|  |
| --- |
| Louis-Eugène OTIS  Docteur en philosophie, professeur de philosophie au Séminaire de Chicoutimi  (1950)  La doctrine de l’évolution  Tome II  *Un point de vue philosophique et théologique*  **LES CLASSIQUES DES SCIENCES SOCIALES** CHICOUTIMI, QUÉBEC <http://classiques.uqac.ca/> |

**Politique d'utilisation  
de la bibliothèque des Classiques**

Toute reproduction et rediffusion de nos fichiers est interdite, même avec la mention de leur provenance, sans l’autorisation formelle, écrite, du fondateur des Classiques des sciences sociales, Jean-Marie Tremblay, sociologue.

Les fichiers des Classiques des sciences sociales ne peuvent sans autorisation formelle:

- être hébergés (en fichier ou page web, en totalité ou en partie) sur un serveur autre que celui des Classiques.

- servir de base de travail à un autre fichier modifié ensuite par tout autre moyen (couleur, police, mise en page, extraits, support, etc...),

Les fichiers (.html, .doc, .pdf, .rtf, .jpg, .gif) disponibles sur le site Les Classiques des sciences sociales sont la propriété des **Classiques des sciences sociales**, un organisme à but non lucratif composé exclusivement de bénévoles.

Ils sont disponibles pour une utilisation intellectuelle et personnelle et, en aucun cas, commerciale. Toute utilisation à des fins commerciales des fichiers sur ce site est strictement interdite et toute rediffusion est également strictement interdite.

**L'accès à notre travail est libre et gratuit à tous les utilisateurs. C'est notre mission.**

Jean-Marie Tremblay, sociologue

Fondateur et Président-directeur général,

LES CLASSIQUES DES SCIENCES SOCIALES.

Cette édition électronique a été réalisée avec le concours de Stefan Dimitrov, bénévole, Chercheur en philosophie, de l’Académie Bulgare des Sciences, *Institut des recherches philosophiques/ Institut pour l'étude des sociétés et de la connaissance* Sofia, Bulgarie,

Page web dans Les Classiques des sciences sociales :

<http://classiques.uqac.ca/inter/benevoles_equipe/liste_dimitrov_stefan.html>

Courriel : Stefan Dimitrov : [stefan.iv.dimitrov@gmail.com](mailto:stefan.iv.dimitrov@gmail.com)

à partir de :

Louis-Eugène OTIS

**La doctrine de l’évolution.**

**Tome II. Un point de vue philosophique et théologique.**

Montréal : Les Éditions Fides, 1950, 264 pp. Préface de Charles de Koninck. Collection : Philosophie et problèmes contemporains.

Polices de caractères utilisée :

Pour le texte: Times New Roman, 14 points.

Pour les notes de bas de page : Times New Roman, 12 points.

Édition électronique réalisée avec le traitement de textes Microsoft Word 2008 pour Macintosh.

Mise en page sur papier format : LETTRE US, 8.5’’ x 11’’.

Édition numérique réalisée le 20 novembre 2019 à Chicoutimi, Québec.

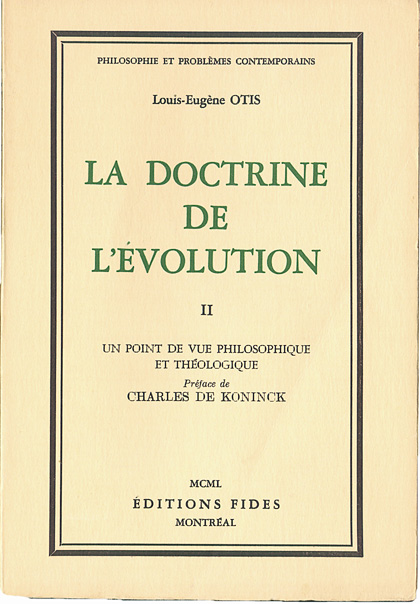
fait_sur_mac

Louis-Eugène OTIS

Docteur en philosophie,  
professeur de philosophie au Séminaire de Chicoutimi

La doctrine de l’évolution.

Tome II. Un point de vue philosophique  
et théologique.



Montréal : Les Éditions Fides, 1950, 264 pp. Préface de Charles de Koninck. Collection : Philosophie et problèmes contemporains.

Abbé Louis-Eugène OTIS

*Docteur en philosophie (Laval)*

*Professeur de philosophie au Séminaire de Chicoutimi, Québec*

**LA DOCTRINE  
DE L'ÉVOLUTION**

II

UN POINT DE VUE  
PHILOSOPHIQUE ET THÉOLOGIQUE

Préface de Charles De Koninck

*Doyen de la Faculté de Philosophie de l’Université Laval*

*« Dans les choses qui ne sont pas de nécessité de foi, il est permis aux saints aussi bien qu'à nous de différer d'opinion. »*

S. THOMAS D'AQUIN,

*In II Sententiarum, d.2, q.1, a.3.*

PHILOSOPHIE ET PROBLÈMES CONTEMPORAIN

–––––––––––––––––––––– 10 ––––––––––––––––––––––

FIDES • 25 est, rue Saint-Jacques • MONTRÉAL

1950

*Nihil obstat.* Chicoutimi, die 1a aprilis 1950.

J. Dufour, P.D., Censor deputatus.

*Imprimatur.* Chicoutimi, die 1a aprilis 1950.

† Georges Melançon, Episcopus Chicoutimiensis.

*Copyright, Ottawa, 1950.*

[13]

**La doctrine de l’évolution.  
Tome II. Un point de vue philosophique et théologique.**

SOMMAIRE

[Préface](#doctrine_evolution_t2_preface) [11]

[Avant-Propos](#doctrine_evolution_t2_avant_propos) [21]

**PREMIÈRE PARTIE**

[**LA PHILOSOPHIE ET L'ÉVOLUTION**](#doctrine_evolution_t2_pt_1) [25]

Chapitre I. [La philosophie et le problème scientifique de l'évolution](#doctrine_evolution_t2_pt_1_ch_I)[27]

1. [Un problème de méthode](#doctrine_evolution_t2_pt_1_ch_I_1) [27]

2. [Différence entre la philosophie de la nature et les sciences expérimentales](#doctrine_evolution_t2_pt_1_ch_I_2) [28]

3. [La philosophie de la nature fait partie de la doctrine naturelle](#doctrine_evolution_t2_pt_1_ch_I_3) [42]

Chapitre II. [Le rôle de la cause finale dans l'œuvre de la nature](#doctrine_evolution_t2_pt_1_ch_II) [45]

1. [Les notions de matière, de forme et de privation](#doctrine_evolution_t2_pt_1_ch_II_1) [45

2. [Finalité et appétit de la matière](#doctrine_evolution_t2_pt_1_ch_II_2) [51]

3. [La finalité](#doctrine_evolution_t2_pt_1_ch_II_3)[57]

*1° La fin ultime de tout mouvement dans la Nature* [57]

[8]

2° *Les finalités particulières* [65]

*3*° *La subordination des finalités particulières à la finalité universelle* [68]

Chapitre III. [La progressive disposition de la matière et le temps](#doctrine_evolution_t2_pt_1_ch_III)[75]

Chapitre IV. [Le rôle du mouvement d'altération dans la graduelle disposition de la matière](#doctrine_evolution_t2_pt_1_ch_IV)[81]

Chapitre V. [Les causes proportionnées de l'organisation progressive de la matière jusqu'à son actuation par l'âme humaine](#doctrine_evolution_t2_pt_1_ch_V)[93]

1. [La cause première](#doctrine_evolution_t2_pt_1_ch_V_1) [94]

2. [Les causes secondes](#doctrine_evolution_t2_pt_1_ch_V_2) [96]

3. [Hiérarchie et subordination des causes secondes](#doctrine_evolution_t2_pt_1_ch_V_3) [98]

4. [Conclusions](#doctrine_evolution_t2_pt_1_ch_V_4)[106]

Chapitre VI. [Déterminisme, contingence, hasard et finalité dans la nature](#doctrine_evolution_t2_pt_1_ch_VI)[127]

1. [Déterminisme, matérialisme et évolution](#doctrine_evolution_t2_pt_1_ch_VI_1) [127]

2. [Finalité et contingence](#doctrine_evolution_t2_pt_1_ch_VI_2) [132]

3. [Le hasard et la contingence naturelle](#doctrine_evolution_t2_pt_1_ch_VI_3) [135

4. [La racine du hasard](#doctrine_evolution_t2_pt_1_ch_VI_4) [141]

5. [Le hasard et l'œuvre de la nature](#doctrine_evolution_t2_pt_1_ch_VI_5) [144]

Appendice. [L'ontogénèse, modèle de la phylogénèse](#doctrine_evolution_t2_pt_1_appendice)[153]

1. [Graduel développement de l'embryon humain par la succession des âmes](#doctrine_evolution_t2_pt_1_appendice_1) [154]

2. [L'opinion historique concernant l'information médiate](#doctrine_evolution_t2_pt_1_appendice_2) [160]

3. [La vertu formative et les « éléments sexuels » dans la génération humaine](#doctrine_evolution_t2_pt_1_appendice_3)[163]

[9]

**DEUXIÈME PARTIE**

[**L'ÉVOLUTION ET L'ORTHODOXIE CATHOLIQUE**](#doctrine_evolution_t2_pt_2) [171]

Chapitre I. [Saint Augustin et l'évolution](#doctrine_evolution_t2_pt_2_ch_I) [173]

1. [La création simultanée de toutes choses](#doctrine_evolution_t2_pt_2_ch_I_1) [175]

2. [Les raisons séminales](#doctrine_evolution_t2_pt_2_ch_I_2) [182]

3. [Les raisons séminales et les modes de production des corps d'Adam et d'Eve](#doctrine_evolution_t2_pt_2_ch_I_3) [188]

4. [L'enseignement de saint Augustin comparé à celui des autres Pères de l'Église](#doctrine_evolution_t2_pt_2_ch_I_4) [193]

5. [Le rôle des causes secondes, d'après saint Augustin](#doctrine_evolution_t2_pt_2_ch_I_5) [198]

6. [Les raisons séminales sont-elles des causes actives ou passives ?](#doctrine_evolution_t2_pt_2_ch_I_6) [206]

7. [Conclusions sur l'œuvre des six jours](#doctrine_evolution_t2_pt_2_ch_I_7) [210]

8. [Les « raisons séminales » d'après saint Thomas](#doctrine_evolution_t2_pt_2_ch_I_8) [216]

9. [Saint Augustin est-il ou non évolutionniste ?](#doctrine_evolution_t2_pt_2_ch_I_9) [216]

Chapitre II. [Les Saintes Ecritures](#doctrine_evolution_t2_pt_2_ch_II) [229]

Chapitre III. [Les décisions doctrinales](#doctrine_evolution_t2_pt_2_ch_III)[245]

[Bibliographie](#doctrine_evolution_t2_biblio) [251]

[Index alphabétique des auteurs](#doctrine_evolution_t2_index_auteurs) [259]

[Index alphabétique des matières](#doctrine_evolution_t2_index_matieres) [261]

[11]

**La doctrine de l’évolution.  
Tome II. Un point de vue philosophique et théologique.**

PRÉFACE

[Retour au sommaire](#sommaire)

C'est un temps inopportun que l'auteur a choisi pour me demander une préface à son livre sur l'évolution, plongé comme je le suis dans la lecture de travaux apparemment définitifs sur l'éclectique de Stagire [[1]](#footnote-1) et sur ce sage d'Aquin qui - pour des raisons d'opportunité que seule l'histoire peut faire comprendre - feignait d'être son disciple. Averti de cette circonstance, le lecteur pardonnera le biais que ma séduction à cette littérature pourrait laisser dans les pages qui vont suivre.

J'ose donc ouvrir cette préface par une prudente réserve sur le livre qu'elle doit présenter. (Il est vrai qu'une préface n'est pas un compte rendu. Mais le préfacier n'a-t-il pas le droit de se montrer aimable sans compromettre son intégrité - surtout quand il s'agit d'« intégrité scientifique » ?) C'est que dans la partie philosophique et théologique de son ouvrage monsieur l'abbé Otis s'est exposé à une critique générale qu'il ne semble pas avoir prévenue : l'auteur paraît avoir manqué de s'adapter au climat intellectuel de son temps en voulant tenir compte dans la discussion des problèmes qu'il aborde, de certaines questions fondamentales que, vaille que vaille, on ne se pose plus et qui ont été reléguées apparemment une fois pour toutes à l'histoire. Son volume ne s'en trouvera-t-il pas inutilement alourdi, alors que l'initiation à un certain genre [12] de méthode de recherches scientifiques en matière d'histoire des idées lui aurait permis de s'éviter la gêne où inopinément il se met, en voulant discuter un problème qui date d'à peine deux siècles, et dont les positions n'ont cessé de changer (comme l'auteur aurait pu voir au volume premier de cet ouvrage), et en traitant cette question dans les termes de doctrines, que dis-je, de « conceptualisations » sans doute fécondes en leur temps (on ne veut pas nier la « fraîcheur » qu'elles ont eue ; précisément, elles l'ont eue, car l'inexorable « dialectique de l'histoire » emporte tous les printemps) mais qui sont des conceptualisations, des abstractions outrées, liées à des contingences historiques et dépassées ? Que si l'auteur pouvait citer, en précédent, la tentative d'un P. Gardeil, par exemple, ne pourrait-on pas faire remarquer qu'elle fut faite, il y a plus d'un demi-siècle, et que tout ce qui précède n'est pas exemple à suivre ?

Nous n'avons cure pour le moment du problème de l'évolution. Sans doute fait-il l'objet de ce livre, (et l'impression du lecteur, que M. Otis pourrait bien avoir quelque sympathie pour l'idée de l'évolution n'est peut-être pas sans fondement) mais la valeur de sa discussion du problème en cause ne dépendra-t-elle pas de la valeur des notions, des principes et doctrines fondamentaux que présuppose cette discussion ? Nous ne pouvons résister à la tentation d'attaquer la question à sa racine. Or ce sont précisément les racines que M. l'abbé paraît avoir mal choisies.

On ne peut formuler en toute justice une telle réserve sans l'appuyer sur des exemples tranchants. Par bonheur, ils abondent dans ce livre ; on n'a qu'à regarder la table des matières ou l'index alphabétique. Mais afin que le lecteur saisisse toute la portée de l'argument qui nous occupe, il convient de l'avertir que le propos de l'auteur n'a pas été de s'en tenir à une étude simplement historique. Non ; il s'est aventuré plus loin et [13] entend présenter une doctrine *per modum* *doctrinæ* – comme on disait autrefois – ; un enseignement qui, d'après lui, serait valable même aujourd'hui. Non pas qu'on lui ferait grief de vouloir offrir une doctrine qui se pourrait soutenir pour un temps. Toutefois, son dessein n'est-il pas voué à l'échec du fait qu'il choisit, comme base, des positions et des enseignements qui heurtent l'intelligence contemporaine (nous entendons manifestement la pensée vivante, celle qui est sensible aux légitimes aspirations du jour, celle qui ne veut pas se laisser prendre dans le filet de la pensée conceptuelle et statique, celle qui est essentiellement dynamique, quoi, pour ne pas dire existentielle).

Veut-on des exemples ? Il est question dans ce livre, « du rôle de la causalité finale dans l'œuvre de la nature », de « la matière, de la forme, et de la privation », de « l'appétit [sic] de la matière », du « mouvement d'altération », du « hasard », et l'auteur est allé jusqu'à vouloir réintégrer les « causes universelles » et les « générations équivoques » dans les œuvres de la nature. On était en droit de croire, semble-t-il, que ces choses avaient été définitivement enterrées. Elles figurent encore dans certains manuels, mais même le Père Gredt avait serré les générations équivoques et dans sa philosophie de la nature il éludait la causalité finale, l'univers étant du reste une belle « machina ».

Pourquoi l'auteur n'a-t-il pas tenu compte de cette littérature tant appréciée de tout chercheur honnête, libre et avide de goûter « le fruit d'une méditation philosophique loyale, où l'âme tout entière est intéressée » ? Le lecteur averti ne manquera pas de sentir que l'abbé Otis s'est laissé prendre dans « la machine à penser » d'Aristote ; que « ces rouages qui s'appellent 'puissance' et 'acte', 'matière' et 'forme' », que « tout cela dissimule en effet une véritable mythologie logique, infiniment plus dangereuse que celle de Platon... », mythologie [14] logique qui, surtout quand elle est enseignée par « le génie didactique d'Aristote », peut s'assimiler à « un sentiment d'aisance, celle-ci fût-elle apparente et superficielle ». On pourrait donc se demander si l'auteur, comme plusieurs personnes avant lui, n'est pas sous l'emprise du « verbalisme d'Aristote », de son « qualitativisme », des « vertus occultes », du « jeu des 'quiddités' », de sa « systématisation dogmatique, factice et prématurée, d'un savoir sans critique », de « ce bel aspect de la façade » et de « la confusion ou le désordre foncier de ce qu'il y a derrière ». Et quand on pense que l'abbé Otis semble avoir pris tellement au sérieux cet Aristote, dont « on peut douter qu'il ait été un philosophe vivant sa philosophie » ! Alors que « ce qui est par essence élan et aspiration exige de n'être pas emprisonné et étouffé dans des cadres tout préparés et bridé d'avance par des formules d'allure définitive ».

Mais il y a beaucoup plus grave. À peine ose-t-on le dire. L'auteur de ce livre semble ignorer le fait bien établi qu'Aristote était aristotélicien tandis que saint Thomas, lui, était, au contraire, thomiste ; que celui-là était essentialiste, celui-ci, existentialiste. On sera gêné de constater que l'abbé Otis n'a dit mot de l'« existentialisme de saint Thomas » alors que c'est précisément la clé de voûte de toute sa pensée. Que s'il l'avait su, il aurait pu se dérober à l'humiliation que les dernières recherches - même « thomistes » - font subir au Philosophe. Il est vrai que cette divergence radicale et décisive est de découverte récente, mais l'auteur pourrait bien regretter le temps qu'il a dépensé à lire saint Thomas et d'avoir eu recours au saint Docteur pour mieux comprendre Aristote, quand il aurait pu s'en tenir à des commentateurs plus « objectifs » ; il pourrait se reprocher d'avoir préféré le commentateur le plus intelligent car, on aurait dû le lui dire, les plus intelligents risquent de manquer d'objectivité, emportés qu'ils sont par l'élan de [15] leurs propres intuitions. Et qui plus est, M. Otis n'a pas même tenu compte du choix qui lui était laissé. Car d'après certains auteurs on ne peut se fier à saint Thomas commentateur pour mieux comprendre Aristote, ses commentaires étant thomistes ; tandis que d'autres auteurs nous avertissent que les mêmes commentaires de saint Thomas sont au contraire aristotéliciens, en sorte qu'on ne peut pas non plus s'en servir pour connaître la pensée de saint Thomas. Ajoutons que les uns et les autres sont parfois les mêmes auteurs.

Soyons concrets et cernons un des exemples que nous avons cités. Prenons de préférence celui qui est à la fois le plus susceptible de heurter et le plus important pour la doctrine que l'auteur veut établir - celui de la causalité « équivoque ». Il est vrai que pour Aristote et saint Thomas rien ne peut se faire dans la nature sans qu'une intelligence séparée et cause universelle y soit actuellement à l'œuvre, en sorte que si tel chêne est vraiment la cause génératrice de tel autre chêne, et tel homme de tel autre, ces agents ne pourraient exercer leur causalité particulière sans que s'exerce à l'endroit des mêmes individus engendrés l'action d'un agent séparé de toute matière et cause universelle. D'où l'adage : Q*uodlibet opus natura est opus alicujus substantiæ intelligentis.* Et la raison qu'on en donnait est en somme assez simple !

Aucun agent particulier et univoque ne peut être purement et simplement (« simpliciter ») la cause de l'espèce à laquelle appartient la chose dont il est la cause univoque. Ainsi, *cet* homme ne peut être la cause de la nature humaine ; il serait, en effet, par là même, cause de tout homme, et, par conséquent, de lui-même, ce qui est impossible. À parler absolument et en toute rigueur ( « per se loquendo » ), *cet* homme-là est cause de *cet* homme-ci. Celui-ci est homme par ceci que la nature humaine est dans *cette* matière, laquelle est principe d'individuation. *Cet* homme donc n'est la cause d'un homme [16] que pour autant qu'il est la cause de ce que la forme humaine devient dans *cette* matière. Ce qui revient à être le principe de la génération de *cet* homme. Il est donc évident que *cet* homme, et de même tout autre agent univoque dans la nature, n'est cause de génération que de cette chose-ci ou de cette chose-là. Or, il faut nécessairement qu'il y ait une cause qui soit proprement la cause efficiente de l'espèce humaine elle-même ; ce que démontrent sa composition et la disposition de ses parties, lesquelles sont mêmes dans tous les individus, à moins d'un obstacle accidentel. Et cette raison vaut pour toutes les autres espèces de choses naturelles. Cette cause est Dieu, soit *médiatement,* soit *immédiatement* [[2]](#footnote-2).

Voilà, pour celui qui l'admet, un argument à deux tranchants. Il exclut le naturalisme qui attribue aux seules « lois » subjectées dans les choses naturelles l'apparition, même du premier individu d'une espèce. Mais il rejette tout autant le fixisme, qui ne fait appel à une causalité spirituelle que pour une première institution de l'espèce. Si nous avons bien compris, l'auteur accepte cet argument. C'est dire qu'il est encore plus loin d'un certain évolutionnisme que ne le sont les soi-disant fixistes. Il a besoin d'un agent incorporel pour la production naturelle de chaque individu de l'espèce ! En effet, marquons-le, tant qu'il ne s'agit pas de l'être même de la chose produite, mais uniquement de l'espèce et de l'ordre qui se fait dans la nature, la causalité spirituelle n'est pas celle qu'on appelle créatrice, et qui est immédiate ; c'est une causalité appliquée *naturellement* à une réalité corporelle et qui s'exerce au moyen du mouvement selon le lieu. En d'autres termes, M. Otis est obligé de recevoir l'adage : *Homo* *generat hominem ex materia, et sol* [[3]](#footnote-3). Il peut refuser le soleil, mais il lui [17] faudra de toute manière quelque entité matérielle, instrument d'un agent séparé équivoque, ou analogique - de peur que Socrate ne s'engendre lui-même [[4]](#footnote-4). Et voici que pour l'abbé Otis dont l'étude est lestée d'emprunts à de vieux auteurs qui n'étaient pas évolutionnistes, l'évolution, à condition que les théories soient suffisamment garanties par l'expérience, devient au point de vue philosophique curieusement aisée.

