pour donner naissance au premier homme, mais une production *naturelle* tenant de la marche générale des choses à ce moment.

En vérité, n'y a-t-il pas lieu de déclarer ici que la philosophie péripatéticienne est beaucoup plus large et plus réaliste que certains ne le croient, en particulier John Dewey⁷⁴ et bon nombre de scolastiques modernes ? On devine qu'une telle philosophie est tout ouverte pour embrasser un transformisme très général. Il nous semble que tout ce qui a séparé Aristote et saint Thomas d'une conception évolutionniste du monde, c'est l'insuffisance de l'expérience⁷⁵ — insuffisance qu'ils ont toujours eux-mêmes reconnue en principe. Ils ont eu raison cependant de s'attacher aux apparences, à ce qui leur paraissait être, au lieu de poursuivre ce qui, de leur temps, n'aurait été qu'un possible gratuitement posé. Mais ce qui de leur temps, eu égard à l'expérience, n'aurait été qu'une hypothèse gratuite, est devenu au moins très vraisemblable.

Toutefois, même sur la simple question *de fait*, saint Thomas est plus large qu'on ne le croit ordinairement. Bien qu'il n'ait pas eu l'idée de faire descendre les espèces les unes des autres, il a néanmoins admis avec Aristote une liaison si étroite entre les organismes des divers degrés d'être qu'on ne

73. Cf. SAINT THOMAS, *In VII Metaph.*, lect. 6, n. 1402-1403 ; *ibid.*, lect. 8, n. 1457 ; *In II Sent.*, d. 18, q. 2, a. 3, ad 5 ; *Ia*, q. 118, a. 2, c. et ad 3-4.

74. Cf. *The influence of Darwin on Philosophy*, et *Logic, the Theory of Inquiry*.

75. Voir, entre autres, à ce sujet : A. D. SERTILLANGES, *Saint Thomas d'Aquin*, pp. 20-25 ; *Les grandes thèses...*, pp. 150-160.

saurait classer les êtres intermédiaires des espèces : « la plus inférieure des natures rejoint à son haut degré, la plus haute dans son plus bas degré. »⁷⁶ Bien plus, saint Thomas, nous l'avons vu, admet la génération de vivants sans parents — génération spontanée, au sens indiqué plus haut, de plantes et d'animaux inférieurs, — due à l'opération des causes universelles. Il croit possible, dans les mêmes conditions et en thèse générale, l'apparition d'espèces nouvelles : « Species etiam novæ, si quæ apparent ». ⁷⁷ Même, ce qui est encore plus étonnant pour le temps, il va jusqu'à accorder à l'art humain la possibilité de produire la vie.

Rien ne s'oppose à ce que l'art produise des êtres dont la forme n'est pas accidentelle, mais substantielle ; c'est ainsi que des grenouilles et des serpents peuvent être produits par des moyens artificiels ; dans ces cas, cependant, l'art ne produit pas la forme substantielle par sa propre vertu, mais par la vertu des principes naturels.⁷⁸

En fait, la science n'a pas encore réussi à produire la vie, bien qu'elle en conserve l'espoir.⁷⁹ Mais même si elle y parvenait, cela ne serait nullement en contradiction avec les principes thomistes, puisqu'elle ne le ferait que comme « ars cooperativa naturæ ».⁸⁰

Il ressort encore des faits reconnus par saint Thomas — les espèces nouvelles, le cas du mulet, la génération spontanée

76. Cf. *Q.D. de Anima*, q. 1, a. 7 ; *Contra Gent.*, II, c. 91 ; *De Ver.*, q. 15, a. 1 ; *Ia*, q. 71, a. 1, ad 4.

77. *Ia*, q. 73, a. 1, ad 3. — « Animalia etiam quædam secundum novam speciem oriuntur ex commixione animalium diversorum secundum speciem. » *Ibid.* Voir aussi *In II Sent.*, d. 15, q. 3, a. 1, ad 7.

78. *Illa*, q. 75, a. 6, ad 1 ; voir aussi *ibid.*, q. 66, a. 4.

79. Cf. PAUL LEMOINE, dans *Encyclo. franç.*, 1937, 5, 82-9, 10 et 11 ; GEORGES PETIT, *ibid.*, 5, 08-2.

80. L'art, en l'occurrence, coopère avec les agents naturels en les mettant dans les conditions requises pour qu'ils puissent produire leurs effets. Voir, à ce sujet, CLAUDE BERNARD, *Introduction...* et *Principes de médecine expérimentale*, particulièrement les pages 85 et 86 de ce dernier.

— que les espèces naturelles jouissent d'une certaine plasticité qui leur permet de changer, de disparaître, ou de donner naissance à des espèces nouvelles.

Ne disons pas, non plus, que saint Thomas nie la possibilité de l'évolution parce qu'il nie que les hybrides soient féconds. Rappelons qu'ici encore le saint Docteur parle suivant l'expérience et les hypothèses de son époque. Il n'en admet pas moins la fécondité de plantes produites sans semence par les seules causes équivoques.⁸¹ Et si, après avoir dit que le mulet constitue une espèce nouvelle,⁸² saint Thomas nie par ailleurs qu'il entre dans une espèce différente de celle de ses parents,⁸³ il ne faut voir là ni contradiction, ni négation de la plasticité des espèces, puisque cette plasticité ne peut se trouver que dans les *individus* des espèces. En effet, il n'y a jamais de changement dans la nature de l'espèce, le changement se produit dans l'ordre des individus : d'un individu d'une espèce donnée provient un individu d'une autre espèce. Les espèces n'existent dans la Nature qu'en raison des individus. Par rapport à l'espèce considérée absolument, il n'y a de changement d'espèce que par accident. L'homme n'est pas engendré par soi, mais Socrate.⁸⁴

Il faut donc conclure que nous n'avons pas le droit non plus, étant donnée cette doctrine causale, de déclarer inconciliable avec le principe de causalité l'affirmation d'une liaison physique et génétique entre tous les vivants. Cette affirmation ne doit nullement faire entendre que des organismes supérieurs tirent leur origine d'organismes inférieurs comme tels, mais

81. « Sicut plantæ producuntur aliquando sine semine par actionem solis in terra ad hoc bene disposita ; et tamen plantæ sic productæ producunt semina ex quibus plantæ similes in specie generantur. » *In VII Metaph.*, lect. 6, n. 1400.