Mais que vaut à l'heure qu'il est cette argumentation d'une apparence si ferme ? Précisément, pourra-t-on dire, c'en est l'allure définitive qui la trahit. Certes, on conviendra que pour un philosophe chrétien l'autorité de saint Thomas devrait au moins faire réfléchir. Mais à la réflexion, l'argument d'autorité est en philosophie le plus débile - c'est le même Docteur qui nous l'a dit. Aussi bien, la philosophie elle-même de saint Thomas est un système du XIIIe siècle, outre qu'il n'a pas eu à la choisir. La philosophie à cette heure n'était autre qu'Aristote, qui s'appelait Le Philosophe. Et à regarder d'un peu plus près cet argument du saint Docteur ne voit-on pas qu'il présuppose le Stagirite, celui des Livres Z et *H* de la *Métaphysique*? Or,ce sont précisément ces deux livres qui font le cœur de la mythologie logique.

Apparemment, l'abbé Otis a négligé ce grand principe que le certain est ennemi de la pensée. « Si la philosophie est une aspiration sincère vers une vérité, dont on peut croire s'en être rapproché, mais qu'on ne se dira jamais certain d'avoir conquise, on osera porter sur la majesté d'Aristote une main sacrilège et douter qu'il ait été un philosophe vivant sa philosophie. » L'auteur aurait dû en tenir compte : Aristote « est avant tout 'professeur', et à ce titre il est, peut-on dire, dans la ligne de la Sophistique. » Pour tout dire en un mot, on ne [18] peut douter, semble-t-il, que M. l'abbé Otis, par la position présupposée à la thèse qu'il défend, ne se soit enlisé dans ce que nos voisins du sud appellent un prédicament embarrassant.

Puisque nous touchons au propos des prédicaments, peut-être convient-il de rappeler à l'auteur cette opinion que les concepts fondamentaux du péripatétisme, et par conséquent tout le système qu'ils supportent, reposent, en fin de compte, sur certains accidents de la grammaire hellène. Il est vrai que de nos jours cette opinion est moins en vogue, mais peut-être aura-t-elle le mérite (c'est le privilège de toute erreur, semble-t-il) de nous faire remarquer que si la pensée d'Aristote n'est pas à ce point prisonnière du grec, elle ne peut échapper à la grammaire tout court. C'est donc là, et non ailleurs, qu'il faudrait pouvoir chercher le fondement de toute sa physique, de sa métaphysique, de sa morale, autant que de sa logique. Nous n'aurions donc qu'à dépasser ce grammaticisme, pour voir se dissoudre en un thème purement relationnel et dynamique toutes ses catégories soi-disant irréductibles. [[5]](#footnote-5) On verrait, [19] en somme, beaucoup de choses, et, parmi elles, que l'être, comme la pensée, est essentiellement évolution – surtout l'être qui est *l'esse* qu'Aristote n'a pas connu bien qu'il en ait si souvent parlé –, que l'être, pour tout dire, n'est qu'un trou dans le non-être, et que le vrai est dans le cauchemar de Macbeth : « and nothing is but what is not ». Pour ma part, j'ose ajouter que cette position audacieuse, et pourtant si féconde en un sens, est assez malaisée à réfuter, pour raison de non-lieu. D'une part, en effet, la position en cause n'est jamais établie tout à fait, tandis que d'autre part il ne faudrait pas que jamais elle le fût, de peur qu'elle ne devienne certaine, définitive, et, par conséquent, ne se contredise elle-même – encore que la contradiction, dès lors qu'elle est incarnée et vécue, soit le principe de toute fécondité. Aussi bien, plus on fait jouer à la grammaire ce rôle de restriction et de fabricant de mythes, moins on se soucie de savoir ce qu'elle est.

J'entends protester le lecteur sympathique à la thèse de l'abbé Otis : le préfacier se bat contre des moulins à vent, puisque l'auteur s'adresse manifestement aux thomistes. Sans doute. Mais il n'est peut-être pas inutile de leur rappeler cet air qu'ils doivent avoir aux yeux d'une avant-garde qu'ils prennent trop souvent au sérieux – et parfois pas assez ; de leur faire savoir qu'il existe encore des personnes qui se croient disciples de ce Thomas qui fut le plus fidèle et le très humble disciple d'Aristote.

Charles DE KONINCK,

*doyen de la faculté de Philosophie.*

Université Laval

[20]

[21]

**La doctrine de l’évolution.  
Tome II. Un point de vue philosophique et théologique.**

AVANT-PROPOS

[Retour au sommaire](#sommaire)

La doctrine de l'évolution comprend trois aspects bien distincts : l'aspect scientifique, l'aspect philosophique et l'aspect théologique. C'est pour répondre à la plupart des questions qui se posent sur le sujet que nous avons été amené à en faire une synthèse à ce triple point de vue. Un premier volume traite de l'aspect scientifique, un second, de l'aspect philosophique et théologique.

L'intention particulière de l'exposé scientifique n'est pas de prouver l'évolution, d'établir si l'évolution est un fait, une vérité indiscutable et indiscutée – ce qui d'ailleurs n'est pas de notre compétence –, mais simplement de rapporter, suivant un certain ordre, ce que disent les savants sur le fait de l'évolution et sur son mécanisme. Et nous ferons ce rapport sans tenir compte des théories et des objections des fixistes, lesquelles n'ont pas lieu d'être dans cet exposé.

L'idée du second volume, avons-nous dit, est de présenter un point de vue philosophique et théologique du même problème, c'est-à-dire de montrer, indépendamment des données scientifiques, ce qu'une philosophie pourtant très ancienne – la philosophie aristotélicienne et thomiste – mais dégagée d'une expérience et de théories expérimentales, autrefois provisoires comme le sont encore d'ailleurs celles d'aujourd'hui, peut dire de l'évolution, et de rappeler ce que plusieurs théologiens catholiques en pensent.

[22]

Il ne faudra donc pas voir dans cette étude sur la doctrine de l'évolution une tentative de concordisme. Nous n'avons pas non plus cherché à illustrer une thèse philosophique au moyen de procédés et de raisons scientifiques, ni à confirmer ou à renforcer une position scientifique par des principes philosophiques. Mais on pourra constater, après lecture du présent volume, si les points de vue philosophique et théologique que nous y envisageons sont conformes ou non à l'idée d'évolution telle que définie et expliquée dans le premier volume. Cet exposé général de la doctrine de l'évolution aura l'avantage, nous l'espérons, d'aider ceux que le problème intéresse à se faire une certaine représentation synthétique de l'histoire du monde vivant tout en montrant, par un exemple particulièrement remarquable, comment se distinguent sur une même question les aspects scientifique, philosophique et théologique. Cela pourra contribuer aussi à faire disparaître les préjugés, de part et d'autre, de savants, de philosophes et de théologiens, préjugés nés parfois d'une réaction des uns, et des autres contre ceux qui confondent les vues de la science avec celles de la philosophie ou de la théologie.

Nous avertissons, de plus, le lecteur qu'au cours de ce travail nous avons préféré citer textuellement les auteurs plutôt que de les interpréter et de les résumer. Il convient, en effet, non seulement d'éviter tout soupçon de faux, mais de faire connaître exactement la pensée de ceux des savants qui sont ici en cause.

Quant à la partie philosophique et théologique de cet ouvrage, nous ne prétendons pas y avoir incorporé toute la doctrine ni tous les textes aristotéliciens et thomistes qui ont trait à l'évolution et aux problèmes qui lui sont connexes. [23] Néanmoins, notre exposé devrait suffire et à montrer dans quelle mesure la doctrine thomiste est ouverte à tout ce que le progrès des sciences expérimentales peut nous apprendre ; et à faire le partage, dans les écrits scientifiques, entre ce qui est de la compétence des savants comme tels, et ce qu'à leur science ils mêlent, parfois, de leur propre philosophie.

Je tiens à remercier ici tous ceux qui m'ont aidé dans la préparation de cet ouvrage, et, en particulier, M. W. R. Thompson, docteur en philosophie et en sciences naturelles, membre de la F.R.S. de Londres et directeur de l'Imperial Parasital Bureau, Ottawa ; M. l'abbé Pascal Tremblay, bachelier ès arts, licencié ès sciences et professeur de Chimie au Séminaire de Chicoutimi, qui ont bien voulu lire la partie scientifique de mon travail et me faire des suggestions dont j'ai tenu compte.

Je dois une reconnaissance particulière aussi à mon professeur de philosophie, M. Charles De Koninck, qui m'a encouragé à entreprendre cette étude, qui m'a permis de plus une généreuse utilisation de ses notes de cours et qui, après avoir lu le manuscrit en entier, en a discuté avec moi plusieurs points en vue de la rédaction définitive.

[24]

[25]

**La doctrine de l’évolution.  
Tome II. Un point de vue philosophique et théologique.**

Première partie

LA PHILOSOPHIE  
ET L’ÉVOLUTION

[Retour au sommaire](#sommaire)

[26]

[27]

**La doctrine de l’évolution.  
Tome II. Un point de vue philosophique et théologique.**

**Première partie**

Chapitre I

La philosophie et le problème  
scientifique de l’évolution

§ 1. Un problème de méthode

[Retour au sommaire](#sommaire)

Le problème de l'évolution n'intéresse pas moins la philosophie que la science expérimentale. On peut même dire que c'est en philosophie qu'il donne naissance aux controverses les plus aiguës et les plus graves de conséquences. Mais après avoir traité, dans le tome premier de cette étude, le fait de l'évolution d'après les données de la science, n'est-il pas superflu de poser ici la question de sa *possibilité* ? De quelle utilité peut être la philosophie à cet égard ? Ne doit-elle pas présupposer les données des recherches scientifiques ? Et si elle le doit, ne s'ensuit-il pas qu'elle n'a qu'à les suivre servilement ? Alors, en vertu de quel droit certains scolastiques s'opposent-ils si catégoriquement à toute évolution proprement dite ? On sait que ceux des scolastiques qui ont attaqué l'idée d'évolution l'ont fait en s'appuyant le plus souvent sur les notions très générales qui nous sont fournies par l'expérience commune. Tout en admettant que les notions très générales sont aussi les plus certaines quant à nous (*quoad nos*)[[6]](#footnote-6), est-ce en vertu de ces notions et des inférences qu'on peut en faire qu'il est possible de se prononcer contre l'évolution ? N'invoque-t-on [28] pas, par exemple, l'immutabilité des espèces et l'impossibilité pour le moins parfait de produire le plus parfait ?

Il faut reconnaitre que la philosophie peut résoudre certains problèmes très fondamentaux indépendamment d'une expérience très poussée. Ainsi, nous sommes certains que l'intellection ne peut être l'acte d'un organe. Si donc un savant déclarait avoir découvert l'organe propre de l'intelligence, et non pas simplement un organe sans lequel l'intelligence ne peut opérer, nous saurions d'avance qu'il s'est trompé. Le problème de l'évolution ne constituerait-il pas un cas analogue ? Et s'il était possible de résoudre ce problème fondamental en partant de notions très générales et invariables, l'autorité elle-même d'Aristote et celle de saint Thomas ne viendraient-elles pas appuyer ceux qui nient l'idée générale d'évolution ? Car si cette idée ne requiert pas une expérience très détaillée, comment ne leur est-elle pas venue à l'esprit ? Aristote a résolu tant de problèmes fort difficiles ; pourquoi n'aurait-il pas même posé celui-ci ? Par ailleurs, la lecture des œuvres de saint Thomas ne révèle-t-elle pas que cette idée lui est aussi parfaitement étrangère ? Il semble même que ses interprétations de la *Genèse* soient nettement contraires à toute conception évolutionniste. Avant de répondre à ces questions, nous dirons quelques mots sur les distinctions qui existent entre la philosophie de la nature et les sciences expérimentales.

§ 2. Les différences entre la philosophie de la nature  
et les sciences expérimentales

[Retour au sommaire](#sommaire)

Cette différence se manifeste d'abord dans l'ordre que l'on suit lorsqu'on étudie les choses naturelles. Selon Aristote :

La marche naturelle [de la connaissance humaine] c'est d'aller des choses les plus connaissables pour nous et les plus claires pour nous à celles qui sont plus claires en soi et plus connaissables ; car ce ne sont pas les mêmes choses qui sont plus connaissables pour nous et absolument. C'est pourquoi il faut procéder ainsi : partir des [29] choses moins claires en soi, plus claires pour nous, pour aller vers les choses plus claires en soi et plus connaissables. Or, ce qui, pour nous, est d'abord manifeste et clair, ce sont les ensembles les plus mêlés ; c'est seulement ensuite que, de cette indistinction, les éléments et les principes se dégagent et se font connaître par voie d'analyse. C'est pourquoi il faut aller des choses générales aux particulières ; car le tout est plus connaissable selon la sensation, et le général est une sorte de tout ; il enferme une pluralité qui constitue comme ses parties. [[7]](#footnote-7)

L'étude de la Nature doit donc s'en tenir d'abord au plus général qui est aussi le plus confus, et n'avancer que peu à peu vers la connaissance des choses dans leurs particularités. Saint Thomas aussi nous parle de ces deux ordres de connaissance et il nous en donne les principes. [[8]](#footnote-8) Par ailleurs, la certitude elle-même des connaissances acquises dans le domaine de la Nature est proportionnelle à leur caractère de généralité. Or, l'étude des choses naturelles dans leur concrétion se fait par une croissante dépendance d'une expérience toujours plus détaillée. Pour autant donc que notre connaissance de la Nature sera de plus en plus conditionnée par l'expérience, elle s'éloignera proportionnellement de cette certitude plus facile dont elle bénéficie tant qu'elle s'en tient aux généralités. D'autre part, on peut dire, d'après Aristote, que les sciences, dont l'objet est plus éloigné de la matière, arrivent à des conclusions plus certaines que celles des sciences qui portent davantage sur le sensible : les conclusions arithmétiques, par [30] exemple, sont plus certaines que celles de l'acoustique. Il en est de même pour les sciences dont les principes premiers sont moins nombreux et qui ne résultent pas de l'addition : encore d'après Aristote, l'arithmétique, sous ce rapport, est plus certaine que la géométrie. [[9]](#footnote-9) Donc plus la connaissance de la Nature est générale et peu détaillée, plus elle est certaine parce que plus éloignée des choses qui comportent une grande variabilité. Nous restons alors dans ce qu'il y a de plus certain et de plus clair pour nous. Il n'est pas difficile de parler avec certitude, tant qu'on se tient dans le général et qu'on ne veut pas trop préciser : une maison brûle ... mais qu'est-ce qui fait qu'elle brûle et qu'est-ce que brûler ... ? Voilà sur quoi il est déjà plus difficile de se prononcer avec certitude. Un accident est arrivé. Là-dessus point de doute ; mais dès qu'on enquête sur les circonstances de l'accident, il est plus difficile d'avoir des certitudes, à mesure qu'on veut en connaître davantage. Dans l'étude des phénomènes naturels, la philosophie considère le plus général, tandis que les sciences expérimentales cherchent spécialement à connaître les mêmes phénomènes dans leurs différences propres.

Si on demande maintenant quelles espèces de relations existent entre philosophie de la nature et sciences expérimentales, nous pouvons répondre avec Ch. De Koninck :

Si par philosophie de la nature on entend une science au sens tout à fait rigoureux, telle que définie dans les *Post*. *Anal*., I, c. I,et si par sciences expérimentales on entend ces branches de la connaissance des choses naturelles qui demeurent à l'état de mouvement dialectique parce qu'elles ne peuvent se détacher suffisamment du singulier, et dont les généralisations seront dès lors toujours tentatives et provisoires, il est entendu que les deux sont tout à fait distinctes. Elles portent néanmoins sur un même sujet, et leurs principes ont une origine commune – la matière sensible ; leur terme est le même, la connaissance des êtres naturels par leurs principes propres, autant que [31] possible. Les sciences expérimentales ne sont sous ce rapport qu'une continuation de la science proprement démonstrative e la nature. Cette continuation requiert toutefois l'emploi d'une autre méthode, la dialectique, non seulement pour la recherche des principes, mais pour le choix et la position même des principes (*Topiques*, I, c. 14)... Il suffit d'avoir indiqué que c'est un même élan qui porte le philosophe de la nature, depuis le premier livre des *Physiques* jusqu'au fait et au pourquoi de la trompe de l'éléphant.

Cependant dit encore De Koninck :

Du fait que les sciences expérimentales sont allées plus loin dans le sens de la concrétion on ne eut pas conclure qu'elles se substituent à la philosophie de la nature des anciens. Identifier la philosophie de la nature avec les sciences expérimentales qui n'en sont que l'extension dialectique, c'est la détruire à sa racine, c'est nier la partie la plus certaine de notre connaissance de la nature, ainsi que son sujet naturel le plus noble. Pour cette raison, l'identification des deux manque de la manière la plus complète le but des anciens et de la sagesse.

Jamais, ajoute-t-il, la physique d'Aristote, des *Physiques* au *De Incessu Animalium*,ne fait abstraction de la matière sensible, à moins qu'on identifie matière sensible avec matière sensible individuelle. Si, comme on le dit, il l'avait construite par la vertu d'intelligibles ordonnés à l'intelligibilité de l'être, il aurait nié le sujet propre de la physique qui, dans sa nature même, est inséparable de la matière, et quant à l'être et quant à l'intelligence. [[10]](#footnote-10)

[32]

C'est pourquoi des principes les plus connus en doctrine naturelle on ne peut déduire la connaissance des choses dans leurs particularités. On peut scruter à fond, par exemple, les notions générales d'être mobile, de matière, de forme, de privation, de nature, de mouvement, mais jamais ces notions ne nous conduiront à la connaissance de l'organisation particulière de telle ou telle espèce naturelle. Si de semblables déductions étaient possibles, il ne serait pas nécessaire de parcourir et de fouiller l'univers pour y découvrir les espèces dans leurs différences. En outre, la connexion des espèces naturelles n'est jamais telle que, de la connaissance d'une d'entre elles, on puisse inférer celle de toutes les autres. Nous savons fort bien que de la connaissance du chien, on ne déduit pas celle de l'éléphant ; il n'aurait jamais été déterminément question de mouches et de lions, si on ne les avait rencontrés, d'une façon ou d'une autre, dans l'expérience. En un mot, on ne saurait déduire les morphologies propres des êtres naturels à partir des principes très généraux de l'être mobile ou de l'être vivant. C'est dire que les principes des sciences expérimentales doivent tous être fournis par l'expérience et qu'ils sont aussi nombreux que les espèces naturelles elles-mêmes. Aussi bien, les propositions par lesquelles nous exprimons les données de l'expérience et qui sont principes en doctrine naturelle, tendent-elles vers l'infini. Chaque espèce, en effet, est une donnée première. Par ailleurs, la multitude des espèces naturelles possibles est infinie. C'est pourquoi, comme l'a écrit Aristote : « Ceux qui vivent dans une intimité plus grande des phénomènes de la nature sont aussi plus capables de poser des principes fondamentaux tels qu'ils permettent un vaste enchaînement. » [[11]](#footnote-11)

Cette grandissante dépendance de la pure expérience se [33] manifeste dans ce que nous appelons des propositions expérimentales, c'est-à-dire des propositions où la connexion des termes ne nous est garantie que par la seule expérience, laquelle ne nous révèle pas le pourquoi de cette connexion. Ainsi, dans cette proposition : « la neige est blanche », ce qui nous fait unir « neige » et « blanc », c'est seulement l'expérience : l'observation d'une certaine régularité que l'on pose en principe, conformément à la règle des *Topiques* : « quæcumque in omnibus aut plurimis apparent, sumenda surit quasi principia et probabiles theses ». [[12]](#footnote-12)

Mais on confond souvent la certitude d'une proposition expérimentale, par exemple : « cette neige est blanche », ou encore « toute neige de mémoire d'homme est blanche », avec la certitude d'une proposition de forme strictement universelle : « toute neige est blanche ». La parfaite certitude des premières propositions n'entraîne pas la certitude de la dernière. C'est la certitude que nous avons de faits singuliers ou d'un groupe de faits singuliers qui peut causer l'illusion de parfaite certitude dans les sciences expérimentales. Mais, au dire de Poincaré :

...On fait la science avec des faits comme une maison avec des pierres ; mais une accumulation de faits n'est pas plus une science qu'un tas de pierres n'est une maison... Les faits tout nus ne sauraient donc nous suffire c'est pourquoi il nous faut la science ordonnée ou plutôt organisée. [[13]](#footnote-13)

Ajoutons toutefois que même si la proposition « la neige est blanche » n'était pas strictement universelle la fréquence observée demanderait encore une explication naturelle. Car tout ce qui arrive souvent arrive par nature. Nous serions donc toujours certains que ce phénomène est dû à la Nature, même si nous ne savions pas exactement à quelle nature.

[34]

Nous appelons la doctrine naturelle « science expérimentale » dans la mesure où elle s'appuie sur des propositions de ce genre pour chercher la raison propre de la connexion des termes. Cette science cherche à connaître le pourquoi propre de cette connexion à l'aide d'hypothèses dont la valeur dépend à son tour d'une confirmation expérimentale. Elle ne s'arrête donc pas à reconnaître la fréquence en cause comme un fait de nature, ni à chercher, de manière générale, comment la Nature peut être cause d'un tel phénomène. Elle multiplie les hypothèses et les expériences dans le but de connaître toujours plus le détail des phénomènes. Mais la confirmation d'une hypothèse par l'expérience fournit, de nouveau, une proposition expérimentale. Cette dernière peut appeler une nouvelle hypothèse et ainsi à l'infini. Cependant, tant que nous restons enfermés dans ce réseau de propositions expérimentales et d'hypothèses, nous n'atteignons jamais au pourquoi proprement scientifique. Nous cheminons vers le pourquoi propre, nous nous en approchons toujours davantage, mais sans jamais l'atteindre. Pour cette raison les sciences expérimentales ne sont pas sciences au sens très rigoureux de « connaissance certaine par les causes ». Voilà pourquoi nous disons qu'elles sont dialectiques et plutôt en tendance vers la science proprement dite. Dans ces disciplines, il nous faut donc constamment reprendre et vérifier par l'expérience, autant que possible, non seulement les conclusions, mais aussi les principes de ces conclusions, puisque les principes eux-mêmes ne sont jamais absolument certains. [[14]](#footnote-14) Ainsi, ce que nous croyons être vrai partout et toujours pourrait ne l'être en réalité que dans des circonstances déterminées. Les savants modernes sont parfaitement d'accord sur ce point.

On aura remarqué, dit le professeur Franco Rassetti, que le but des sciences physiques n'est aucunement d'atteindre à une vérité [35] absolue : au contraire, le progrès de ces sciences a montré de plus en plus le caractère provisoire, approximatif, et, à un haut degré, arbitraire de toute construction scientifique. Les sciences physiques ne constituent donc pas une « science » au sens aristotélicien du mot, mais seulement une « connaissance dialectique », c'est-à-dire la discussion des conséquences de certains principes posés comme vraisemblables. [[15]](#footnote-15)

Sous une forme moins générale, Fernand Renoirte exprime la même idée :

On part d'une connaissance rudimentaire au moyen de laquelle on établit une théorie provisoire. Cette théorie permet de décrire certains procédés de mesure au moyen desquels on arrive à une connaissance plus précise et plus objective des choses et des lois. Cette nouvelle connaissance s'organise en une nouvelle théorie qui montre que la première était rudimentaire et qui la remplace. Cette seconde théorie fournit de meilleurs procédés de définition et d'étude, par lesquels on va encore tracer de nouvelles lois ou des corrections aux lois connues et, de ces lois, il faudra faire une nouvelle synthèse qui constituera une troisième théorie, et ainsi de suite. [[16]](#footnote-16)

Et Pierre Duhem :

Toute loi physique, étant une loi approchée, est à la merci d'un progrès qui, en augmentant la précision des expériences, rendra insuffisant le degré d'approximation que comporte cette loi ; elle est essentiellement provisoire. L'appréciation de sa valeur varie d'un physicien à l'autre, au gré des moyens d'observation dont ils disposent et de l'exactitude que réclament leurs recherches ; elle est essentiellement relative.[[17]](#footnote-17)

Les causes des réactions les plus simples nous échappent tout aussi bien. Si nous demandons au plus érudit des physiciens pourquoi l'aimant attire l'acier mais est sans action sur d'autres corps, il n'a [36] aucune explication plausible à faire valoir. La chose est ainsi parce qu'elle n'est pas autrement. [[18]](#footnote-18)

C'est une nécessité de constatation mais inexplicable, du moins inexpliquée. André Mayer écrit lui aussi :

La physico-chimie générale peut donc bien nous renseigner sur les conditions qui permettent ou qui rendent impossible l'existence des organismes ; sur les lois de chacun des processus qui se déroulent dans l'organisme. Elle ne nous permet de prévoir ni comment s'édifie l'organisme, ni comment s'y engrèneront les processus élémentaires. A plus forte raison, ne permet-elle pas de prévoir si cette édification, si cette activité organisée seront dissemblables dans deux organismes apparemment identiques. Nous savons, nous prédisons que cette jument produira des poulains, mais non ce poulain, et nous ne pouvons prédire si le comportement de ce poulain sera semblable à celui de ses frères. [[19]](#footnote-19)

Louis de Broglie ne parle pas autrement sur ce sujet :

Est-il certain que les conceptions statiques de notre raison, aux contours nets et dépouillés, puissent s'appliquer d'une façon parfaite sur une réalité mouvante d'une infinie complexité ? Ce sont là des questions qui se sont toujours posées, mais elles se posent avec plus acuité, semble-t-il, depuis que les développements récents de la Physique sont venus bouleverser un grand nombre de nos anciennes habitudes de pensée...

Ne serait-ce pas un fait général que les conceptions de notre esprit, quand elles sont énoncées sous une forme un peu floue, sont, en gros, applicables à la réalité, tandis que, si l'on veut préciser à l'extrême, elles deviennent des formes idéales dont le contenu réel est évanouissant ? Il nous semble qu'il en est bien ainsi et que d'innombrables exemples peuvent en être trouvés dans tous les domaines, en particulier dans le domaine psychologique et moral et dans la vie courante.

Dans tous les cas où nous voulons décrire les faits, poursuit-il, que ce soit dans l'ordre psychologique ou moral, ou dans l'ordre des sciences physiques et naturelles, il y a nécessairement en présence, devant être confrontés et dans la mesure du possible conciliés, d'une part la réalité toujours infiniment complexe et infiniment nuancée, [37] d'autre part notre entendement qui construit des concepts toujours plus ou moins rigides, plus ou moins schématiques. Que nos concepts soient susceptibles de s'adapter dans une large mesure à la réalité, si nous leur laissons une certaine marge d'indétermination, c'est ce qui est bien certain, car, sans cela, aucun raisonnement s'appliquant aux choses réelles ne serait possible dans aucun ordre d'idée... Même dans la plus exacte des sciences de la Nature, dans la Physique, la nécessité des marges d'indétermination est apparue et c'est là un fait qui doit retenir, nous semble-t-il, l'attention des philosophes, car il peut être susceptible d'éclairer d'un jour nouveau la manière dont les idéalisations conçues par notre raison s'appliquent à la réalité.

Enfin, ajoute de Broglie :

Tout ce qui précède met bien aussi en relief les rôles respectifs de l'esprit de géométrie et de l'esprit de finesse dans le développement du savoir humain. [[20]](#footnote-20)

Manifestement, le domaine des sciences biologiques est encore infiniment plus inextricable que celui des sciences physiques, non seulement à cause de l'extrême complexité et des innombrables variétés des organismes vivants et des conditions de milieu, d'espace et de temps, mais aussi à cause des multiples contingences concomitantes auxquelles sont soumises nos investigations dans ce domaine. Les recherches que requièrent les théories de l'évolution sont un exemple typique. Songeons seulement à la grande variété d'organismes qui n'ont pas même laissé de traces !

On ne peut donc jamais se prononcer à priori sur le détail d'une réalité cosmique et en vertu du seul raisonnement. Il faut toujours s'appuyer sur l'expérience et y revenir. Or, cette expérience est souvent impossible, surtout en biologie. Il n'est jamais parfaitement prouvé que ce qui se vérifie dans le présent soit suffisamment applicable au passé ou à l'avenir. C'est ce qui permet de dire « qu'on ne peut pas connaître parfaitement l'inconnu du passé par le connu du présent ».

[38]

On comprendra, dès lors, qu'une si étroite dépendance de l'expérience rend toute théorie scientifique provisoire et variable. Aussi L. de Broglie écrit-il :

...Il ne faut pas s'étonner si, souvent la découverte d'un ordre nouveau de phénomènes vient renverser, comme un château de cartes, nos plus belles théories, car la richesse de la nature dépasse toujours nos imaginations. Les savants sont bien hardis de vouloir reconstruire par la pensée des portions de l'univers : la grande merveille, c'est qu'ils y ont parfois réussi. [[21]](#footnote-21)

Avant de Broglie, Claude Bernard avait écrit (1865) :

En résumé, les théories ne sont que des hypothèses vérifiées par un nombre plus ou moins considérable de faits ; celles qui sont vérifiées par le plus grand nombre de faits sont les meilleures ; mais encore ne sont-elles jamais définitives et ne doit-on jamais y croire d'une manière absolue. [[22]](#footnote-22)

Il importe donc de bien reconnaître ce caractère instable des théories expérimentales sous peine de se faire l'illusion de savoir, alors qu'on ne sait pas, et de mettre obstacle à l'avancement de sa connaissance de la Nature.

Comme le faisait déjà remarquer Aristote [[23]](#footnote-23), les premières parties de la doctrine naturelle sont les plus philosophiques. Très certaines à cause de la généralité des notions et des principes, elles ne nous apprennent cependant pas grand-chose sur le détail des phénomènes. C'est pourquoi notre connaissance de la Nature ne doit pas se limiter à ces sphères du savoir humain : tels la *Physique,* où l'on s'arrête aux notions que nous avons mentionnées ci-dessus, ou le *de Anima.* Ces notions demeurent toutefois essentielles à une vue compréhensive et ordonnée de la Nature. À condition d'avoir été établies et [39] faites avec rigueur les notions en cause et les inférences qu'elles permettent ne peuvent être contredites par les investigations plus poussées dans le sens de la concrétion des sciences expérimentales. Cependant, la concordance des théories expérimentales avec les positions strictement philosophiques n'est pas une preuve de la vérité de ces théories. D'autres théories, contraires, pourraient tout aussi bien ne contredire en rien les positions très sûres de la philosophie. Ce qui précède nous permet de dire avec Ch. De Koninck :

Les sciences expérimentales restent à l'état de mouvement vers un terme dont on se rapproche toujours davantage, sans toutefois jamais l'atteindre en soi. Dès lors, les réflexions du philosophe de la nature, en tant qu'elles s'appuient sur l'acquis des sciences expérimentales, demeureront elles-mêmes à l'état de mouvement dialectique vers un terme qui n'en est pas moins le but ultime de toute notre connaissance de la nature. [[24]](#footnote-24)

Comme toute théorie expérimentale, les théories évolutionnistes ne seront toujours que provisoires, jamais définitives. De ce point de vue, les adversaires de l'évolution semblent donc en droit de jeter des doutes sur l'évolution ou même de la nier. Souvent, de fait, ils ont prétendu raffermir leurs positions par des citations où les savants eux-mêmes critiquent telle ou telle hypothèse en cours.

Cependant, la chose est loin d'être aussi simple. C'est bien vrai qu'aucune théorie évolutionniste particulière n'est définitive ; mais il ne s'ensuit pas que la thèse des théories évolutionnistes et l'idée d'évolution soient, elles, arbitraires et provisoires. Ainsi, nous sommes certains que ce qui arrive le plus souvent arrive par nature, mais cette certitude ne nous fait pas connaitre quelle est exactement la nature qui en est la cause. Or nous savons qu'il y a des faits qui postulent une [40] explication évolutionniste, [[25]](#footnote-25) mais cette connaissance ne nous dit pas quelle est exactement leur explication. L'incertitude au sujet de cette dernière ne diminue pourtant en rien la certitude concernant l'existence de ces faits et le caractère naturel de la succession et de la dépendance des espèces les unes des autres dans leur genèse même.

Il est vrai de dire que les premières parties de la doctrine naturelle ne s'appuient que sur l'expérience commune, mais cela ne signifie pas que certaines conclusions à tirer d'une expérience plus poussée relèvent exclusivement de la science strictement expérimentale. Le fait de la diversité des espèces – bien que la portée de cette diversité soit, en nombre de cas, inconnue – le fait de la succession temporelle dans leur origine – malgré les lacunes, – le fait de leur dépendance les unes des autres dans cette origine, ne constituent pas le patrimoine exclusif des sciences expérimentales. Ces faits, une fois connus, posent directement aussi un problème philosophique qui, nous le verrons, peut se résoudre par l'application de notions et de principes très généraux qui ressortissent à la philosophie de la nature.

Or, ce sont précisément *ces faits* qu'Aristote et saint Thomas n'ont pas connus. C'est pourquoi, au lieu de nous laisser troubler par l'objection posée plus haut, nous la tournons plutôt contre ceux qui l'exploitent. Le cas de saint Thomas surtout est très clair. Le temps qu'il croyait alloué à l'existence du monde par les Ecritures était si court qu'il ne permettait pas les profondes et lentes transformations que demande l'évolution. On remarquera aussi – Sertillanges l'a déjà signalé [[26]](#footnote-26) – que la raison qu'apporte saint Thomas à l'impossibilité de la production naturelle, sans semence, de [41| certains animaux est tirée du *De Animalibus* d'Aristote, et que c'est une raison purement expérimentale : « ce qu'on ne *voit* pas faire par la nature, c'est sans doute qu'elle ne le peut ». En outre, si nous nous rappelons ce que soutenait Aristote au sujet des corps célestes, – admettant qu'il avait des raisons de le faire, vu les conditions de la science de son temps – nous comprenons qu'il accordait une valeur beaucoup trop étendue à l'expérience humaine par ailleurs si brève. C'est pourquoi il considérait comme suffisamment prouvé le caractère absolument invariable des phénomènes célestes. Et, à l'objection qu'Aristote soutenait l'éternité du monde et que ce n'est donc pas le temps qui fit défaut, il est logique de rétorquer que son opinion sur l'éternité du monde devait entraîner aussi sa croyance à la stabilité foncière des phénomènes. Voilà qui pourrait expliquer pourquoi ni saint Thomas ni Aristote ne se sont posé le problème de l'évolution des espèces. Mais le seul fait qu'ils n'ont pas parlé de ce problème implique-t-il qu'il doive à jamais rester sans solution strictement philosophique ?

À la question : pourrait-il y avoir, malgré le caractère provisoire des théories évolutionnistes, une doctrine purement philosophique de l'évolution ? nous répondons par l'affirmative. Les hypothèses évolutionnistes, en effet, ne sont qu'une tentative d'explication des phénomènes dans l'ordre de leur concrétion propre. Mais le problème général de l'évolution pourrait fort bien se résoudre sans qu'on ait résolu au préalable les innombrables problèmes de détails qui regardent les phénomènes dans leurs particularités et dans les lois précises qui régissent leur production ; problèmes et lois qui relèvent spécialement des sciences expérimentales dont les méthodes permettent d'approcher davantage de la réalité. Claude Bernard l'a dit : « Chaque science a son problème et son point de vue qu'il ne faut point confondre sans s'exposer à égarer [42] la recherche scientifique. » [[27]](#footnote-27) Reste donc la question : la philosophie thomiste pourrait-elle prouver la thèse de l'évolution ? C'est ce que nous verrons par la suite.

§ 3. La philosophie de la nature  
fait partie de la doctrine naturelle

[Retour au sommaire](#sommaire)

Nous venons de faire entendre que la recherche d'une confirmation expérimentale n'est nécessaire que lorsque les propositions-prémisses dont on infère les conclusions sont elles-mêmes purement expérimentales : en ce sens que nous ne voyons aucunement le pourquoi de la connexion de leurs termes, mais seulement le fait de leur connexion dans telle et telle expérience. Par contre, si – comme cela arrive dans le cas de toutes les propositions connues immédiatement quant à leur vérité universelle – l'expérience nous manifestait aussi le pourquoi de la connexion des termes dans le cas des propositions expérimentales, alors les conclusions inférées de ces prémisses très certaines seraient elles-mêmes certaines de la certitude même des prémisses. L'expérience où on aurait vu la coïncidence parfaite de la définition avec le défini n'exigerait pas un nouveau retour à l'expérience pour établir la vérité des conclusions qu'on en déduirait.

C'est vrai qu'il est peu de philosophes aujourd'hui qui admettent ce que nous appelons des propositions connues par soi (*propositiones per se notæ*).Mais comme, dans cette étude, nous nous adressons surtout aux scolastiques, nous n'avons pas à discuter ici la validité de telles propositions. Cette validité admise, on admettra aussi que dans tous les cas où nous raisonnons bien à partir de telles propositions la résolution au sensible assure la vérité de la conclusion. Par contre, dans les sciences expérimentales, la résolution aux principes, [43] à partir des faits, n'assure pas absolument la valeur de la conclusion ; c'est pourquoi il faut rejoindre le sensible au terme même : une expérience autre que celle sur laquelle s'appuient les principes doit venir confirmer la conclusion. L'expérience nouvelle qui confirme la conclusion donne en même temps plus de valeur aux principes eux-mêmes dont nous l'avons inférée. Mais, lorsque nos conclusions sont déduites de principes très certains, rien de tout cela n'est requis ; la résolution aux principes suffit. Si donc la philosophie de la nature peut déduire l'évolution de tels principes, elle n'aura pas besoin, pour étayer cette conclusion générale, de la sorte de confirmation que doivent toujours attendre les théories scientifiques de l'évolution. [[28]](#footnote-28) N'est-ce pas de cette manière que la *Physique* d'Aristote infère l'existence d'un premier moteur ? Dans le cas, le retour à l'expérience n'est ni nécessaire ni même possible ; cependant, la *Physique* fait partie de la doctrine naturelle.

Il importe également de rappeler à certains scolastiques modernes qu'un événement est dit naturel non seulement quand toutes ses causes sont naturelles, mais aussi quand l'événement a lieu conformément à l'inclination de la Nature. Or, « nature » se dit non seulement de la forme naturelle, mais aussi de la matière. [[29]](#footnote-29) Grâce à l'inclination, positive, mais passive de la matière, une explication naturelle n'est pas nécessairement une explication en termes de causes intrinsèques à [44] la Nature, comme le croit le naturalisme. Cette position, toutefois, n'est pas propre au naturalisme, car la plupart des scolastiques contemporains non seulement négligent la cause finale mais semblent même croire qu'un événement n'est naturel que s'il est produit par une cause efficiente et principale elle-même naturelle. Au fond, c'est là encore du naturalisme.

Une dernière remarque à faire, avant d'aborder l'aspect philosophique de la doctrine de l'évolution, concerne la portée de fait d'une démonstration philosophique. Pour certains problèmes, la philosophie nous apprend seulement ce qui *doit* arriver quand la Nature est laissée à elle-même. Cela n'exclut pas la possibilité de quelque intervention divine spéciale en dehors du procédé théoriquement attribué aux choses naturelles. Conséquemment, même si la philosophie démontre, en principe, la possibilité, voire une nécessité de l'évolution, il ne s'ensuit pas qu'elle ait eu lieu historiquement. Il appartient à la théologie de dire le dernier mot sur ce sujet, car le miracle demeure toujours possible. Précisément, c'est à l'exposé d'un point de vue théologique de la question que nous consacrons la deuxième partie de ce volume.

[45]

**La doctrine de l’évolution.  
Tome II. Un point de vue philosophique et théologique.**

**Première partie**

Chapitre II

Le rôle de la cause finale  
dans l’œuvre de la nature

§ 1. Les notions de matière,  
de forme et de privation

[Retour au sommaire](#sommaire)

Puisque nous nous proposons de traiter de l'appétit de la matière, peut-être convient-il de rappeler tout d'abord comment nous parvenons à la connaissance de cette réalité qu'est la matière première. Nous n'en ferons pas ici la preuve circonstancielle, nous n'en donnerons que quelques illustrations. [[30]](#footnote-30)

Dans tout ce qui *devient* nous remarquons trois choses. Prenons d'abord l'exemple d'un devenir accidentel. De non-musicien un homme devient musicien. Voilà qui met en évidence les trois termes : *l'homme* qui, de *non-musicien,* devient *musicien.* Le premier terme, homme, est le *sujet* qui de non-musicien devient musicien : ce sujet est *permanent.* Ni « musicien » ni « non-musicien » ne s'opposent à « homme », qui peut être successivement sujet de la privation et de la qualité. Mais la qualité qui fait de l'homme un musicien est opposée à la privation que nous désignons par non-musicien. La privation est la négation de cette qualité et ne peut demeurer avec elle : elle est le terme *non-permanent.* Or, cette privation n'est pas une négation quelconque. Quand nous disons « non-musicien » d'un arbre, et « non-musicien » d'un homme, le [46] sens de la négation n'est pas le même, puisque, à l'encontre de l'arbre, l'homme est *apte* à devenir musicien. Précisément : la privation est une négation dans un sujet apte au contraire. Notons maintenant que cette aptitude, désignée par la privation, ne s'identifie pas avec cette dernière. La privation n'est pas l'aptitude : ce n'est pas la privation qui devient la qualité, comme ce n'est pas la maladie qui devient santé. C'est le sujet de la maladie qui devient sain. C'est le sujet de la privation qui acquiert la qualité. Tout en étant sujet de privation, ce sujet est en même temps apte à la qualité. Cette aptitude à la qualité est quelque chose de *réel* et de *positif* tout en étant *potentiel.*

Puisque nous ne pouvons connaitre la matière première que par une analogie [[31]](#footnote-31) avec le sujet d'un devenir accidentel, passons maintenant à un autre exemple, d'un ordre plus sensible, et que nous rencontrons dans les objets qui, étant nos œuvres, nous sont aussi plus proportionnés. Ainsi, d'un madrier on fait une table. Cet exemple a l'avantage d'introduire la notion de matière, – c'est-à-dire de « ce dont une chose est faite » : – le madrier est « de bois » ; la table, elle aussi, est « de bois ». Quelle est la différence des deux ? Nous disons que le madrier et la table diffèrent par leur « forme ». (On notera que le mot « forme » signifie, dans ce contexte, une certaine qualité sensible : une figure corporelle bien ordonnée. C'est le sens de ce nom d'après sa première imposition. Nous disons, par exemple, d'une pierre taillée en colonne qu'elle a de la forme, tandis que d'une pierre quelconque on pourrait dire qu'elle est informe, bien qu'elle aussi ait une certaine figure). « Le madrier devient table » veut dire que le bois, qui avait d'abord une forme en raison de laquelle il était madrier, acquiert la forme de table. Ici encore nous [47] avons un sujet permanent : le bois. Mais nous y découvrons quelque chose de plus, que ne comportait pas le premier exemple : à savoir deux qualités, deux formes qui s'excluent l'une l'autre : la forme de madrier et la forme de table. Dans ce dernier cas une forme succède à une autre, tandis que dans le premier (celui du non-musicien qui devient musicien) nous avions affaire seulement à une privation et à une qualité. Cependant, même dans le cas du madrier, il y a une privation : la privation de la forme de table. Le madrier a même autant de privations qu'il y a de formes susceptibles de lui être imposées. Avec le bois du madrier on pourrait faire une chaise, une porte, un coffre, etc. ; de même avec le bois de la table on peut fabriquer un coffre, une chaise, des manches à balai, des cure-dents, etc. Le bois de n'importe quel objet est ainsi *en puissance* pour, et déterminable par plusieurs formes. Or, bien que nous disions du madrier qu'il peut devenir table, ce n'est pas la forme de madrier qui peut recevoir la forme de table : c'est le sujet de la forme de madrier – le bois – qui peut recevoir la forme de table. C'est dans le *bois* du madrier qu'est la privation de la forme de table et c'est ce bois qui est en puissance pour cette forme.

Nous avons remarqué dans les deux exemples donnés un sujet *permanent :* c'est *l'homme* non-musicien qui devient *homme* musicien ; le *bois* de madrier devient *bois* de table. Cette permanence d'un sujet est essentielle à la notion de devenir. Mais ce sont là des exemples de devenir accidentel. La qualité qui rend l'homme musicien n'est qu'un accident d'une substance déterminée ; la forme de madrier ou de table n'est qu'une certaine figure du bois lequel est, et demeure, une nature *déterminée.* La table de bois devient comme table, mais le bois de la table ne devient pas comme bois ; l'homme-musicien devient en tant que musicien, mais il ne devient pas comme homme. Ce en raison de quoi l'homme-musicien est [48] musicien n'est pas ce en raison de quoi il est homme ; ce en vertu de quoi la table est table, n'est pas ce en vertu de quoi le bois est bois. Et c'est maintenant que se pose la question : l'homme lui-même peut-il devenir ? Le devenir peut-il engager même ce par quoi le bois est bois, et non pas seulement ce par quoi le bois est tantôt bois de madrier et tantôt bois de table ? C'est l'aspect du devenir que les anciens physiologues n'avaient pas affronté. Ceux, par exemple, qui croyaient que toutes choses sont foncièrement constituées d'eau, d'air, de feu, de terre, comme les madriers et les tables sont faits de bois, n'ont pu reconnaître qu'un devenir accidentel. Nous avons expliqué ailleurs qu'une telle conception exclut d'avance toute évolution profonde et véritable. [[32]](#footnote-32)

Pourtant, si cet homme-musicien est devenu en tant qu'il est cet homme, et ce bois de la table en tant qu'il est ce bois, il faut bien qu'il y ait un devenir *absolu.* De cet homme, et de ce bois, n'est-il pas vrai de dire qu'ils ont commencé d'être et qu'il y eut un temps où ils n'existaient pas ? Quand un homme est devenu musicien, il est vrai de dire que cet homme-musicien n'existait pas – à savoir comme musicien, – mais on ne dira pas que l'homme n'existait pas ; la table de bois n'existait pas, mais le bois existait. Or, du moment qu'on reconnaît comme vrai qu'il y eut un temps où cet homme n'existait pas, où ce bois n'existait pas, mais que l'un et l'autre ont commencé d'exister, on professe par le fait même le devenir absolu, substantiel.