82. *Ia*, q. 73, a. 1, ad 3 ; *In V Metaph.*, lect. 12, n. 913.

83. *De Ver.*, q. 3, a. 8, c. et ad 4 ; *De Potentia*, q. 3, a. 8, ad 16.

84. Cf. *In VII Metaph.*, lect. 7.

simplement qu'il faut chercher le point de départ, l'origine historique de nouvelles espèces, même supérieures, dans des individus d'espèces antécédentes.

Et voilà pourquoi, après considération des causes actives subordonnées dans la philosophie aristotélico-thomiste, nous croyons pouvoir affirmer avec raison que l'évolution est certainement *possible si on tient compte de l'ensemble des causes* ; que la grande objection des scolastiques qui se réclament du principe de causalité porte donc à faux ; que le développement du monde a pu se faire sous l'influence de la causalité universelle qui opère naturellement et partout sur les êtres de la Nature en vue de la fin des espèces et de celle de la Nature tout entière.

Cependant, nous devons ajouter que notre conclusion n'exclut pas la possibilité d'une création *instantanée et directe* par Dieu de toutes les espèces cosmiques, soit par un seul acte créateur, soit par plusieurs actes successifs au point de vue du temps, si Dieu l'avait décidé ainsi. Cause créatrice de la matière elle-même, il lui eût été possible de produire, en un instant et sans l'intermédiaire de causes secondes, ce que les causes créées ne peuvent faire qu'avec le temps, c'est-à-dire les dispositions immédiates de la matière première à toutes les déterminations actuelles.⁸⁵ Mais alors on ne pourrait pas dire que le développement du monde s'est effectué selon un procédé *naturel*. Car, nous savons, par l'expérience, que la

85. « ...Quod agens naturale non subito possit disponere materiam, contingit ex hoc, quod est aliqua proportio ejus, quod in materia resistit ad virtutem agentis, et propter hoc videmus quod quanto virtus agentis fuerit fortior, tanto materia citius disponitur ; cum igitur virtus divina sit infinita, potest quancunque materiam creatam subito disponere ad formam. » SAINT THOMAS, *Ia*, *IIæ*, q. 113, a. 7. — « Potest igitur (Deus) immediate unamquamque rem producere sive movere ad aliquem effectum absque mediis causis. » *Contra Gent.*, III, c. 99. Voir aussi *ibid.*, c. 22 : « Amplius... ; *De Potentia*, q. 4, a. 1, ad 7 : « In contrarium obijciuntur » ; *In II Sent.*, d. 1, q. 1, a. 4, ad 3.

Nature va peu à peu du moins parfait vers le plus parfait. Il est naturel qu'un homme soit enfant avant d'être adulte. Si un homme était né adulte, nous n'attribuerions pas cette naissance à la Nature. Il faudrait en appeler au *miracle* dans la première institution des choses : ce que saint Augustin et saint Thomas rejettent.⁸⁶ Aussi bien, comme saint Thomas le dit : « ...Dignius est ponere materiam, in qua omnia sunt in potentia, quam ponere omnia simul in actu ».⁸⁷

86. *Ia*, q. 68, a. 4, ad 3 ; *ibid.*, q. 76, a. 5, ad 1 ; *In II Sent.*, d. 13, q. 1, a. 4, ad 3.

87. *In XII Metaph.*, lect. 2, n. 2435. — « Decens est autem ut ab imperfectione ad perfectum divina opera adduceretur, ut sic ab ipso [Deo] omnis perfectio esse ostenderetur. » *In II Sent.*, d. 13, q. 1, a. 4, ad 1.

VI

DÉTERMINISME, CONTINGENCE, HASARD ET FINALITÉ DANS LA NATURE

§ 1. DÉTERMINISME, MATÉRIALISME ET ÉVOLUTION

Il n'y a pas de doctrine moins évolutionniste que le déterminisme. Nous nous rendons parfaitement compte du caractère paradoxal de cette assertion, puisque la plupart des « systèmes » évolutionnistes sont entièrement déterministes. Et pourtant, si l'évolution se produisait d'une manière rigoureusement déterministe, il faudrait dire que tout l'avenir de la Nature était déjà parfaitement prédéterminé dans la constellation initiale du monde. On sait la formule de Laplace :

Nous devons donc envisager l'état présent de l'univers comme l'effet de son état antérieur et comme la cause de celui qui va suivre. Une intelligence qui, pour un instant donné, connaîtrait toutes les forces dont la nature est animée et la situation respective des êtres qui la composent, si d'ailleurs elle était assez vaste pour soumettre ces données à l'analyse, embrasserait dans la même formule les mouvements des plus grands corps de l'univers et ceux du plus léger atome ; rien ne serait incertain pour elle et l'avenir, comme le passé, serait présent à ses yeux.¹

On peut rendre cette idée plus concrète en l'appliquant à l'hypothèse cosmogonique de l'abbé Lemaître. Il faudrait dire alors que l'atome primitif contenait déjà déterminément tout

1. Dans son *Essai sur le Calcul des Probabilités*, cité par L. DE BROGLIE, *Matière et Lumière*, p. 263.