Cependant, ce devenir absolu ne sera devenir proprement dit que s'il comporte un sujet, et encore un sujet permanent. Quel est ce sujet ? Il existe manifestement un sujet d'où provient un homme : l'œuf, par exemple, et le sperme ; et un [49] sujet d'où provient le chêne : le gland. À cet égard, on peut voir un rapport assez direct entre les deux couples :

Mais il reste entre ces deux cas une différence profonde et irréductible. Le madrier ne diffère de la table que par une différence de figure dans un même sujet : le bois. Le gland et l'arbre, eux aussi, diffèrent par la figure. Mais il n'y a pas que la différence de figure : le sujet des figures, lui aussi, est autre. Quand l'arbre devient à partir du gland, il ne devient pas simplement en raison de la figure : c'est premièrement l'arbre comme tel qui devient, de même que c'est le gland lui-même et non pas seulement sa figure qui cesse d'exister. Si, d'une part, l'arbre devient absolument et le gland cesse d'exister absolument, et si, d'autre part, ce devenir et ce dépérissement sont *véritables,* –autrement*,* il faudrait y voir une création ou une annihilation non un devenir véritable – il faut de toute nécessité un *substrat* qui n'est ni le sujet arbre, ni le sujet gland, mais un sujet antérieur à ceux-ci et commun en quelque sorte. Cependant, ce sujet antérieur ne peut pas être sujet à la manière dont le gland est sujet de la figure ou de la couleur du gland.

L'arbre provient du gland, mais l'arbre n'est pas un sujet qui était déjà contenu « comme sujet » dans le sujet qui est gland, car alors nous ne dirions pas que l'arbre est devenu absolument ; nous dirions que l'arbre existait déjà mais qu'il était caché dans le gland ; ou encore, que le sujet s'est divisé et que l'arbre est une partie de gland et le gland une partie d'arbre. Aussi bien, des sujets ne peuvent-ils se contenir comme sujets. On ne peut pas attribuer un arbre à une autre chose comme à un sujet. Cette figure, cette grandeur, cette action appartiennent à cet homme, mais cet homme lui-même n'existe pas dans un sujet antérieur auquel on devrait le rapporter comme un accident. Si cet homme ne devenait pas [50] comme sujet absolu, ou bien il aurait toujours été, ou bien il ne serait jamais : il n'y aurait plus de devenir absolu.

Lorsque le madrier devient table, le bois demeure, mais la forme en raison de laquelle nous l'appelions madrier ne demeure pas. Ce n'est pas le madrier qui devient sujet de la figure de table, mais le bois du madrier ; de même ce n'est pas le gland qui devient sujet de l'arbre : le gland cesse d'exister. Précisément, de même que cesse d'exister ce en raison de quoi le madrier est madrier (à savoir la forme de madrier) et non pas table, alors que le sujet (bois) demeure, ainsi, ce en raison de quoi le gland est gland et non pas arbre, cesse d'exister quand l'arbre devient. De même que ce par quoi la table est table (à savoir, telle forme du bois) n'est pas la table, de même le gland n'est pas ce par quoi il est gland, ni l'arbre ce par quoi il est arbre. La disparition de ce par quoi le madrier est madrier n'entraîne pas la disparition de ce par quoi son bois est bois ; mais la disparition de ce par quoi le bois est bois, que laisse-t-elle ?...

Avant de poursuivre la recherche, il convient de régler une question de mot. Nous appelons « ce par quoi » le madrier est madrier sa *forme.* Cette forme est une qualité, un accident. Comment appeler « ce par quoi » le bois est bois ? Même dans l'imposition des noms, nous devons aller du plus connu pour nous vers le moins connu. C'est pourquoi nous employons le même mot de « forme » pour signifier « ce par quoi » le bois est bois, et « ce par quoi » l'homme est homme – c'est la *forme substantielle.*

Quel est alors, dans le cas du devenir absolu, le sujet *permanent* des formes substantielles qui se succèdent ? Ce sujet ne peut être une « chose », une substance déterminée à la manière du bois ou d'un homme. Pour être substratum de formes substantielles, ce sujet ne doit avoir de lui-même aucune forme, et, par conséquent, il ne peut être absolument en lui-même comme la substance. Avec la forme il compose [51] la substance. Or, pour que le devenir absolu soit possible, il faut que ce sujet soit apte à recevoir, qu'il soit en puissance pour une forme autre que celle dont il est actuellement le sujet. Quelle que soit la forme dont il est actuellement le sujet il est en outre autant de fois sujet de privations qu'il peut recevoir d'autres formes. Voici donc la proportion dans laquelle nous connaissons ce sujet tout à fait premier :

Le sujet permanent du devenir absolu, voilà ce -que nous appelons *matière première.* Nous disons « matière », à cause de son analogie avec une substance comme le bois de la table, qui est « ce dont » la table est faite et sujet de la forme de table ; nous l'appelons « première », parce qu'il ne peut y avoir de sujet antérieur à elle. Cette matière, nous ne la connaissons que par analogie : la matière première est à la forme substantielle du gland et à la forme de l'arbre, comme le bois est à la forme du madrier et à la forme de table.

Ces premiers principes – matière, forme, privation, qu'on appelle « les éléments universels » – il faut donc bien les distinguer des premiers principes matériels qui sont déjà *composés* des éléments universels et que les anciens appelaient « éléments corporels ». Ils définissaient ceux-ci : « les corps qui ne se décomposent plus en corps d'une autre espèce », et ils les identifiaient avec la « terre », le « feu », l'« air » et l'« eau ». Ces éléments corporels étaient contraires entre eux en raison de leurs qualités contraires. L'on voit dès lors que le caractère périmé de ces principes corporels n'affecte en rien les « principes universels ».

§ 2. Finalité et appétit de la matière

[Retour au sommaire](#sommaire)

Ce n'est pas aux thomistes que l'on doit montrer que la cause finale est une véritable cause et qu'elle est même la [52] première des causes. [[33]](#footnote-33) Elle est en effet la raison pour laquelle l'agent se met à l'œuvre. Sans doute est-ce à cause de l'efficacité que la fin est atteinte ou produite et, à cet égard, la cause efficiente est première dans l'exécution. Cependant, l'agent ne se met à l'œuvre que dans la mesure où il est attiré par le bien qu'est la fin, et il poursuit celle-ci sous la dépendance de son attraction. La fin est donc première dans l'intention.

La cause efficiente est donc cause de la fin et la fin est cause de l'efficiente. Mais, tandis que celle-ci est cause de la fin quant à l'être, car, par son opération, l'agent fait en sorte que la fin existe, la fin, de son côté, est cause aussi de l'agent, non pas quant à son existence, mais quant à la raison d'être de sa causalité. L'agent, en effet, est cause autant qu'il agit, mais il n'agit qu'en raison de la fin. Il tient donc de la fin la raison de sa causalité efficiente. [[34]](#footnote-34)

Si les auteurs thomistes s'entendent sur cette doctrine générale, ils ne sont pas moins d'accord – les modernes du moins – pour la négliger dès qu'il s'agit de l'appliquer à la Nature. [[35]](#footnote-35) Ce faisant, ce n'est pas seulement l'étude de la finalité dans [53] les opérations de la Nature – qu'ils ont négligée – comme si l'on pouvait vraiment comprendre ces opérations sans connaître leur raison première, [[36]](#footnote-36) – c'est aussi tout ce qui est impliqué dans la définition de la nature. Nous lisons, en effet, au début du livre II des *Physiques* que « la nature est un principe et une cause de mouvement et de repos pour la chose en laquelle elle réside premièrement, par soi et non par accident ». [[37]](#footnote-37) Et, à la fin du même livre, après les démonstrations qui établissent que les natures agissent pour une fin, nous rencontrons une autre définition qui complète la précédente et qui en donne pour ainsi dire la raison première. Elle est énoncée par saint Thomas dans les termes suivants : « La nature est la raison (*ratio*) d'un certain art, à savoir l'art divin, infuse (*indita*)dans les choses et par laquelle les choses elles-mêmes se meuvent vers une fin déterminée : comme si le constructeur de navires pouvait accorder à des pièces de bois le pouvoir de s'agencer en vue de former la structure d'un navire. » [[38]](#footnote-38)

[54]

Cette définition par les causes premières : intrinsèque (*ratio indita*) et extrinsèque (*ars divina*)se vérifie de toute nature entendue au sens de « Principe et cause de mouvement etc... » Or, le terme de « nature », ainsi compris, ne se dit pas simplement de ce qui est principe actif de mouvement et de la forme, il se dit aussi du principe passif et de la matière. [[39]](#footnote-39) Par conséquent, ces derniers, eux aussi, sont « ratio indita... qua ipsæ res moventur in finem determinatum ».

Le principe passif ne doit donc pas se comparer à la malléabilité qu'a la pierre d'être taillée en statue. On ne dira pas, en effet, que la pierre est un sujet qui incline à une figure de statue, laquelle serait un bien. On peut certes lui donner cette forme, mais elle-même y est indifférente. Par contre, le principe passif qui est nature est une *ratio,* une détermination qui provient d'une intelligence, en vertu de laquelle ce principe est *intrinsèquement* et *positivement* ordonné à une fin déterminée.

Il convient de rappeler aussi que le livre II des *Physiques* ne fait pas abstraction du livre I. Pour cette question en particulier, on doit noter ce qui avait été établi à la fin de ce livre I. Au chapitre 9, en effet, il est prouvé que la matière première est un *appétit de la forme.* Celle-ci, étant la perfection propre de la matière – étant forme et par conséquent quelque chose de « divin, bon et désirable » – la matière, « par sa propre nature, tend vers la forme et la désire. » [[40]](#footnote-40) Or saint Thomas, on le sait, soutient, contre Avicenne, qu'il ne s'agit pas là d'une simple métaphore. La matière est, par [55] sa nature même, et non pas par une inclination conséquente ou surajoutée, un désir de forme. [[41]](#footnote-41) Si elle tend ainsi vers la forme, c'est précisément qu'elle est une nature, une « *ratio* *indita* ».

La notion d'appétit, en effet, n'est pas bornée aux choses qui ont en elles-mêmes la connaissance du bien qui leur convient. Certes, la connaissance est essentielle à la finalité, mais elle n'est pas nécessairement le fait de la chose qui tend vers la fin. Autrement, on nierait tout simplement la Nature.

Il est facile de répondre aux objections (d'Avicenne), dit le Docteur angélique. En effet, il faut savoir que tout ce qui désire quelque chose ou bien connaît cette chose et s'ordonne vers elle, ou bien tend vers elle en vertu de l'ordination et de la direction d'un connaissant, comme la flèche qui tend vers une cible déterminée par la direction et l'ordination du tireur. Par conséquent, l'appétit naturel n'est rien autre que l'ordination de certaines choses vers leur fin conformément à leur propre nature. Or, il n'y a pas seulement l'être en acte qui, par sa puissance active, soit ordonné à sa fin, mais aussi la matière selon qu'elle est en puissance ; car la forme est la fin de la matière. Désirer la forme n'est donc pour la matière autre chose que d'être ordonnée à la forme, comme la puissance à l'acte. [[42]](#footnote-42)

La matière première n'est donc pas seulement quelque [56] 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. [[43]](#footnote-43) 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. [[44]](#footnote-44)

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. «*Puisquechaque 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 ». [[45]](#footnote-45)

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 ?

[57]

§3. La finalité

1̊ La fin ultime de tout mouvement dans la Nature

[Retour au sommaire](#sommaire)

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'actede 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. [[46]](#footnote-46)

C'est peut-être dans cette opinion d'Aristote, selon laquelle le temps – mesure du mouvement – serait cause de dépérissement 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 « défaisant » ; s'il est bien cause de génération et d'existence, ce [58] n'est que par accident. » [[47]](#footnote-47) « 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 ». [[48]](#footnote-48)

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 theologiæ* 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 répugne à l'unité par sa nature ne peut être la fin dernière e la nature. Or le mouvement répugne à l'unité, en ce sens que ce qui est mû 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. [[49]](#footnote-49)

Or, comme tout mouvement dans la Nature doit être [59] 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.[[50]](#footnote-50)

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, [60] 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. [[51]](#footnote-51)

On l'aura remarqué : saint Thomas fait allusion à la théorie aristotélicienne 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. [[52]](#footnote-52) 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 naturæ, quod est semper et perpetuum. » [[53]](#footnote-53) Or, parmi tous les êtres « générables » et corruptibles, seul l'homme, par son âme intellective 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 [61] 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. [[54]](#footnote-54)

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 [62] 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. » [[55]](#footnote-55) 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 materiæ ». [[56]](#footnote-56)

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 [63] 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, a raison surtout de ce que nous avons établi que, durant cette vie, l'homme ne saurait parvenir à la félicité suprême.[[57]](#footnote-57)

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 [64] 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. [[58]](#footnote-58)

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 [65] 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. » [[59]](#footnote-59) Si d'une part nous souscrivons 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 détromper. 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 proportionnée [66] 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 pourquoi il ne peut se faire que de n'importe quoi devienne immédiatement n'importe quoi...[[60]](#footnote-60)

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 intenta*)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 intellective 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. [[61]](#footnote-61)

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 [67] 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. [[62]](#footnote-62)

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 semblables – 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 corruptibles 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.

[68]

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 pariade terminée. Le papillon meurt quand il a pondu ses œufs et beaucoup de végétaux meurent quand ils ont donné leur fruit. [[63]](#footnote-63)

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 [69] 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 a 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. [[64]](#footnote-64)

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 extrinsèquement surajouté : leur nature même n'est pas autre chose qu'une [70] 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 » [[65]](#footnote-65), 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. [[66]](#footnote-66)

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'actue. 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 :

[71]

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. [[67]](#footnote-67)

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 e 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. [[68]](#footnote-68)

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 détriment [72] 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 connaissants 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 transcendentalement 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 [73] – 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. [[69]](#footnote-69)

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. [[70]](#footnote-70)

[75]

**La doctrine de l’évolution.  
Tome II. Un point de vue philosophique et théologique.**

**Première partie**

Chapitre III

La progressive disposition  
de la matière et le temps

[Retour au sommaire](#sommaire)

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, apparaitre le dernier. » [[71]](#footnote-71) C'est encore lui qui écrit [76] 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. » [[72]](#footnote-72)

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. [[73]](#footnote-73) 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 intellective. [[74]](#footnote-74) – 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. [[75]](#footnote-75)

Si donc la matière n'a pas été d'abord actuée par la forme humaine qui est pourtant première dans l'ordre d'intention, [77] 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 dès le principe, suffisamment disposée à recevoir sa forme ; car, lorsque la matière est parfaitement préparée à une forme, elle la reçoit aussitôt. [[76]](#footnote-76)

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. [[77]](#footnote-77) 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 sensitives 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 nécessitante. [[78]](#footnote-78) 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'actuation 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 [78] matière n'est pas instantanément disposée, c'est que l'agent agit conformément à la Nature. [[79]](#footnote-79)

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 [79] 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. [[80]](#footnote-80)

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. [[81]](#footnote-81)

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.

[80]

[81]

**La doctrine de l’évolution.  
Tome II. Un point de vue philosophique et théologique.**

**Première partie**

Chapitre IV

Le rôle du mouvement d’altération  
dans la graduelle disposition  
de la matière

[Retour au sommaire](#sommaire)

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 désormais accidentel : Socrate devient grand, il se promène, etc. [[82]](#footnote-82) [82] 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. [[83]](#footnote-83)

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 ». [[84]](#footnote-84) 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 [83] 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 *ultime*. 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. [[85]](#footnote-85)

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* *fiendi*) ; sous un autre, il appartient à l'ordre de l'être (*ordo* [84] *essendi*). 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. [[86]](#footnote-86) 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. [[87]](#footnote-87)

La génération ainsi conçue, on comprend que ce n'est ni la forme ni la matière qui sont engendrées ou détruites mais [85] le composé. [[88]](#footnote-88) 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'actuation 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. [[89]](#footnote-89) C'est que la forme qui actue la matière l'élève en même temps à un degré de corporéité supérieur. [[90]](#footnote-90)

Bien que la matière, par nature, soit puissance pour n'importe quelle forme, il ne s'ensuit pas cependant que le composé qui est le *terminus a quo* d'une altération déterminée puisse être, lui, quelconque [[91]](#footnote-91) ; sinon, il faudrait soutenir que le [86] 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. [[92]](#footnote-92) 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 modifications [87] accidentelles qui affectent le tout corporel et qui, sans atteindre 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. [[93]](#footnote-93) Ainsi considérée, l'altération a donc un double terme *ad quem*: l'unest la disposition nécessitante, l'autre est la forme substantielle de l'engendré. [[94]](#footnote-94) 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'instruments [88] sous la puissance des formes substantielles. [[95]](#footnote-95) – 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. [[96]](#footnote-96)

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. [[97]](#footnote-97)

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 [89] 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 *totalement*,puisqu'il ne le change pas « *ratione substantiæ*»*,* 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 [90] 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. [[98]](#footnote-98)

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 [91] dans sa conservation. C'est pourquoi la destruction de ces dispositions est le commencement de la destruction de la substance elle-même. [[99]](#footnote-99)

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 supérieure 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. [[100]](#footnote-100)

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.

[93]

**La doctrine de l’évolution.  
Tome II. Un point de vue philosophique et théologique.**

**Première partie**

Chapitre V

Les causes proportionnées  
de l’organisation de la matière  
jusqu’à son actuation  
par l’âme humaine

[Retour au sommaire](#sommaire)

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. [[101]](#footnote-101) Conséquemment, lorsque nous [94] 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. [[102]](#footnote-102)

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

§ 1. La cause première

[Retour au sommaire](#sommaire)

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.

[95]

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. [[103]](#footnote-103) – 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. [[104]](#footnote-104)

Et cette action divine immédiate, productrice et conservatrice de toutes choses, est si nécessaire que, sans elle, tout serait néant. [[105]](#footnote-105) 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, [96] 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. [[106]](#footnote-106)

§2. Les causes secondes

[Retour au sommaire](#sommaire)

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 principalius est in agendo quam secundum. »[[107]](#footnote-107) 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 créationistes, refuser à la créature, même corporelle, toute causalité. [[108]](#footnote-108) 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 [97] 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. [[109]](#footnote-109)

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'immensité 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. [[110]](#footnote-110) – 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 [98] donc l'existence de causes intermédiaires qui exécutent ses desseins. [[111]](#footnote-111)

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 ». [[112]](#footnote-112)

§ 3. Hiérarchie et subordination  
des causes secondes

[Retour au sommaire](#sommaire)

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 », [[113]](#footnote-113) 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. [[114]](#footnote-114) – 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 [99] êtres, il découle quelque bien sur ceux 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. [[115]](#footnote-115)

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. [[116]](#footnote-116) 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. [[117]](#footnote-117)

[100]

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. [[118]](#footnote-118) 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. [[119]](#footnote-119) Ainsi s'explique comment les corps célestes, « même s'ils ne sont pas vivants » [[120]](#footnote-120) 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 [101] 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. [[121]](#footnote-121)

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. [[122]](#footnote-122)

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 médiate par les causes secondes.

Grâce à la motion reçue des moteurs intellectuels, et par conséquent vivants, des êtres purement corporels peuvent donc [102] 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. [[123]](#footnote-123) 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. » [[124]](#footnote-124)

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 [103] 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 mû 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. [[125]](#footnote-125)

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. [[126]](#footnote-126) 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 [104] le plus universel... La cause propre de l'être, comme tel, est donc l'agent premier et universel qui est Dieu. [[127]](#footnote-127)

Nous savons que le mouvement local des astres est, selon la physique ancienne, le plus général des mouvements, celui auquel tous les autres sont subordonnées ; 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. [[128]](#footnote-128)

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. [[129]](#footnote-129) 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 mû naturellement par son principe actif, lorsque ce principe est en lui : car la nature est un principe de mouvement [105] 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.[[130]](#footnote-130) Et ainsi l'opération des substances spirituelles elles-mêmes ne produira rien de miraculeux, mais ressemblera à celle de l'artiste. [[131]](#footnote-131)

C'est donc bien à tort que plusieurs scolastiques, même thomistes, mais surtout parmi les modernes, ont négligé ou même raye 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*. [[132]](#footnote-132) 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 mû 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 mû immédiatement par Dieu, et les autres par les substances créées, pourvu que nous arrivions à [106] cette conclusion, que le moteur du ciel est une substance intellectuelle. [[133]](#footnote-133)

§ 4. Conclusions

[Retour au sommaire](#sommaire)

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. [[134]](#footnote-134) – 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 [107] est produit par un agent principal au moyen d'un instrument, nous attribuons cet effet à l'agent principal plutôt qu'à l'instrument. [[135]](#footnote-135)

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. [[136]](#footnote-136) – 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. [[137]](#footnote-137) – 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. [[138]](#footnote-138)

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 secretissime operatur ». [[139]](#footnote-139) [108] 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. » [[140]](#footnote-140)

Toutes les natures sont en définitive les œuvres de l'art divin : *quoddam artificiatum divina artis*. [[141]](#footnote-141) 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. À 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. [[142]](#footnote-142)

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 [109] qui regarde la production de la vie sur terre, pourvu qu'on reconnaisse une influence d'ordre intellectuel sur leur mouvement. [[143]](#footnote-143)

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'actuation par l'âme humaine. [[144]](#footnote-144) 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 [110] 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, [[145]](#footnote-145) par opposition aux causes univoques : *idest conveniens in nomine et ratione cum moto* [[146]](#footnote-146) – 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. [[147]](#footnote-147)

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 [111] 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. [[148]](#footnote-148) 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 ». [[149]](#footnote-149) 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 ». [[150]](#footnote-150) 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. » [[151]](#footnote-151)

Nous l'avons dit, aucune génération univoque n'est *complètement univoque* : aucuneffet n'a sa raison suffisante dans sa seule cause prochaine. Il faudrait toujours, pour expliquer d'une manière vraiment adéquate un phénomène cosmique [112] 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. [[152]](#footnote-152)

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 [113] 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 ». [[153]](#footnote-153) 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 [114] 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 ». [[154]](#footnote-154) 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 univoque lui-même n'est jamais cause unique de son effet univoque.

...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 [[155]](#footnote-155) – ...La génération de l'enfant est un effet de nature auquel Dieu donne un complément (l'âme) [[156]](#footnote-156) – …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. [[157]](#footnote-157)

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 [115] 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 ». [[158]](#footnote-158) 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 [116] 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 surit in materia, non per influxum, sed per motum. » [[159]](#footnote-159)

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. À 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 contradictoire 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. [[160]](#footnote-160)

[117]

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. [[161]](#footnote-161) - 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. [[162]](#footnote-162)

La similitude dans le genre, dit encore saint Thomas, suffit pour avoir une génération naturelle. « Agens enim omne agit sibi simile aliquo modo ». [[163]](#footnote-163)

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. » [[164]](#footnote-164)

[118]

La loi qu'énonce ici saint Thomas est une loi découverte par l'expérience. Si les plantes et les animaux inférieurs semblent (*videntur*)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. [[165]](#footnote-165) 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'Aquinate, 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. » [[166]](#footnote-166)

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. [[167]](#footnote-167) Tout en admettant que c'est le présent qui nous suggère cette affirmation sur le passé, il est facile [119] 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 invariable. 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 [120] 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. [[168]](#footnote-168)

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'étayaient 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 [121] 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 : médiatement quand il s'agit des corps, immédiatement quand il s'agit des âmes humaines. [[169]](#footnote-169) 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. [[170]](#footnote-170) 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 ». [[171]](#footnote-171)

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 [122] corporelles sous la dépendance d'une cause universelle proportionnée à faire produire naturellement un tel effet. [[172]](#footnote-172) Ce n'était pas une cause univoque qui était requise pour donner à la matière la disposition qui exigeât son actuation 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 Dewey [[173]](#footnote-173) 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'expérience [[174]](#footnote-174) – 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 [123] 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. » [[175]](#footnote-175) 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 ». [[176]](#footnote-176) 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. [[177]](#footnote-177)

En fait, la science n'a pas encore réussi à produire la vie, bien qu'elle en conserve l'espoir. [[178]](#footnote-178) 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 ». [[179]](#footnote-179)

Il ressort encore des faits reconnus par saint Thomas – les espèces nouvelles, le cas du mulet, la génération spontanée [125] 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. [[180]](#footnote-180) 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 [126] 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. [[181]](#footnote-181) Aussi bien, comme saint Thomas le dit : « ... Dignius est ponere materiam, in qua omnia sunt in potentia, quam ponere omnia simul in actu ». [[182]](#footnote-182)

[127]

**La doctrine de l’évolution.  
Tome II. Un point de vue philosophique et théologique.**

**Première partie**

Chapitre VI

Déterminisme, contingence, hasard  
et finalité de la nature

§ 1. Déterminisme, matérialisme  
et évolution

[Retour au sommaire](#sommaire)

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. [[183]](#footnote-183)

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 [128] ce qui allait apparaitre au cours des temps. De sorte que l'intelligence qui aurait connu cet atome primitif, quant à tout ce qu'il y avait en lui, n'aurait plus rien à apprendre au cours des temps. Le déroulement du cosmos aurait été comme celui d'un mauvais drame où l'on prévoit la suite jusqu'à la fin, depuis le premier acte.

Un tel déterminisme naturel est au fond du matérialisme. Par matérialisme, nous entendons ici une doctrine qui accorde la priorité à la nécessité de la matière. Expliquons cette expression de « nécessité de la matière » que nous rencontrons chez Aristote. [[184]](#footnote-184) Par exemple, l'artisan qui fait une scie choisit un métal dur. Cela est nécessaire à cause de la fin à laquelle doit servir cet outil. Mais le métal peut comporter certains inconvénients : il peut être plus ou moins fragile, il peut rouiller, etc. Or, ces propriétés, l'artisan ne les choisit pas. Il n'a pas voulu ce métal pour sa fragilité, ni parce qu'il peut rouiller. S'il pouvait éviter ces défauts, il le ferait. S'il pouvait rendre le métal inoxydable, il le ferait. Bref, parmi les propriétés de la matière employée, il en est qui sont requises et voulues pour la perfection de l'instrument ; mais il en est d'autres qui le rendent défectueux sous certains rapports. Dans la mesure où ces dernières sont inévitables, on les appelle *nécessaires* en raison de la matière. Ce sont des propriétés qui s'imposent à nous alors que nous voudrions les éviter. Elles sont invincibles, tantôt relativement, tantôt absolument. Or, cet écueil appartient au genre de nécessité absolue, par opposition à celui de la nécessité dite hypothétique, c'est-à-dire celle de ce qui doit être pour qu'une fin puisse être réalisée. Ainsi, la [129] scie doit être faite de métal à cause du travail que l'on veut faire avec un tel instrument : si l'on veut scier du bois, il faut que l'instrument soit tel et tel. Il est nécessaire d'employer du métal et de le façonner de telle et telle façon en vue de la fin qu'on se propose. [[185]](#footnote-185)

Nous rencontrons ces deux sortes de nécessités dans les œuvres de la Nature. La nécessité absolue de la matière et la nécessité hypothétique de la fin supposent l'une et l'autre que les êtres naturels agissent pour une fin. Et cette fin n'est pas simplement un terme auquel aboutissent certains processus suivant l'ordre de temps, mais elle est la raison pour laquelle s'est fait ce qui a été fait. Or, il y a des auteurs qui ont soutenu que tout ce qui arrive dans la Nature arrive à cause de la nécessité de la matière. Et ils ne s'en tiennent pas à reconnaître que certaines choses seulement proviennent de cette nécessité, mais ils affirment que tout est dominé par elle. Voici comment Aristote décrit cette conception :

…Zeus fait pleuvoir, non pour augmenter la récolte, mais par nécessité ; car l'exhalaison s'étant élevée, doit se refroidir et, s'étant refroidie et étant devenue eau par génération, descendre ; quant à l'accroissement de la récolte qui suit le phénomène, c'est un accident. Tout aussi bien, si la récolte se perd, pour cela, sur l'aire, ce n'est pas en vue de cette fin (pour qu'elle se perde) qu'il a plu, mais c'est un accident. Par suite, qu'est-ce qui empêche qu'il en soit de même pour les parties des vivants ? Par exemple, c'est par nécessité que les dents pousseront, les unes, les incisives, tranchantes et propres à déchirer, ces autres, les molaires, larges et aptes à broyer ; car, dit-on, elles n'ont pas été engendrées pour cela, mais par accident il se rencontre qu'elles sont telles. De même pour les autres parties où il semble y avoir détermination téléologique. Et, bien entendu, ce sont les êtres où tout s'est produit comme s'il y avait détermination téléologique qui ont été conservés, s'étant trouvés convenablement constitués ; les autres ont péri et périssent comme, pour Empédocle, les bovins à face d'homme. [[186]](#footnote-186)

[130]

Sur cette théorie, Aristote fait la remarque suivante :

Maintenant le nécessaire existe-t-il dans les choses naturelles comme nécessaire hypothétique ou nécessaire absolu ? Les philosophes, en fait, pensent que le nécessaire existe dans la génération, comme s'ils jugeaient que le mur se produit nécessairement, parce que les graves sont transportés naturellement vers le bas, et les légers vers la surface ; ainsi les pierres et les fondements en bas, la terre en haut, par légèreté, et le bois tout à fait à la surface ; en effet, c'est le plus léger.

La vérité, cependant, est que, sans cela, la génération de la maison n'aurait pas lieu, mais elle n'a pas lieu par cela, si ce n'est par cela comme matière, mais en vue de couvrir et de conserver ; de même partout ailleurs où il y a finalité, les choses ne sont point sans ces conditions de l'ordre de la nécessité, mais ce n'est pas du moins par elles, si ce n'est par elles comme par une matière ; c'est en vue de telle fin ; par exemple, pourquoi la scie est-elle ainsi ? pour ceci et en vue de ceci ; or, cette fin ne peut se produire si la scie n'est de fer ; donc nécessairement elle est de fer, si l'on veut qu'il y ait une scie et son œuvre. Donc le nécessaire est hypothétique, mais non comme fin ; car c'est dans la matière qu'est le nécessaire, la cause finale est dans la notion. [[187]](#footnote-187)

C'est donc avec raison que nous appelons cette doctrine matérialiste. Elle accorde, en effet, la priorité absolue à la matière. Non seulement celle-ci n'est pas ordonnée à la forme, mais la forme elle-même n'a plus proprement la nature de forme : elle est purement accidentelle. Toute la rationalité se trouverait du côté de la matière, et celle que nous attribuons à la forme et à la fin serait amenée par pur hasard. La rationalité de la forme serait, dans la Nature, du pur irrationnel ; l'irrationnel qui provient de la matière serait la seule rationalité en soi. Telle devrait être la position de tous ceux qui négligent la finalité en traitant du hasard. La connaissance scientifique se ramènerait donc à la seule connaissance de la nécessité de la matière. La connaissance de ce qui est en raison de la matière serait parfaitement exhaustive de la réalité.

[131]

Voilà pourquoi nous disons que ce déterminisme est matérialiste.

Mais ce déterminisme est en même temps une sorte de logicisme. Tout ce qui arrive dans la Nature découlerait de la matière comme le conséquent de l'antécédent. Il n'est pas sans paradoxe que ce matérialisme soit en même temps une sorte d'idéalisme. Telle est pourtant la conséquence inéluctable de l'identification de la nécessité dans les choses naturelles avec celle, à priori, que l'on rencontre en mathématique, par exemple. [[188]](#footnote-188)

On comprend maintenant en quoi ce déterminisme absolu s'oppose à toute idée d'évolution véritable. Ce que nous appelons « espèce » serait pour lui le fruit d'un pur hasard : l'espèce elle-même ne pourrait jamais être qu'une réalité purement accidentelle. Aussi bien, dans une telle conception de la Nature, l'évolution est-elle chose très facile à admettre puisqu'au fond il ne peut y en avoir au sens strict : s'il n'y a pas de véritable forme, il n'y a pas non plus d'évolution véritable. Toute difficulté possible se trouve ainsi éliminée d'avance.

On voit par là aussi combien est importante la distinction des différentes espèces de causes : finale, efficiente, formelle et matérielle. Toutefois, on ne peut reconnaître cette division sans accorder la priorité à la cause finale. Et la priorité de cette cause, c'est-à-dire du *bien*, veut dire que la matière est pour la forme, quoique cette forme ne puisse jamais dominer la matière au point d'échapper à ce qu'elle comporte de nécessaire. Et, sous ce rapport, on ne peut lui enlever une relative priorité, priorité due à certains caractères qui découlent de telle ou telle matière. Ces caractères d'une matière donnée, qui s'écartent de l'ordre de la fin, et qui dès lors sont là en dehors de l'intention de l'agent, Aristote les appelle « accidents de l'individu ». Saint Thomas cite plusieurs fois cette [132] remarque du Philosophe : « Ce n'est pas dans les accidents de l'individu que l'on doit chercher la cause finale, mais seulement la cause matérielle ». [[189]](#footnote-189) Mais pourquoi « accidents de l'individu » ? On ne mentionnerait la fragilité du métal et son caractère oxydable dans la définition de la scie que s'ils étaient utiles à la fin de la scie.

§ 2. Finalité et contingence

[Retour au sommaire](#sommaire)

Nous avons fait ces considérations pour montrer le lien très intime qui existe entre la finalité et la contingence dans la Nature. Il n'y aurait pas de véritable contingence dans la Nature si celle-ci n'agissait pas pour une fin, et s'il n'y avait pas cette « indisposition » de la matière à vaincre par un processus d'altération réparti dans le temps. C'est précisément l'écart entre la forme et la matière à disposer qui permet cette contingence. Il n'y aurait pas non plus de contingence proprement dite dans la Nature si l'intention de la fin entraînait nécessairement l'exécution de cette même fin. Pour éliminer cette contingence, il faudrait ou bien accorder la priorité à la matière, ou bien enlever aux agents naturels toute causalité véritable. D'une part, la priorité de la matière assurerait l'existence de la fin, en sorte que l'on pourrait dire : le fer existe, donc la scie sera ; mais cette fin n'aurait aucunement la nature de fin, elle ne serait pas la cause de ce qui se fait, et ne serait pas non plus une forme ; elle serait pur résultat. Par ailleurs, les agents naturels ne pourraient pas vraiment être agents, car, pour agir, il faudrait qu'ils atteignent à l'infaillibilité de la cause universelle absolument première. L'on reviendrait ainsi à la position de ceux qui dénient aux agents créés toute causalité réelle. [[190]](#footnote-190)

Et, par contingence véritable, nous n'entendons pas ici celle [133] que l'on dit « extrinsèque » et qui peut s'attribuer à toute créature du fait qu'elle aurait pu ne pas être. Cette contingence, en effet, se définit par l'indétermination active de l'agent libre, et, plus précisément, par la liberté de contradiction. La chose que j'ai faite, mais que j'étais libre de ne pas faire, est contingente en ce sens. Par contre, la contingence dont nous parlons ici, envisagée d'abord dans toute sa généralité, a sa racine dans l'agent fini (par opposition à la cause absolument universelle) en tant qu'il est fini. Car c'est le propre d'un tel agent de ne pouvoir dominer tout ce qui peut advenir à ce qu'il fait. Dans les agents créés mais libres, cette contingence trouve sa raison dans la limitation de leur intelligence et, par conséquent, de leur volonté ; [[191]](#footnote-191) et, dans les êtres de la Nature, elle a sa source non seulement dans le caractère limité des agents naturels, mais bien plus proprement dans la matière en tant qu'elle est sujet de privation.

Le hasard, dit saint Thomas, ne se rencontre que parmi les choses qui peuvent exister autrement qu'elles sont... Mais le principe d'une telle possibilité est la matière et non la forme qui détermine plutôt cette possibilité qui est dans la matière à une seule manière d'être ; les choses qui se distinguent par la forme ne doivent pas leur distinction au hasard, mais celles-là seulement qui sont distinctes en raison de la matière. Puisque la matière est principe et cause des choses qui relèvent du hasard, la production de celles qui tirent leur origine de la matière peut être casuelle. [[192]](#footnote-192)

[134]

Or, cette dernière contingence n'existerait pas (nous entendons la contingence qui est propre à l'ordre de la génération et de la corruption), si, en toutes choses, la matière était parfaitement subordonnée, parfaitement soumise à la forme : si la matière était, par sa nature, parfaitement disposée à la forme. Mais, s'il en était ainsi, non seulement elle aurait toujours et nécessairement cette forme (tout comme la matière des corps célestes des anciens), mais il ne pourrait plus y avoir cette sorte de finalité qui est caractéristique de la Nature, finalité qui ne se rencontre pas dans les êtres incorruptibles, et qui est précisément le terme du devenir comme tel. C'est la production de la substance et l'œuvre de son perfectionnement qui sont les termes propres des opérations de la Nature : l'altération, et l'augmentation. Or, si la matière était par sa nature immédiatement disposée à la forme, il ne pourrait plus y avoir dans la Nature que du mouvement local. Mais le mouvement, marquons-le, ne peut pas être, par lui-même, un terme.

Il est évident, dit saint Thomas, que la nature tend toujours à l'unité ; d'où il suit que ce qui répugne à l'unité par sa nature ne peut pas être la fin dernière de la nature. Or le mouvement répugne à l'unité, en ce sens que ce qui est mû change à chaque instant pendant le 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 disposé à la fin. [[193]](#footnote-193)

Et cette finalité caractéristique des êtres qui naissent et qui périssent ne peut pas se trouver dans les êtres incorruptibles, parce que ceux-ci viennent à l'être, non pas par le devenir, mais par création. Certes, l'être substantiel de l'incorruptible [135] est un bien, mais c'est un bien qui préexiste à l'être qui le poursuit. [[194]](#footnote-194)

On voit donc, ici encore, à quel point le déterminisme détruit tout ce qu'il y a de plus caractéristique de la Nature. [[195]](#footnote-195) En un sens, il nie l'imperfection propre aux êtres naturels, mais, en un autre sens, il leur dénie ce qu'ils ont de plus parfait : il nie la privation, mais il nie en même temps la forme. La coïncidence de ces deux négations n'est d'ailleurs pas accidentelle, car la privation se définit par la forme : la matière ne tend que vers la forme dont elle est privée.

En effet, la matière, de par sa nature, est en puissance par rapport à la forme. Considérée en elle-même, il faut donc que la matière soit en puissance par rapport à la forme de tous les composés dont elle est la matière commune. Mais, actuée par une forme, elle n'est en acte que de cette forme et demeure, sous cette forme, en puissance par rapport à toutes les autres formes... Ainsi donc, la matière soumise à la forme d'un corps incorruptible, demeure encore en puissance par rapport à la forme d'un corps corruptible ; et ne possédant pas cette dernière en acte, elle est en même temps soumise à la forme et à la privation ; car l'absence d'une forme dans ce qui est en puissance par rapport à cette forme, est une privation. [[196]](#footnote-196)

§ 3. Le hasard et la contingence naturelle

[Retour au sommaire](#sommaire)

La contingence dans la Nature se dit premièrement du hasard. Celui-ci est l'attribut d'une cause naturelle et efficiente qui, en tant que poursuivant telle fin, atteint à une autre fin [136] qui n'était pas dans son intention et qui, en outre, ne se présente que rarement. La nature du hasard se comprend mieux par comparaison avec la fortune qui nous est plus familière, puisque celle-ci a lieu dans les actions humaines.

La fortune et le hasard sont des causes par accident, pour des choses susceptibles de ne se produire ni absolument, ni fréquemment, et en outre susceptibles d'être produites en vue d'une fin... Mais ils diffèrent en ce que le hasard a plus d'extension ; en effet, tout effet de fortune est de hasard, mais tout fait de hasard n'est pas de fortune. En effet, il y a fortune et effets de fortune, pour tout ce à quoi peut s'attribuer l'heureuse fortune et en général l'activité pratique. Aussi est-ce nécessairement dans les objets de l'activité pratique qu'il y a fortune. Une preuve en est qu'on regarde comme identique au bonheur, ou presque, la bonne fortune ; or, le bonheur est une certaine activité pratique, puisque c'est une activité pratique réussie. Par suite, les êtres qui ne peuvent agir pratiquement ne peuvent, non plus, produire aucun effet de fortune. D'où résulte qu'aucun être inanimé, aucune bête, aucun enfant n'est l'agent d'effets de fortune, parce qu'il n'a pas la faculté de choisir ; ils ne sont pas non plus susceptibles d'heureuse fortune, ni d'infortune, si ce n'est par métaphore... Quant au hasard, il appartient aux animaux et à beaucoup d'êtres inanimés... ; ainsi la chute du trépied est un hasard si après sa chute il est debout pour servir de siège, sans qu'il soit tombé pour servir de siège. Par suite, on le voit, dans le domaine des choses qui ont lieu absolument en vue de quelque fin, quand des choses ont lieu sans avoir en vue le résultat et en ayant leur cause finale hors de lui, alors nous parlons d'effets de hasard ; et d'effets de fortune, pour tous ceux des effets de hasard qui, appartenant au genre des choses susceptibles d'être choisies, atteignent les êtres capables de choix. [[197]](#footnote-197)

Nous parlons encore de fortune lorsque, par exemple, un créancier va au marché pour acheter des victuailles et que, alors qu'il ne s'y attendait pas et qu'il n'était pas allé au marché pour cette fin, il rencontre son débiteur. Cette rencontre est une bonne fortune pour le créancier ; elle en est une mauvaise pour le débiteur si celui-ci voulait éviter celui-là. [137] Or, le même genre de causalité peut se présenter dans les choses purement naturelles. Ainsi un cheval tenu en captivité par l'ennemi se promène dans le pré pour brouter de l'herbe, et se trouve tout à coup devant une ouverture dans la clôture par où il passe pour retrouver la liberté. Remarquons que le créancier et le cheval seraient allés à ces endroits s'ils avaient connu qu'ils y trouveraient leur bien. Ajoutons, toutefois, que seul l'événement qui se présente rarement, est appelé fortuit ou casuel. Nous ne parlerions pas de fortune si le créancier s'était attendu à rencontrer son débiteur à cet endroit et à ce moment ; et il aurait pu s'y attendre si de telles rencontres s'étaient présentées fréquemment.

...On doit se rappeler que tout ce qui arrive en dehors de l'intention de l'agent n'est pas nécessairement fortuit ou casuel ; en effet, si ce qui est produit sans intention résulte toujours ou fréquemment de ce qui est directement recherché, cet effet n'est ni fortuit ni casuel. Par exemple, un homme boit du vin en vue de satisfaire le goût : si cette boisson l'enivre toujours ou dans la plupart des cas, l'ivresse ne sera ni fortuite ni accidentelle ; elle serait un simple accident si elle n'arrivait que rarement. Donc, quoique le mal de la corruption (ou destruction) naturelle survienne en dehors de l'intention du générateur, il résulte cependant constamment de son action, car une forme ne se réalise jamais que par l'exclusion d'une autre. C'est pourquoi cette destruction n'est pas un accident qui ne se présente que rarement, bien que dans certains cas cette destruction n'ait pas le caractère d'un mal absolu mais particulier. Mais si la privation est telle que le sujet produit soit dépourvu d'une chose nécessaire, ce qui a lieu pour les monstres, ce mal est absolu et accidentel ; car un pareil cas n'est pas une conséquence nécessaire de la fin recherchée, mais il la contrarie plutôt, puisque l'agent cherche à perfectionner son œuvre. [[198]](#footnote-198)

Tous ces exemples nous font constater combien la finalité, encore une fois, est essentielle au hasard. S'il n'y avait pas d'action pour une fin, et s'il n'y avait pas de possibilité [138] d'atteindre à un terme qui n'est pas l'objet de telle action, il ne serait question ni de fortune ni de hasard. [[199]](#footnote-199)

La contingence se dit secondairement de ce qui arrive le plus souvent, par opposition à ce qui arrive toujours. Le contingent s'oppose alors au nécessaire. Nous disons, en effet, de certaines choses qu'elles arrivent seulement le plus souvent, parce qu'elles admettent des exceptions qui sont appelées casuelles, pourvu qu'elles répondent aux conditions que nous venons d'énoncer. Or, c'est parce que les choses qui arrivent le plus souvent sont opposées à celles qui arrivent nécessairement, que nous pouvons les appeler « contingentes ».

...L'expression *être contingent* se dit de deux façons. En un premier sens, c'est ce qui arrive le plus souvent et manque de nécessité : par exemple, pour l'homme, blanchir, croître, décroître, ou, d'une façon générale, ce qui lui appartient naturellement (cela, en effet, n'a pas une nécessité continue, puisque l'homme n'existe pas toujours, mais, si l'homme existe, ces déterminations se produisent soit nécessairement, soit le plus souvent). En un autre sens, le contingent c'est l'indéterminé, ce qui peut être à la fois ainsi et non ainsi : par exemple marcher, pour un animal, ou encore, qu'un tremblement de terre se produise pendant sa marche, ou, d'une manière générale, ce qui arrive par hasard, car rien de tout cela ne se produit naturellement dans tel sens plutôt que dans le sens opposé. [[200]](#footnote-200)

Les modernes emploient souvent le terme « hasard » en un sens quelque peu différent, et qui peut prêter à confusion. On dira, par exemple, dans la théorie de la formation des systèmes [139] planétaires proposée par Sir James Jeans, que la terre a été formée par hasard :

...Les planètes sont extrêmement rares. Nous savons qu'elles sont le résultat du rapprochement suffisant de deux étoiles, et les étoiles sont à des distances si considérables les unes des autres que ce rapprochement est un événement tout à fait exceptionnel. Le calcul mathématique démontre que pour donner naissance à un système planétaire, deux étoiles doivent se rapprocher à une distance qui ne dépasse pas la valeur de trois fois leur diamètre ; puisque nous connaissons la répartition des étoiles dans l'espace, nous pouvons calculer avec une certaine approximation la probabilité d'un tel événement ; on trouve que, pour une durée d'existence de plusieurs trillions d'années, cette probabilité n'est guère que de 1 sur 100,000... Tout ceci nous indique que seulement une parcelle infiniment petite de l'univers peut se trouver dans les conditions voulues pour donner asile à des êtres vivants. Il faut que la matière primitive se transforme en radiations pendant plusieurs trillions d'années pour donner une quantité minuscule de cendre inerte sur laquelle la vie peut exister. Alors seulement, s'il survient un accident extrêmement exceptionnel, cette cendre, et pas autre chose, peut se trouver expulsée du soleil qui l'a produite et se condenser en donnant naissance à une planète. Mais ce n'est pas tout : il faut que ce résidu de cendre ne soit ni trop chaud ni trop froid ; sinon, toute vie y sera impossible. [[201]](#footnote-201)

Manifestement, cette théorie n'est qu'une hypothèse. Mais nous pouvons trouver des exemples d'un tel « hasard » plus près de nous et peut-être plus faciles. Ainsi, un champignon répand des millions de spores qui sont disséminées par le vent. Comparées au nombre total, les quelques spores qui feront des champignons sont presque négligeables. Nous nous trouvons ici en face d'une loi de la propagation à peu près générale. Lorsqu'on se place au point de vue de la quantité, l'immense profusion de spermatozoïdes est une perte quasi totale. Cela ne prouve-t-il pas qu'en réalité la Nature ne réussit que dans les exceptions ? Bref, ne doit-on pas rejeter [140] ce principe aristotélicien : ce qui arrive le plus souvent, arrive par nature ? Nullement.

On peut comparer la Nature au chasseur qui se sert d'une cartouche à plomb dont les particules se diffusent en entonnoir. Grâce à cet éparpillement, les chances d'atteindre le canard sont plus grandes. Le chasseur a voulu cette dispersion. Il estimerait son coup manqué si tous les plombs se logeaient dans le gibier. Or, il y a dans le monde une certaine hostilité à la vie, comme on le voit dans le conflit entre les différentes espèces végétales et entre les animaux. La raison générale de cette hostilité n'est autre que la *necessitas materiæ.* Grâce à sa libéralité, la Nature peut assurer la propagation et le maintien de la vie. Si les spores que produit un champignon étaient voulues pour leur nombre, il faudrait dire que l'intention de la Nature est le plus souvent frustrée. C'est pourquoi il ne convient pas d'identifier « le plus probable » du calcul des probabilités, avec l'« ut in pluribus » de ce qui arrive selon la Nature. [[202]](#footnote-202)

Faisant allusion à la théorie de Jeans sur la formation du système planétaire, Eddington étend cette même idée à l'univers astronomique :

Nous connaissons la prodigalité de la Nature : que de glands ne gaspille-t-elle pas pour faire un chêne ! A-t-elle besoin d'être plus économe de ses étoiles que de ses glands ! Si réellement elle n'a pas d'objectif plus élevé que celui de prévoir un emplacement pour sa plus grande expérience, l'homme, il serait bien conforme à sa manière de faire de gaspiller un million d'étoiles pour qu'une seule accomplisse son dessein ! [[203]](#footnote-203)

La part de vérité que renferme l'hypothèse mutationniste pourrait s'expliquer de la même façon. C'est surtout dans les écrits qui exposent cette hypothèse que l'on voit à quel point l'ambiguïté du terme « hasard » peut prêter à confusion. Si l'on se place au point de vue *statistique*, il est bien entendu que les réussites ne seraient que du hasard. Par conséquent, ce qui, dans la Nature, est statistiquement « le plus probable », peut n'être qu'un moyen. À cet égard, l'objet de l'intention [141] de la Nature peut être l'« improbable ». L'on voit par là que le calcul des probabilités et la statistique n'ont rien de commun avec la Nature et le hasard, au sens philosophique de ces termes. Et la raison en est que, forcément, calcul des probabilités et statistique font abstraction de la *finalité*. Mais les auteurs ne font pas toujours cette distinction, et ils n'hésitent pas à identifier le hautement improbable du calcul des probabilités avec le hasard tel que l'entendait Aristote. Il ne faut pas, toutefois, rejeter la notion statistique de hasard, ni même cette acception du terme. Il suffit de se rendre compte de l'équivocité de ce terme et de l'importance capitale du hasard, entendu dans ces deux sens, pour mieux comprendre le problème de l'évolution.

§ 4. La racine du hasard

[Retour au sommaire](#sommaire)

Si la matière n'est pas, depuis toujours, le sujet de la forme la plus parfaite qu'elle désire, c'est parce qu'elle n'est pas disposée et proportionnée à cette forme du seul fait de son ordination transcendantale. Cette indisposition présente à la Nature une tâche à accomplir ; et cette besogne ne sera pas simplement une affaire d'automatisme et de routine. Quand les auteurs traitent de la coordination dynamique de l'univers, ils ont une préférence marquée pour l'image de la machine. On en comprend la raison. Pour l'intelligence humaine, la machine, si complexe soit-elle, a toute la clarté voulue. Elle est, en effet, une œuvre de l'homme qui connaît la raison de chacune de ses parties. Mais, en réalité, c'est la conception fixiste de l'univers qui s'accommode le mieux de l'image d'un mécanisme. Les œuvres de la Nature se comparent alors aux produits uniformes d'une machine montée depuis le début. Nous ne voulons pas sous-estimer le sens profond de la répétition dans la Nature. Nous avons dit plus haut que l'on peut voir dans la succession des individus d'une même espèce, [142] suivant l'ordre de la génération et de la corruption, une tentative d'imiter le divin. [[204]](#footnote-204) Mais peut-être cette tentative est-elle plus profonde dans la Nature qui tend non seulement à imiter le divin, c'est-à-dire le perpétuel, l'incorruptible, mais aussi à le réaliser en disposant la matière pour l'âme immortelle de l'homme. Cette opération de la Nature se comparera alors à l'invention et au montage de la machine, plutôt qu'au fonctionnement de celle-ci déjà toute faite. Aussi bien, l'œuvre, le terme de cette opération, que la Nature tend à accomplir, est-elle très loin d'être seulement une machine !

Mais on peut demander pourquoi, étant donnée la perfection des causes universelles, le processus de disposition de la matière doit-il être si long ? pourquoi la Nature doit-elle faire tant de détours pour arriver au terme de son intention, et comment peut-il y avoir tant d'échecs ? A cette question, on peut répondre par une raison unique : les causes universelles ne peuvent faire obéir les êtres naturels à leur gré (*ad nutum*). Il faudrait, en effet, que ces causes aient un pouvoir créateur et qu'elles puissent ainsi créer la matière elle-même. [[205]](#footnote-205) D'autre part, si Dieu, la cause absolument universelle à laquelle toutes les créatures obéissent *ad nutum*, intervenait pour faire l'œuvre des causes secondes, son œuvre tiendrait du miracle : Il agirait en dehors de l'ordre communément observé dans les choses naturelles. [[206]](#footnote-206)

Par ailleurs, lorsqu'elles agissent dans la Nature, les causes universelles créées sont sous une certaine dépendance des agents naturels qui en sont les instruments, tout comme le menuisier dont l'œuvre dépend de la qualité de la scie. En voici la raison. Dans la génération d'un être naturel, c'est le composé qui est [143] engendré, et non pas la forme comme telle ; or, « omne agens agit sibi simile » ; il n'y a donc que le composé comme tel qui puisse engendrer normalement un composé. Voilà pourquoi les causes universelles créées, devant se servir des agents naturels pour produire leurs effets de causes universelles, ne sont jamais que des causes extrinsèques. Elles ne peuvent mouvoir les choses ici-bas qu'au moyen du mouvement local qui n'affecte pas de soi le mobile en lui-même. Ce mouvement, en effet, est le mouvement d'une chose déjà en acte, et cette chose n'est en puissance que par rapport au lieu qui est quelque chose d'extrinsèque au mobile. Par contre, l'altération, qui est par sa nature *via ad generationem*, est l'action de l'agent naturel et la passion du mobile. Mais comme il n'y a pas de mouvement d'altération sans mouvement local, les agents séparés ne peuvent être causes de l'altération que par la médiation du mouvement local, avec ou sans l'intermédiaire d'un composé générateur.

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 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 mû 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... qui, eux, les produisent directement. [[207]](#footnote-207)

L'altération étant un mouvement véritable, elle est un processus continu. C'est en raison de cette continuité qu'elle [144] est répartie dans le temps. De là la lenteur de la formation naturelle du cosmos.

Parce que les causes universelles meuvent les agents naturels d'une manière conforme à la nature de ceux-ci – « quodcumque enim recipitur in altero, secundum modum recipientis recipitur », [[208]](#footnote-208) – et parce que la forme de ces agents n'est pas entièrement déterminée *ad unum*, ces causes ne peuvent prédéterminer rigoureusement leurs effets dans la Nature. C'est pourquoi elles restent exposées au casuel et même au monstrueux. [[209]](#footnote-209)

§ 5. Le hasard et l'œuvre de la nature

[Retour au sommaire](#sommaire)

Remarquons toutefois que le hasard comme la fortune ne sont pas, de soi, causes d'échecs. Il est vrai que la fortune peut être cause d'un mal. C'était le cas du débiteur dans l'exemple d'Aristote. Elle peut être aussi la cause d'un bien, et c'est par là même qu'on définit d'abord la fortune. Il en est de même pour le hasard. Saint Thomas va jusqu'à dire que l'univers serait moins parfait s'il n'y avait ni hasard, ni fortune. Et il en donne la preuve.

[145]

La perfection de l'univers demande non seulement qu'il existe des êtres qui soient tels par essence, mais encore qu'il y ait des êtres accidentels ; car ceux dont la substance n'est pas aussi parfaite que possible doivent arriver à une certaine perfection au moyen des accidents et les accidents doivent se multiplier en proportion de ce que ces êtres s'éloignent davantage de la simplicité de Dieu... : donc l'univers serait imparfait s'il n'y avait aucune cause accidentelle. Or, on attribue au hasard et à la fortune tout ce qui provient d'une cause par accident. [[210]](#footnote-210)

Il faut même dire que parmi les choses « générables » et corruptibles l'existence des individus doit toujours une part au hasard ou à la fortune. Il est vrai qu'ils sont engendrés par la Nature, mais la Nature souvent ne les aurait pas engendrés s'il n'y avait pas eu au préalable quelques rencontres purement accidentelles. En voici un exemple :

Lorsqu'en poursuivant le chat, le chien rencontre un os, cette rencontre n'était pas dans l'intention ; cependant elle est heureuse et elle coïncide avec une autre intention, plus constante sans doute que celle de poursuivre des chats : celle de ronger des os. Les os rentrent *per se* dans l'intention. Mais que cette intention soit accomplie en réalisant une autre, c'est accidentel. On voit par là comment le hasard peut rejoindre la finalité, voire jouer un rôle compensateur vis-à-vis des causes *per se*. Si les causes naturelles réussissaient toujours, étant données, d'autre part, les restrictions dues à leur détermination même, bien des combinaisons heureuses seraient par le fait même éliminées. Et si M. Kwabberbil n'avait pas eu la bonne fortune de rencontrer Sophie dont il devient amoureux, alors qu'il était allé à l'auberge pour prendre un verre de bière, tous les petits Kwabberbillekes, issus de leur mariage et qui sont des effets *per se*, ne seraient pas... De même qu'un acte libre peut comporter des conséquences heureuses nullement visées dans la détermination, de même la matière a des réserves que la nature déterminée ne peut exploiter. La nature universelle n'est pas seulement la somme des natures particulières : le tout a une surabondance propre que les parties ignorent. Le hasard et la fortune sont, à leur façon, nécessaires à la finalité du monde. Cependant cette nécessité ne prédétermine point les rencontres déterminées [146] qui auront lieu en fait, pas plus que la nécessité de vouloir la béatitude ne nous prive du libre arbitre. [[211]](#footnote-211)

Loin d'être, par soi, contraire à la Nature, le hasard peut donc la seconder. Précisons en outre que si certains événements sont strictement casuels ou fortuits même par rapport à l'ensemble de toutes les causes créées, ils demeurent toujours des effets de la cause absolument universelle qui est Dieu.

C'est pourquoi, écrit saint Thomas, lorsqu'un effet se soustrait à l'ordre de quelque cause particulière, on le dit casuel ou fortuit à l'égard de cette cause particulière ; mais, par rapport à la cause universelle, à l'ordre de laquelle il ne peut échapper, on dit qu'il est préordonné. Il en est comme de la rencontre de deux esclaves, qui, casuelle en ce qui les concerne, est cependant préordonnée par le maître qui les envoie sciemment en un même lieu et à l'insu l'un de l'autre. [[212]](#footnote-212)

La cause première, en effet, est cause de l'être en tant que tel. Or l'être se divise en être nécessaire et en être contingent. Par conséquent Dieu est la cause par soi du contingent autant que du nécessaire. Et, en un sens, il l'est même davantage du contingent pour autant que lui seul peut être la cause par soi du contingent sans en détruire la contingence.[[213]](#footnote-213)

[147]

Nous avons dit qu'on ne doit pas confondre le hasard entendu au sens aristotélicien avec le hasard du calcul des probabilités. Ce dernier, en effet, se définit sans finalité. Mais il peut néanmoins s'appliquer dans un domaine où il y a de la finalité. Nous l'avons vu : ce qui, au point de vue statistique, est extrêmement improbable, peut avoir en réalité la nature d'une fin. À cet égard, le probable devient une pure fonction de l'improbable. La considération que nous empruntons à Emile Borel en donne un exemple frappant :

...L'argument du démon de Maxwell est simplement la constatation du fait que la raison humaine sait créer l'ordre là où le jeu spontané des forces mécaniques tendrait à augmenter le désordre. Tous les produits de l'industrie humaine, qu'il s'agisse de kilomètres de rails ou de bibliothèques remplies de livres dans lesquels le désordre apparent des caractères est en réalité un ordre d'essence supérieure, tous ces produits sont, *a priori*, infiniment peu probables. Mais la place qu'ils occupent dans l'univers est si peu de chose et d'autre part la dépense d'énergie utilisable nécessaire pour obtenir ces résultats, le désordre créé pour obtenir cet ordre, le charbon dissipé pour agglomérer ce fer, etc., sont, en fait, relativement si considérables, que l'on peut négliger cette création d'ordre, lorsque l'on envisage le problème cosmogonique ; on peut même négliger, semble-t-il, tous les phénomènes biologiques par rapport à l'ensemble de tous [148] les autres phénomènes ; l'évolution de l'univers vers les états les plus probables, devient alors une loi absolument générale. [[214]](#footnote-214)

Les physiciens et les astronomes sont d'accord pour voir dans la vie un phénomène extrêmement improbable et, en fait, à peu près négligeable. Mais, du moment que nous la regardons dans la perspective de la finalité, nous voyons dans le statistiquement probable un cas de ce que nous avons appelé la *necessitas materitæ.* C'est dans cette nécessité que nous voyons combien la matière demeure disproportionnée à la forme. C'est pourquoi saint Thomas peut parler d'une « victoire de la forme sur la matière ». [[215]](#footnote-215)

Les vivants inférieurs sont, à leur manière, un signe de la résistance de la matière, car ils ne sont pas voulus pour eux-mêmes. Mais en les regardant dans leur organisation toujours plus parfaite en vue de l'homme, nous voyons que la cause universelle – cause par soi de la forme dans les générations naturelles – se soumet de plus en plus la matière. Cette victoire se manifeste dans la fécondité des vivants. Cependant, cette fécondité par laquelle l'agent naturel reproduit son semblable n'a pas, elle-même, la nature d'un terme ultime. Mais, grâce à la génération univoque, les agents naturels peuvent être les instruments d'une conquête ultérieure et rendre immédiatement possible l'avènement d'une forme plus élevée.

Quelle que soit la valeur réelle de la théorie des mutations, [149] il nous semble qu'elle ne s'oppose en rien à la doctrine de la finalité.

La nature tératologique attribuée à certaines mutations repose souvent, il ne faut pas l'oublier, sur une appréciation purement subjective. On est frappé par l'amplitude d'une mutation, telle que la perte des ailes ou la disparition des bras par rapport au type qu'on appelle *normal*. Mais un cheval qui marche sur un seul doigt est un monstre par rapport aux organismes à cinq doigts dont il est certainement issu. Toute variation, c'est-à-dire toute déviation du type est anormale, et, si elle est de grande amplitude, elle est monstrueuse, sans que ces termes impliquent nécessairement un sens péjoratif... On conçoit que pour un système complexe de milliers de gènes, il ne puisse y avoir un nombre illimité de formules bien équilibrées. Il y aura ce qu'on appelle des monstres, des formes nombreuses non viables ; mais n'y aurait-il qu'une mutation viable sur des centaines, cela serait suffisant pour que la variation discontinue ait été l'une des sources essentielles de l'Evolution. [[216]](#footnote-216)

Les mutations, dit-on, apparaissent au hasard ; celles qui sont progressives et qui réussissent à se maintenir sont extrêmement rares. [[217]](#footnote-217) Le caractère exceptionnel de la mutation et le cas plus exceptionnel encore de la mutation réussie manifestent d'une part la résistance de la matière mais, d'autre part, une « victoire de la forme sur la matière ». Au point de vue de la cause universelle, on sait que les individus infrahumains ne sont voulus que pour l'espèce, et l'espèce inférieure, pour une espèce plus parfaite. [[218]](#footnote-218)

Mais la mutation constitue-t-elle une transformation de l'espèce ? Cette expression, nous l'avons déjà indiqué, est très [150] équivoque et a donné lieu à bien des malentendus. Certes, toute nature définissable est immuable et, à cet égard, il ne saurait être question d'un changement de l'espèce. Mais l'espèce comme telle n'existe pas. Si nous disons d'une espèce qu'elle existe, c'est en raison de l'existence d'un ou de plusieurs individus de cette espèce. Il n'y a que l'individu qui existe par soi. En outre, la substance individuelle elle-même n'admet pas « le plus et le moins ». Par conséquent, la production d'une nouvelle espèce veut dire tout simplement production d'un ou de plusieurs individus d'une nouvelle espèce. Dès lors, l'évolution des espèces ne peut signifier pour nous autre chose que ceci : l'apparition du premier, ou des premiers individus d'une espèce plus élevée, est naturellement sous la dépendance de l'organisation de la matière d'un individu d'une espèce inférieure ; organisation qui est opérée par l'ensemble des causes.

Il ne suffit pas, écrit Ch. De Koninck, de considérer un effet exclusivement dans son rapport à la cause prochaine pour déterminer si oui ou non il est naturel absolument. C'est l'intention de la nature universelle qui est première et principale, et dans cette perspective la corruption des individus et des espèces est naturelle. Mais la naissance de nouvelles espèces aussi est naturelle, bien qu'elles soient supérieures aux natures dont elles procèdent. Il ne s'agit pas de considérer la fin particulière des agents individuels ou des espèces, puisque ceux-ci peuvent être essentiellement ordonnés à autre chose et qu'ils n'ont de sens que dans la perspective de l'ordre universel... Les natures inférieures sont fonction de la nature universelle même dans la génération. Partant, lorsqu'une nature supérieure est suscitée de la puissance d'une nature inférieure par génération équivoque, cette suscitation est encore naturelle, non sans doute par rapport à l'agent inférieur considéré en lui-même en tant qu'inférieur... mais elle est toujours naturelle dans la mesure où elle répond au désir de la nature inférieure en tant qu'ordonnée au bien de la nature universelle et à la fin dernière intrinsèque du monde. [[219]](#footnote-219)

[151]

Ainsi entendue, la théorie générale de l'évolution, loin de conduire au matérialisme, serait plutôt un signe visible de la profondeur de la causalité, de la sagesse et de la bonté divines. On ne rapetisse pas Dieu en exaltant les créatures ; bien au contraire, car, dit saint Thomas :

...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'immensité 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. [[220]](#footnote-220) – Puisque la Providence de Dieu a une puissance infinie, elle doit étendre son opération, par des agents intermédiaires jusqu'aux derniers êtres... La perfection de la divine Providence réclame existence de causes intermédiaires qui exécutent ses desseins. [[221]](#footnote-221)

C'est encore saint Thomas qui écrit :

...L'ordre de la divine Providence consiste en ce que les êtres supérieurs dirigent les êtres inférieurs et leur impriment le mouvement. [[222]](#footnote-222) – La perfection de la Providence devient visible lorsque tout est disposé comme il faut, puisque son office propre est d'établit 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 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. [[223]](#footnote-223)

[152]

Manifestement, nous ne trouvons nulle part dans saint Thomas l'idée elle-même de l'évolution. Pour lui, les générations équivoques n'avaient aucunement pour fin l'établissement original d'espèces plus parfaites. Mais il ne faut pas oublier que, de son temps, l'on croyait que le monde n'existait que depuis quelques milliers d'années ; il ne pouvait donc soupçonner le rôle très important et de beaucoup plus parfait que pouvaient jouer, en fait, les causes universelles créées dans la formation du monde. Mais quand on étudie sa doctrine complète sur la nature de leur causalité, on n'hésite pas à l'appliquer à l'évolution. Quand, d'autre part, on constate combien les doctrines de la causalité finale et de la causalité efficiente universelle dans la Nature ont été presque entièrement négligées par la plupart des scolastiques des temps modernes, on ne s'étonne pas non plus de leurs anathèmes contre l'évolution.

[153]

**La doctrine de l’évolution.  
Tome II. Un point de vue philosophique et théologique.**

**Première partie**

Appendice

L’ontogénèse, modèle  
de la phylogénère

[Retour au sommaire](#sommaire)

L'évolution des espèces peut se comparer au développement de l'embryon tel que saint Thomas l'a décrit dans la *Somme contre les Gentils.* Nous avons déjà cité ce passage. « Dans le processus de la génération humaine, le fœtus vit d'abord d'une vie de plante ; ensuite, d'une vie d'animal : enfin, d'une vie d'homme. » [[224]](#footnote-224)

Bon nombre de scolastiques rejettent aujourd'hui cette doctrine de saint Thomas. Ce rejet manifeste parfaitement que ces auteurs ou bien ont oublié ou bien n'ont pas compris la doctrine très générale de la composition hylémorphique des vivants naturels, ni celle de la très rigoureuse définition de l'âme – l'acte premier d'un corps physique organisé, [[225]](#footnote-225) – laquelle est pour saint Thomas le principe de tout ce qu'il affirme sur le développement de l'embryon. Tout l'univers aurait ainsi contribué à constituer l'homme en *minor mundus.* Au cours de l'évolution, auraient été établies peu à peu les voies déterminées (*viæ determinatæ*) qui culminent enfin dans la génération univoque de l'homme. La Nature universelle a dû établir au préalable les formes de vie inférieure avant de rendre l'avènement de l'homme *prochainement* possible. Ces formes toutefois diffèrent assez profondément de celles qui se [154] succèdent dans la vie de l'embryon. Celles-là sont des formes d'êtres complets. Par contre, les formes embryonnaires ne sont que des formes de passage, *in via ad perfectionem,* elles ne sont que *viæ ad speciem.* Cette doctrine présente tant d'analogie avec l'évolution des espèces qu'il vaut la peine de la considérer de plus près.

§ 1. Graduel développement de l'embryon humain  
par la succession des âmes

[Retour au sommaire](#sommaire)

Quelle est donc la doctrine de saint Thomas à ce sujet ? Voici un passage très explicite :

Le nombre des formes intermédiaires qui préparent graduellement à la forme dernière et, par conséquent, le nombre des générations moyennes est en proportion de la noblesse de cette forme et de la distance qui la sépare de la forme élémentaire. C'est pourquoi, lorsque la génération a pour terme l'animal et l'homme, dont la forme est la plus parfaite, il y a beaucoup de formes et de générations intermédiaires et, conséquemment, de corruptions, puisque la forme actuelle n'est produite que par la destruction de la précédente. Donc l'âme végétative, qui donne d'abord à l'embryon la vie de la plante, est détruite après quelque temps et fait place à une âme plus parfaite, qui est tout à la fois nutritive et sensitive. L'embryon vit alors de la vie animale, et lorsque cette seconde est détruite à son tour, elle est remplacée par une âme raisonnable qui vient du dehors, bien que les deux autres aient existé en vertu du principe actif inhérent au sperme. [[226]](#footnote-226)

Pour saint Thomas, l'âme spirituelle n'actue donc pas immédiatement l'ovule fécondé dès le moment de la conception humaine, mais seulement après toute une série de générations et de corruptions par lesquelles l'embryon est préparé (d'une façon éloignée d'abord, puis d'une façon prochaine) [155] à la recevoir, car aucune âme n'est reçue dans une matière insuffisamment disposée à la recevoir.

On ne peut donc pas dire, écrit saint Thomas, que, dès le principe, l'âme est dans la semence selon toute son essence et ses opérations spécifiques n'apparaissent pas, tout d'abord, à cause de l'imperfection des organes. Car, puisque l'âme s'unit au corps comme étant sa forme, cette union n'est possible qu'avec le corps dont elle est l'acte propre. Mais l'âme est l'acte propre d'un corps organisé. C'est pourquoi, avant l'organisation du corps, elle n'est pas en acte dans le sperme, mais seulement en puissance ou virtuellement. [[227]](#footnote-227)

On peut affirmer que, relativement aux dispositions organiques de plus en plus déterminées, les âmes – d'abord l'âme végétative, puis l'âme sensitive et enfin l'intellective – sont produites graduellement (*gradatim*). [[228]](#footnote-228) Et cela n'est nullement contraire à la nature invariable et indivisible des formes elles-mêmes, puisque, comme l'explique saint Thomas :

Les formes sont dites invariables, en ce sens qu'elles ne peuvent pas être, par elles-mêmes, un sujet de variation elles sont cependant soumises à la variation parce que le sujet varie quant à elles (*secundum eas*). Il est par là évident que les formes changent ainsi quant à la réalité de leur être (*secundum quod sunt*) car elles ne sont pas êtres à titre de sujets existants, mais parce que selon elles, par elles, quelque chose est. [[229]](#footnote-229)

Ainsi que l'écrit Sertillanges :

Le sujet, qui est ici l'embryon humain, s'il évolue incessamment, incessamment on peut le dire sous une forme nouvelle, doué d'une [156] *âme* nouvelle, qui, étant provisoire, n'est pas *l'idée directrice* de l'homme, mais en participe, comme d'une pensée poursuivie dans le travail d'invention participent ses anticipations successives. [[230]](#footnote-230)

Remarquons bien, toutefois, qu'en disant que l'embryon humain est d'abord plante, puis animal, avant de recevoir l'âme humaine, nous n'entendons pas que l'embryon devient intégralement plante ou animal ; car les formes intermédiaires, par lesquelles l'embryon humain est d'abord un végétant puis un sensitif, n'appartenant à aucune espèce complète, sont de simples formes transitoires qui ont pour fin de conduire à une espèce déterminée ; c'est pourquoi elles ne reçoivent pas l'existence pour la conserver, mais uniquement afin que, par elles, l'être qui est la fin par soi de la génération soit produit. [[231]](#footnote-231) Dans le cas de la génération humaine, il faut concevoir la plante ou l'animal comme une plante et un animal *humains* – en ce sens, toutefois, que l'embryon humain est d'abord un végétant se nourrissant et s'accroissant comme la plante... ; puis, sa différenciation accrue, il s'éveille à la sensation, tout orientée, elle aussi, vers la vie spécifique de l'homme : la vie rationnelle. Cela veut dire que les opérations diverses de l'embryon en voie d'organisation doivent provenir de premiers principes intrinsèques appropriés. Car ces opérations – aussi bien les végétatives que les sensitives – étant des opérations vitales, ne peuvent émaner directement que de principes spécifiques [157] et intrinsèques. Par conséquent, dans l'œuf fécondé où travaille la vertu génératrice, éclôt, d'abord, une âme réellement végétative, puis, une âme supérieure, à la fois végétative et sensitive, enfin, le développement organique achevé quant à l'essentiel – le cerveau surtout qui doit être plus grand chez l'homme que chez les autres animaux [[232]](#footnote-232) – une âme à la fois végétative, sensitive et rationnelle : l'âme humaine. Autrement, on ne pourrait dire, à aucun stade préparatoire de son développement, que l'embryon est véritablement vivant. Car, selon la doctrine constante de saint Thomas, il faut à un être véritablement vivant des opérations venant d'un principe formel intrinsèque à l'être qui vit ; sinon, il n'y aurait pas de vie au sens propre et formel. [[233]](#footnote-233) Ce sont donc des âmes véritables qui « informent » successivement l'embryon au cours de son développement, mais elles sont provisoires, tenant davantage de la tendance que du terme, des âmes essentiellement intermédiaires. [[234]](#footnote-234)

[158]

Nous savons que H. de Dorlodot, entre autres, n'approuve pas l'idée que nous venons d'exprimer.

Saint Thomas d'Aquin, écrit-il, enseigne que l'embryon humain, avant de devenir apte à être animé par l'âme intellectuelle, doit, non pas avoir été animé successivement par une âme végétative, puis par une âme animale, comme on le lui fait dire parfois ; mais qu'il doit avoir passé *per multas generationes et corruptiones,* par un grand nombre de transformations substantielles. [[235]](#footnote-235)

C'est vrai que saint Thomas a écrit ce que Dorlodot lui fait dire, [[236]](#footnote-236) mais immédiatement après avoir dit ce que nous venons de citer. [[237]](#footnote-237) Bien considérées, cependant, ces deux interprétations ne se détruisent pas, pourvu qu'on admette que les générations et les corruptions substantielles se font précisément par la perte d'une âme et l'acquisition d'une autre. [[238]](#footnote-238)

Outre la réelle succession d'âmes pendant le cours du développement embryonnaire de tout vivant supérieur, ces âmes se succèdent suivant le rythme de l'organisation, car aucune âme n'existe si ce n'est dans une matière dont la disposition [159] est appropriée à cet acte premier, [[239]](#footnote-239) comme on le voit par la définition elle-même de l'âme : « l'acte premier d'un corps physique organisé ». Aucune des âmes, qui se succèdent au cours de l'évolution de l'embryon humain, n'« informe » le sujet avant qu'il soit suffisamment pourvu des organes (c'est-à-dire des « instruments », des « outils ») nécessaires aux activités propres de telle âme. Conséquemment, l'organisation du corps vivant humain – comme d'ailleurs celle des vivants inférieurs – n'est jamais l'œuvre de l'âme qui l'actue.

...La formation du corps, surtout pour les parties premières et fondamentales, ne peut être attribuée à l'âme de l'enfant, ni à la vertu formatrice de la semence en tant que subordonnée à cette âme, mais à cette même vertu agissant comme instrument de l'âme du père, auquel il appartient d'engendrer et de produire son semblable dans l'espèce. [[240]](#footnote-240)

L'âme de l'engendré ne peut être cause de la formation de son corps que par mode de cause finale. Dans l'ordre de l'exécution, elle est le terme de la génération, non le principe. Mais, dès que la matière est suffisamment disposée, l'âme l'« informe » immédiatement. [[241]](#footnote-241)

[160]

§2. L'opinion historique  
concernant l'information médiate

[Retour au sommaire](#sommaire)

Comme il y a des auteurs qui prétendent que cette doctrine de saint Thomas est contraire à la science, voire condamnée par le Droit Canonique, il convient de s'arrêter un moment à leurs difficultés.

La doctrine de l'information *médiate* de l'embryon humain semble bien avoir été soutenue par la majorité des philosophes païens et chrétiens (à l'exception des traducianistes) jusqu'au XVIIe siècle. Voici ce qu'écrit l'abbé Robert Lacroix : à ce sujet, dans une étude sur *L'origine de l’âme humaine :*

Il sera facile de voir que l'opinion commune, depuis Aristote jusqu'au XVIIe siècle, fut celle de l'animation médiate. On ne s'entendit pas toujours sur la question de savoir si l'âme raisonnable est précédée ou non d'âmes inférieures – quoique à partir de la scolastique, les suffrages se donnèrent de préférence à la théorie de la succession des âmes, – mais le courant général pendant cette période fut en faveur de l'animation médiate.

C'est au XVIIe siècle qu'on commença à battre en brèche cette opinion traditionnelle, au nom des découvertes biologiques. La théorie de l'animation immédiate gagna graduellement la faveur des philosophes et surtout des savants : si bien, que, depuis un bon bout de temps, on l'appelle l'opinion commune. Cependant, jamais la théorie opposée et vraiment traditionnelle ne manqua de partisans sérieux ; et, de nos jours, elle est même en train de retrouver chez les philosophes le crédit perdu. [[242]](#footnote-242)

Certains auteurs trouvent, dans le canon 747 du droit ecclésiastique, une confirmation de la théorie de l'information immédiate. Voici le texte de ce canon : « Il faut veiller à ce que le baptême soit administré à tous les fœtus avortés qui ne sont pas certainement sans vie. » [[243]](#footnote-243) Cependant, les canonistes [161] sont loin d'être unanimes sur le sens de ce canon. Vermeersch-Creusen, entre autres, n'y voient rien de contraire à la doctrine de l'information médiate.

Nous ne savons pas, en effet, à quel moment l'âme spirituelle est introduite dans l'embryon humain, bien que plusieurs pensent que ce soit au moment même de la conception. Cependant, un grand nombre d'experts en physiologie s'objectent en soutenant qu'il n'y a aucune raison positive d'affirmer la venue de l'âme humaine dès le moment de la conception ; de solides raisons d'une saine philosophie scolastique confirment l'opinion de ces derniers. Le canon 747, en première lecture, semble favoriser l'opinion de l'animation immédiate, puisqu'il statue que les fœtus, certainement vivants, doivent être baptisés absolument. Cependant, il n'était pas dans l'esprit du législateur de dirimer une telle controverse. C'est pourquoi, les mots : *si* *certo vivant* [s'ils vivent certainement] doivent être complétés comme suit : *si certo vivant anima rationali* [s'ils vivent certainement de la vie rationnelle]. [[244]](#footnote-244)

Le moraliste Merkelbach, O.P. est aussi du même avis à ce sujet. [[245]](#footnote-245) Et le chanoine de Dorlodot écrit :

On lira avec intérêt l'histoire des origines et du développement de la théorie de « l'animation immédiate » dans *l'Embryologia sacra* de Cangiamila, ouvrage publié par un ardent défenseur de cette théorie, à l'époque (1745-1758) où elle était parvenue à son apogée. La chose était légitime à ce moment. Par contre, nous n'exagérerons rien en comptant au nombre des plus grandes hontes de l'esprit humain, que cette théorie ait pu trouver encore des défenseurs, longtemps [162] après que la fausseté des bases expérimentales sur lesquelles on avait cru pouvoir l'établir fut définitivement démontrée. [[246]](#footnote-246)

Quant au moment exact où l'embryon humain est suffisamment développé pour recevoir l'âme rationnelle, il appartient à la science expérimentale de nous l'apprendre. Aristote croyait que cela avait lieu quarante jours après la fécondation dans le cas de l'homme ; quatre-vingt-dix jours après, dans le cas de la femme. [[247]](#footnote-247)

Plusieurs scolastiques ont admis cette opinion d'Aristote, citée par saint Thomas. [[248]](#footnote-248) D'après eux, l'animation par l'âme humaine se ferait seulement lorsque la figure du corps apparait suffisamment formée, c'est-à-dire environ trois mois après la conception. Voici ce que le Père Merkelbach écrit à ce propos :

Ceux [les fœtus] qui vivent de la vie rationnelle sont des hommes et doivent être baptisés sans condition ; mais le doute porte sur le moment de l'animation du fœtus par l'âme humaine : est-ce seulement après un certain temps, quand la figure humaine apparaît suffisamment formée (ce qui arriverait vers le troisième mois, comme nous le savons actuellement) tel que l'ont enseigné Aristote, saint Thomas, presque tous les anciens et tel que cela est admis par plusieurs auteurs modernes ; ou est-ce au moment même de la conception, comme l'affirment, assez généralement, avec trop de sûreté et sans aucune hésitation, d'autres modernes ? [[249]](#footnote-249)

Selon A.-D. Sertillanges, qui appuie son opinion sur le témoignage de la science, l'« information » par l'âme rationnelle n'aurait lieu que vers le sixième mois après la conception : « ...C'est à partir du 6e mois, que l'écorce cérébrale, organe des fonctions supérieures de l'homme, prend sa constitution [163] définitive et permet de reconnaître les cinq couches fondamentales que l'on trouve chez l'adulte. » [[250]](#footnote-250)

La science, toutefois, demeure dans une grande incertitude à ce sujet. Si elle éprouve de la difficulté à classer certains êtres qui se rencontrent à la limite des règnes minéral, végétal et animal, à fortiori en éprouvera-t-elle pour découvrir à quel moment précis tel embryon humain est apte à être animé par son âme. Voilà qui justifie l'Eglise dans sa prudente ordonnance de baptiser, à n'importe quel temps, tout fœtus sorti vivant du sein de la femme.

Mais philosophiquement, écrit Sertillanges, mettre une âme dans un embryon encore informe (*informis*), ou, à plus forte raison, dans un œuf ou dans un *semen*, pour saint Thomas, c'est une hérésie manifeste. On ne met pas l'art de bâtir dans les flûtes. [[251]](#footnote-251)

§ 3. La vertu formative  
et les « éléments sexuels » [[252]](#footnote-252)

[Retour au sommaire](#sommaire)

Nous avons établi précédemment que toute génération, univoque ou équivoque, s'effectue préalablement par un mouvement d'altération qui aboutit au changement substantiel ; que tout changement substantiel réclame une cause efficiente suffisante : au moins égale à la forme engendrée. Dans la génération univoque en particulier, saint Thomas attribue ce travail préparatoire à ce qu'il appelle la « vertu de l'espèce », « vertu de la semence », « vertu génératrice », « vertu de l'âme » ou « vertu formative ». [[253]](#footnote-253) L'organisation requise à la réception de l'âme humaine doit s'accomplir graduellement, [164] elle aussi, sous la direction active de cette vertu : espèce de principe vital, émané de l'âme des parents et inhérent au sperme dès le moment de la conception. Ce principe n'est pas une âme, mais – dans le cas de la génération humaine – une certaine influence active venant immédiatement de l'âme des parents et qui est, avec les éléments sexuels, l'instrument séparé des générateurs jusqu'à l'organisation humaine du fœtus. [[254]](#footnote-254)

Ce principe organisateur, avons-nous dit, n'est pas une âme ; il n'est pas non plus une forme proprement dite – puisqu'il n'est pas le constitutif essentiel des éléments sexuels – mais une motion venant de l'âme du générateur et qui oriente les éléments sexuels dans une direction donnée : celle de l'espèce d'où ils émanent.

La vertu active qui est dans la semence, explique le saint Docteur, et qui dérive de l'âme du générateur, est comme une certaine motion de cette âme elle-même, sans qu'on puisse dire qu'elle est soit cette âme, soit une partie de celle-ci, si ce n'est d'une façon virtuelle ; comme, par exemple, dans la scie ou dans la hache ne se trouve point la forme du lit [que la scie ou la hache peuvent concourir à produire], mais seulement une certaine motion ordonnée à la production du lit. [[255]](#footnote-255)

On ne peut pas dire non plus que cette vertu formative [165] agit par des organes proprement dits, puisque son action, précisément, est antérieure à l'organisation du fœtus rendu apte à recevoir une âme déterminée, laquelle n'opère qu'au moyen d'organes déterminés. [[256]](#footnote-256) Tout le travail de cette vertu séminale consiste donc à diriger activement et progressivement la semence vers les organisations suffisantes pour l'exercice de la vie : d'abord végétative, puis sensitive et enfin intellective, quand il s'agit de l'homme. [[257]](#footnote-257)

Cette vertu formative, avons-nous dit, n'est pas, ni ne devient une âme proprement dite – « neque in processu generationis fit anima ». [[258]](#footnote-258) Mais il se présente une difficulté dans cette doctrine. En effet, pour saint Thomas, les éléments sexuels, c'est-à-dire le sperme et l'œuf, ne sont pas des vivants : leur forme propre n'est qu'une forme « élémentaire ». [[259]](#footnote-259) Or nous savons maintenant qu'en réalité il n'en est pas ainsi : il y a de la vie dans le sperme. Mais ce point particulier n'infirme en rien la doctrine générale de saint Thomas. En effet, cette forme propre et élémentaire n'est absolument pas la *virtus* *seminis*. La semence demeure « instrument », quelle que soit [166] sa forme propre, *vivante* ou *non-vivante*. Etant donné ce point de vue, il y a lieu de remarquer que cette position de saint Thomas est extrêmement hardie, puisqu'il charge même l'*inanimé* d'une causalité instrumentale aussi élevée : coopérer à l'organisation du vivant. Ajoutons encore que la forme propre elle-même des éléments de la génération ne peut pas, à parler strictement, s'identifier à l'âme de l'engendré. La semence, par exemple, est purement fonction du processus de génération. Par là même, il existe un rapport particulier entre la nature de cette forme et celle de la vertu formative. Cette forme est donc beaucoup plus exclusivement *via ad speciem* que les autres formes qui précèdent la forme définitive – la seule qu'on peut appeler forme de l'engendré.

Retenons de ce qui précède que le travail préparatoire à la réception de l'âme humaine, dans la théorie de l'animation médiate, est attribué à cette « vertu formative » qui n'est pas une âme, qui n'est pas l'âme de l'engendré ni celle du générateur ; elle ne se transforme pas non plus en une âme au cours du développement embryonnaire. Elle reste ce qu'elle est : force active (*vis activa*), depuis la conception jusqu'à l'animation. Cette vertu, émanée du générateur humain, oriente le développement des éléments sexuels jusqu'à l'ultime disposition à l'âme humaine. Puis, cette disposition effectuée, son activité organisatrice disparaît. [[260]](#footnote-260)

Souvenons-nous aussi que, même dans la génération univoque, [167] l'engendré n'est pas le produit des seuls parents : « ce qui engendre un homme, c'est un homme, plus le soleil ». Et, dans le cas de la génération humaine, ce que l'homme et la cause universelle créée ne sauraient produire, Dieu seul le produit : l'âme spirituelle. [[261]](#footnote-261) Cependant, bien que l'homme ne soit pas la cause principale unique de l'engendré, on doit néanmoins dire que celui-ci a été réellement engendré par celui-là, puisque l'homme, en disposant la matière au moyen de la vertu séminale, est cause de l'union de cette forme à la matière. [[262]](#footnote-262)

Cette doctrine de la « vertu séminale » permet encore de mieux comprendre l'opinion de saint Thomas sur la génération équivoque. On aura remarqué que cette causalité instrumentale ne relève absolument pas de l'expérience sensible. Elle n'en est pas moins nécessaire pour sauver l'unité de la génération. C'est au moyen des éléments sexuels que les parents sont parents. Par conséquent, ceux-ci doivent être porteurs d'une causalité proportionnée au terme de la génération. Saint Thomas juge toujours le principe et l'instrument dont il se sert à la lumière du terme – et non pas, comme certains le voudraient, en partant purement et simplement du principe. Saint Thomas n'a jamais soutenu non plus que la vertu séminale était une réalité qu'on devrait rencontrer dans l'expérience.

Or, on ne peut pas considérer cette vertu comme venant [168] exclusivement de l'âme des parents. La causalité universelle, elle aussi, agit par cette même vertu. Il faut donc rapporter celle-ci à la fois à la cause particulière et à la cause universelle. C'est pourquoi Aristote et saint Thomas ont écrit que « l'homme est engendré par l'homme avec le concours du soleil ». [[263]](#footnote-263) Mais dans le cas des générations équivoques n'opèrent que la vertu formative de la cause universelle et la réalité corporelle qui en est l'instrument. C'est précisément parce que les causes universelles « renferment en leur pouvoir toutes les formes engendrées comme dans un principe actif » qu'Aristote pouvait dire que tous les corps inférieurs sont pleins de vertus d'âme. Et saint Thomas le cite en ce sens à plusieurs reprises. Il écrit particulièrement : « Dans les animaux engendrés *ex putrefactione* – (*i*.e. sans parents) – la vertu du ciel tient lieu de la vertu formative dans la semence... et ces vertus célestes reçues dans les éléments sont appelées par le Philosophe... des vertus d'âme, dont tous les éléments sont pleins, comme il dit, parce que de telles vertus sont suffisantes à l'animation de la matière. » [[264]](#footnote-264) De plus, cette causalité [169] est tout à fait naturelle, comme nous l'avons déjà expliqué. On voit encore ici combien sont essentielles, à l'explication de l'embryologie dans cette philosophie, la doctrine générale de la subordination des causes et celle du processus temporel de formation des individus eux-mêmes des espèces.

[171]

**La doctrine de l’évolution.  
Tome II. Un point de vue philosophique et théologique.**

Deuxième partie

L’ÉVOLUTION  
ET L’ORTHODOXIE  
CATHOLIQUE

[Retour au sommaire](#sommaire)

[172]

[173]

**La doctrine de l’évolution.  
Tome II. Un point de vue philosophique et théologique.**

**DEUXIÈME partie**

Chapitre I

Saint-Augustin  
et l’évolution

[Retour au sommaire](#sommaire)

Pour mieux saisir les idées de saint Thomas sur l'origine des premières espèces vitales, il faut examiner de plus près ce qu'il entendait par « création simultanée », « création potentielle » et « raisons séminales ».

Parce que, parmi les Pères de l'Eglise, c'est surtout à l'évêque d'Hippone que le docteur Angélique emprunte ses considérations sur les origines, il convient de s'en rapporter d'abord aux propres positions d'Augustin et de les préciser afin de mieux saisir celles de saint Thomas sur le même sujet.

Plusieurs Pères de l'Eglise ont parlé des origines, mais saint Augustin (354-430) est, sans contredit, celui qui en a parlé le *plus ex professo ;* c'est encore lui qui a été le plus souvent cité pour appuyer la théorie évolutionniste. Comme les autres Pères, c'est en exégète [[265]](#footnote-265) plutôt qu'en naturaliste qu'il traite du début et du développement du monde, s'en tenant, pour ce qui est de l'aspect scientifique, à ce qu'avaient enseigné les anciens et l'expérience rudimentaire du temps. Mais les réflexions de ce saint Docteur sur la *Genèse* ne sont certainement pas négligeables. C'est pendant presque toute sa vie – (à partir de 393, tout au moins, et jusqu'à sa mort en 430) – qu'Augustin s'est préoccupé de l'interprétation des premiers [174] chapitres de la *Genèse* et qu'il s'est efforcé d'en trouver un sens « aussi littéral que possible ». [[266]](#footnote-266)

Personne n'ignore que la seule recherche de la pensée d'Augustin en cette matière délicate a fourni l'occasion de nombreux travaux et discussions qui se poursuivent encore de nos jours. Messenger nous avertit [[267]](#footnote-267) que pour connaître exactement la pensée d'Augustin concernant les « six jours » de l'*Hexameron* et les « raisons séminales », il est plus sage de s'en tenir aux écrits augustiniens eux-mêmes, ou, si l'on veut les interpréter à l'aide de commentateurs, de les mettre en rapport avec les écrits des contemporains d'Augustin plutôt qu'avec ceux du Docteur angélique, qui a vécu plusieurs siècles après eux. Or, on ne voit pas très bien l'opportunité de ce conseil lorsqu'on sait que c'est justement ce qu'a fait saint Thomas quand il a rappelé les idées d'Augustin à propos des origines. Autant vaudrait dire que saint Thomas n'a pas compris saint Augustin sous ce rapport... Si donc Messenger nous avertit ainsi, c'est probablement parce que saint Thomas, s'inspirant des écrits d'Aristote plutôt que de ceux de Platon, aurait pu être tenté de rejeter totalement ce qui est d'inspiration néo-platonicienne dans les œuvres d'Augustin pour rester fidèle à Aristote, ou encore parce qu'il aurait pu être porté à altérer certaines idées d'Augustin en vue de confirmer les siennes et pour ne pas contredire ouvertement une si grande autorité.

Sans doute que l'Aquinate s'est inspiré des œuvres du Stagirite et qu'il a été profondément influencé par celles-ci dans ses jugements d'ordre scientifique et philosophique ; mais cela ne lui a pas enlevé son jugement personnel. On n'a qu'à se rappeler les passages où il ne peut suivre le Philosophe ; d'autres passages où il montre Augustin hésitant quand lui [175] même affirme catégoriquement ; d'autres enfin où il accepte l'opinion de saint Augustin plutôt que celle de la majorité des Pères. Au sujet des astres en particulier, saint Thomas soutient une opinion tout à fait personnelle. En affirmant leur influence active sur les générations terrestres, il s'oppose nettement aux Pères qui la nient. [[268]](#footnote-268)

Quiconque veut connaître la doctrine de saint Augustin sur l'origine des choses doit connaitre ce qu'il entendait par « création simultanée de toutes choses » et par « raisons séminales ». Pour cela, il faut s'en tenir surtout, comme l'enseigne Augustin lui-même, à son traité *De Genesi ad litteram*. [[269]](#footnote-269) Il sera plus facile ensuite de reconnaître si saint Thomas a bien ou mal interprété saint Augustin et dans quelle mesure il s'est rallié à ses idées sur ces sujets.

§ 1. La création simultanée de toutes choses

[Retour au sommaire](#sommaire)

Nous verrons d'abord que saint Augustin a enseigné la « création simultanée de toutes choses », c'est-à-dire que, par *un seul acte créateur et en un seul instant*, Dieu a produit tout ce qui existe. Et cet enseignement, Augustin l'a appuyé sur des textes scripturaires, particulièrement sur celui de *l'Ecclésiastique*: « Qui vivit in æternum creavit omnia simul. » [[270]](#footnote-270) Celui qui vit éternellement a tout créé en une seule fois, ou [176] plutôt, en un seul instant, en un coup instantané : « in ictu condendi ».

Les êtres ne furent donc point créés avec cette lenteur qui caractérise aujourd'hui leur existence ; les générations, au début, ne mirent point à se former tout le temps qu'elles mettent à présent. En effet, le temps accomplit aujourd'hui des révolutions qui, à l'origine, ne pouvaient être la conséquence de sa nature. Autrement, si nous voulions voir dans les mouvements naturels des êtres et dans les jours actuels la même durée que dans la création primitive, ce ne serait plus un jour, mais une foule de jours qu'aurait exigés pour se développer, dans l'intérieur de la terre, la végétation aux racines sans nombre qui tapisse le sol ; il aurait encore fallu plusieurs jours pour lui permettre de se développer en plein air, selon la variété des espèces, et d'acquérir la perfection qu'elle atteignit en un jour, c'est-à-dire le troisième, d'après le récit de l'Ecriture sainte... Par conséquent, Dieu, ayant tout fait ensemble, a créé à la fois la période des six ou des sept jours, disons mieux, a créé un jour qui s'est renouvelé six ou sept fois. Pourquoi donc distinguer avec tant de rigueur et de précision six jours dans le récit sacré ? La raison en est claire : les esprits qui ne sauraient comprendre « que Dieu ait tout créé ensemble », ne peuvent atteindre le but où l'Ecriture les mène, qu'au moyen d'un récit aussi lent que leur intelligence. – ...Ce qui était antériorité et postériorité dans la série logique des créations, était simultanéité dans la puissance créatrice. Car si Dieu a fait des ouvrages qui devaient durer, il n'a point créé dans le temps, mais il crée aussi le temps destiné à s'écouler. [[271]](#footnote-271)

Par conséquent, quand nous remontons par la pensée à la condition première des ouvrages dont Dieu s'est reposé le septième jour, il ne faut songer ni à la durée que mesure le mouvement diurne du soleil, ni même à la manière dont Dieu produit aujourd'hui les êtres ; il faut voir comment Dieu a fait les créatures qui ont déterminé la marche du temps, comment il a tout produit à la fois et établi du même coup l'ordre universel, non d'après certaines périodes de temps, mais par la subordination des effets à leurs causes, de telle sorte que la création a été simultanée et tout ensemble conduite à sa perfection, selon le type du nombre six qui sert à caractériser ce jour. [[272]](#footnote-272) – Alors, [177] en effet, il créa tout à la fois sans le moindre intervalle de temps. [[273]](#footnote-273) – ...Du même coup dont il créa l'univers. [[274]](#footnote-274)

Ces textes suffisent pour prouver qu'Augustin n'a admis dans l'action créatrice aucune durée de temps et que Dieu a tout produit par un acte créateur unique.

Sur ce point, écrit H. de Dorlodot, saint Augustin est d'accord avec les Pères de l'École d'Alexandrie, et il est aussi toujours demeuré d'accord avec eux pour admettre que les six jours de la Genèse ne représentent rien autre chose que l'origine même du temps, c'est-à-dire l'instant mathématique où Dieu a tiré la matière du néant. [[275]](#footnote-275)

L'exposé de la création suivant l'ordre de six jours, distingués par l'auteur de la *Genèse,* doit s'entendre, d'après saint Augustin, d'un ordre idéal, figuratif et qui n'a que l'apparence de l'histoire. C'est pourquoi ces six jours ne signifient qu'un seul jour, ou mieux, qu'un seul instant.

Ce n'est donc point dans une série d'époques, mais dans un ordre logique que fut créée d'abord la matière informe, mais susceptible de se former, la substance des corps et celle des esprits, destinée à servir comme de fond à toutes les œuvres divines. [[276]](#footnote-276) – Comme le fond précède la forme, non en date, mais en principe, l'Écriture a légitimement établi, dans son récit, des époques que Dieu n'a point mises dans l'acte créateur. [[277]](#footnote-277) – Cette exposition, suivant l'ordre des six jours, retrace de telle sorte l'histoire des choses accomplies, qu'elle présente surtout le tableau des événements futurs. [[278]](#footnote-278)

C'est bien en ce sens que saint Thomas a interprété saint Augustin, et c'est à l'explication augustinienne de la création qu'il accorda sa préférence : « Cette opinion d'Augustin, écrit-il, [178] est plus raisonnable... et elle me plait davantage. » [[279]](#footnote-279) On remarquera qu'il ne s'agit nullement, dans ces divers textes, de jours « époques » ou « périodes » comme certains exégètes catholiques l'on soutenu, pensant ainsi mieux faire concorder [[280]](#footnote-280) la Bible et la géologie moderne. Malheureusement pour eux, le mot « yom », employé dans la *Genèse,* ne saurait signifier, selon une exégèse sérieuse, autre chose que notre jour civil, [[281]](#footnote-281) bien qu'il puisse figurer aussi une autre réalité que la durée de vingt-quatre heures : soit, par exemple, l'apparition successive des divers degrés d'êtres créés, soit la connaissance angélique de ces mêmes degrés des êtres, comme l'a enseigné saint Augustin. [[282]](#footnote-282)

Par le mot « tout » (*omnia*), Augustin entend le ciel et la terre, c'est-à-dire les substances spirituelles et les substances [179] corporelles, même le temps et la matière « informe », signifiée par la *terre*. [[283]](#footnote-283) Saint Thomas ne l'interprète pas autrement lorsqu'il écrit « Saint Augustin entend par le ciel la créature spirituelle informe, et par la terre, la matière informe de tous les corps. Il s'ensuit que toutes les créatures s'y trouvent comprises. » [[284]](#footnote-284) Il ne faut pas croire cependant que, selon l'idée d'Augustin, Dieu a créé une matière absolument sans forme .d'abord, pour la revêtir de formes ensuite par des interventions spéciales. Cette matière, en effet, ne précède pas temporellement, dans sa création, la production des autres choses, puisque, d'après Augustin, tout fut « créé simultanément » ; elle les précède seulement selon l'ordre de nature ou de principe.

On ne peut pas dire que la matière sans aucune forme existe antérieurement aux êtres formés, puisque celle-là comme ceux-ci ont été créés simultanément : et ce dont les êtres sont faits et ce qui est fait. Par exemple, les sons constituent le fond des mots, les mots représentent les sons tout formés ; or celui qui parle ne fait pas d'abord entendre des sons confus, quitte à les rassembler pour en composer ensuite des mots. De même le Créateur n'a pas fait d'abord la matière sans forme, pour en tirer plus tard les différentes espèces d'êtres, comme par une seconde intervention ; par un seul acte il a créé la matière avec la forme. Cependant, parce que ce dont une chose est faite précède la chose elle-même, non en date mais en principe, l'Ecriture a légitimement établi dans son récit des périodes de temps que Dieu n'a point utilisées dans son acte créateur. [[285]](#footnote-285)

[180]

C'est donc à un acte créateur unique que saint Augustin attribue l'effet de la « création » de la matière et celui de son « information » (*concreasse*)*.* C'est en ce sens encore que saint Thomas lui-même comprend saint Augustin à ce sujet. [[286]](#footnote-286) Il n'est donc pas conforme aux écrits de l'auteur de la *Genèse* de dire, comme le P. Gardeil, qu'il faille distinguer, dans les écrits du saint Docteur, l'acte divin de « création » de la matière et celui de son « information ». [[287]](#footnote-287) Car cette matière « informe », ce *prope nihil* dont parle Augustin, ne désigne, en fait, rien autre chose que la matière première qui, ne pouvant exister seule, ne peut être créée seule. Quand donc la matière est réellement créée, la forme l'est à fortiori.

N'est-ce pas vous [Seigneur] qui m'avez appris qu'avant que vous eussiez formé cette matière sans forme et que vous en eussiez distingué toutes les parties, elle n'était rien de particulier, ni couleur, ni figure, ni corps, ni esprit ? Ce n'était pas toutefois un pur néant, mais c'était je ne sais quoi d'informe qui n'avait aucune beauté. [[288]](#footnote-288)

De tous ces textes, il ressort clairement que l'*omnia simul,* d'après saint Augustin, comprend la création simultanée par un seul acte divin et de la matière « informe » et de tout ce qui devait éclore du chaos primitif.

[181]

Car ils ont tous [les ouvrages de Dieu] été faits de rien par vous [Seigneur] mais non pas de vous, ni d'aucune autre substance qui vous fût contraire ou qui eût été auparavant ; mais d'une matière que vous aviez créée en même temps, puisque d'informe qu'elle était, vous lui avez donné une forme sans qu'il y ait eu le moindre intervalle de temps entre la création de l'une et la formation de l'autre. Ainsi, encore qu'il y ait de la différence entre la matière du ciel et de la terre, et la beauté de ce même ciel et de cette même terre, vous avez néanmoins fait l'un et l'autre en même temps en tirant cette matière d'un pur néant, et en tirant la beauté de cet Univers de cette matière qui était informe ; et vous l'avez fait en telle sorte que, sans qu'il y ait eu un seul moment de retardement, la forme a suivi la matière... *simul tamen utrumque fecisti*.[[289]](#footnote-289)

Certes, nous connaissons l'objection suivante de certains modernes : si saint Augustin a enseigné la théorie de la création simultanée, cela est dû à la mauvaise traduction du mot grec *xoivñ* par *omnia simul*. Voilà qui rend sa démonstration sans valeur ! Mais à cette objection, nous pouvons répondre d'abord que, même si la traduction latine dont se servait Augustin était fautive, eu égard au texte grec, comme on le croit assez généralement aujourd'hui, cela n'infirme en rien le fait historique de son enseignement sur les origines. Autre chose, en effet, est de démontrer que saint Augustin s'est servi d'une traduction fautive, et autre chose est de dire qu'il n'a pas soutenu la création simultanée de toutes choses. Et si, de fait, on peut établir qu'il a soutenu la création simultanée, il s'ensuit que cette conception des origines ne répugnait ni à l'esprit très profond et certainement très chrétien d'Augustin, ni à sa vaste science scripturaire, ni à son orthodoxie reconnue par l'Eglise – ce qui n'est pas sans importance pour le sujet que nous traitons. D'ailleurs, il n'est pas tellement facile, même pour des exégètes modernes, de prouver que les traductions scripturaires utilisées par Augustin étaient certainement fautives, Augustin n'est pas le seul à avoir traduit [182] certains textes des LXX comme il l'a fait ; il continuait en cela une tradition déjà plusieurs fois Séculaire. Voilà pourquoi on a pu rappeler à certains exégètes modernes « que Philon et les Pères grecs devaient entendre aussi bien que les modernes les textes grecs des LXX, et que saint Jérôme, qui n'y était certainement pas poussé par un esprit systématique, a traduit lui-même le texte par : *Qui vivit in æternum creavit omnia simul*; ce qui, quoi qu'on ait voulu prétendre, ne peut s'entendre que d'une création *simultanée*». [[290]](#footnote-290)

Par ailleurs, Augustin n'a pas étayé son argumentation seulement de l'*omnia simul*, mais de tout le récit de la *Genèse*, qui fit l'objet de ses méditations pendant quarante ans.

Ainsi donc la simultanéité de la création, écrit Augustin, n'est plus une vérité empruntée à un autre livre de l'Ecriture [l'Ecclésiastique] : à la seconde page de la Genèse, nous trouvons un témoignage qui nous invite à remonter jusqu'à ce principe. [[291]](#footnote-291)

§2. Les raisons séminales

[Retour au sommaire](#sommaire)

Comment saint Augustin pouvait-il enseigner l'origine simultanée de toutes choses, alors que certains êtres ne sont pas apparus en même temps, mais successivement au cours des âges ? Il répond à cette question par sa théorie des « raisons séminales », ou « causales ». Grâce à cette théorie, Augustin distingua deux sortes de créatures : celles qui furent créées, au premier instant, substantiellement ou actuellement : tels les anges, le temps, le jour, le firmament, la terre, la mer, l'air et le feu – qui sont les quatre éléments – les astres, enfin l'âme du premier homme ; celles qui ne furent que « préformées » : créées en puissance seulement ou dans leurs causes, de telle sorte qu'il leur restait encore à apparaître dans le temps. Ainsi [183] furent créés tous les organismes vivants dans l'œuvre des six jours. [[292]](#footnote-292)

On se demandera sans doute, écrit Augustin, comment Dieu a fait des œuvres à la fois complètes et inachevées : car il est impossible d'admettre qu'il ait achevé les unes, ébauché les autres ; ce sont bien les mêmes œuvres dont il se reposa le septième jour... Selon nous, Dieu les acheva lorsqu'il créa tout à la fois, avec une telle perfection qu'il ne lui resta plus rien à créer dans l'ordre des temps qu'il ne l'eût déjà créé dans l'ordre des causes et des effets : il les laissa inachevées, en tant qu'il devait faire sortir plus tard tous les effets renfermés en *puissance dans leur cause*. [[293]](#footnote-293) – Il ne faut donc pas s'imaginer que Dieu, aujourd'hui, crée dans les êtres des espèces dont il n'aurait pas déposé les principes dans la création première ce serait évidemment contredire l'Écriture qui affirme qu'au sixième jour Dieu acheva tous ses ouvrages... ce serait une erreur de croire qu'il crée des espèces nouvelles, puisqu'il a tout achevé au sixième jour. [[294]](#footnote-294) – Si les œuvres primitives de Dieu, lorsqu'il créa tout ensemble, n'avaient pas été achevées, elles auraient postérieurement reçu le développement nécessaire pour les rendre complètes ; la création universelle se décomposerait en deux moitiés, pour ainsi dire, et sa perfection serait celle qui résulte dans un tout de la réunion de ces deux moitiés. [[295]](#footnote-295) – Cette création contint (donc) virtuellement tous les êtres qui devaient régulièrement se succéder avec le temps. [[296]](#footnote-296)

D'après saint Augustin, il faut donc aller jusqu'à dire que dans l'œuvre des six jours, c'est-à-dire dans la création simultanée, était comprise aussi la création de l'homme, mâle et femelle, non pas dans leur réalité visible actuelle – ce qui ne devait arriver qu'après le sixième jour : au cours du temps, – mais dans leurs causes cachées, c'est-à-dire virtuellement. [[297]](#footnote-297)

[184]

Enfin, parmi les œuvres qu'il fit simultanément, Dieu créa même l'âme humaine qui est restée cachée dans les œuvres divines, jusqu'à ce que vint le moment où « le souffle divin l'associa au corps formé du limon de la terre ». [[298]](#footnote-298) Autrement, il n'aurait pas été vrai de dire que tout fut créé en même temps. [[299]](#footnote-299)

De même que la graine contient invisiblement toutes les parties qui avec le temps doivent former un arbre, ainsi il faut concevoir le monde, à l'instant où Dieu créa tout à la fois, comme renfermant l'ensemble des êtres qui furent faits en lui et avec lui. [[300]](#footnote-300) – Si je prétends que, dans la création primitive et simultanée, l'homme, loin d'avoir atteint le développement de l'âge mûr, était moins qu'un enfant qui vient de naître, moins qu'un embryon dans le sein maternel, moins que le germe visible dont il naît, on pensera peut-être que c'est un rêve de métaphysicien. Qu'on revienne alors à l'Ecriture ; on y verra que le sixième jour, l'homme fut créé à l'image de Dieu, et créé mâle et femelle... Par quel secret, me demandera-t-on ? je répondrai que l'homme ne reçut qu'après le sixième jour cette forme visible et cette organisation particulière à l'espèce humaine et que le premier couple naquit sans parents, l'homme du limon de la terre, la femme de ses côtes. Et comment y étaient-ils contenus dira-t-on ? Virtuellement, répondrai-je, en puissance ; bref, ils naquirent selon la loi qui d'un être possible fait un être réel... Ensuite, à l'époque où Dieu après avoir créé tous les êtres à la fois les produisit régulièrement dans la suite des temps, il forme l'homme du limon de la terre, et la femme d'une de ses côtes ; car, on ne saurait dire ni qu'ils ont été formés ainsi le sixième jour, ni qu'ils n'aient pas été formés du tout le sixième jour, l'Ecriture ne le permet pas. [[301]](#footnote-301) – Il y eut donc une double création, l'une en principe et en puissance, comme il convient à l'œuvre où Dieu créait tout à la fois et dont il se reposa le septième jour, l'autre effective et successive qu'il continue encore aujourd'hui... Qu'on ne dise pas que l'homme fut créé mâle le sixième jour, et femelle les jours suivants : l'Ecriture déclare expressèment [185] que le « sixième jour, Dieu créa l'homme mâle et femelle et les bénit. » Ce fut donc encore une double création : l'une virtuelle et comme un germe déposé dans le monde par la parole de Dieu, lorsqu'il fit, à la fois, les œuvres... qui devaient être le principe de toutes les créatures appelées à naître, chacune en son temps, dans la suite des siècles ; l'autre, analogue à celle d'aujourd'hui par laquelle Dieu opère dans le temps, le moment étant venu où Adam devait se former du limon de la terre, et la femme d'une de ses côtes. [[302]](#footnote-302) – ... Par conséquent, les mouvements que les créatures accomplissent aujourd'hui, pour remplir les fonctions qui leur sont assignées, sont la conséquence de principes et comme le développement de germes que Dieu a répandus en elles du même coup dont il créa l'univers. [[303]](#footnote-303)

Grâce donc à ces principes latents, on peut dire que les premiers êtres créés contenaient virtuellement tous les êtres à venir. Car, lorsque le saint Docteur veut exprimer la manière d'être, au début, des choses qui ne furent que « préformées », il déclare qu'elles n'ont été faites que *invisibiliter, potentialiter, causaliter, quomodo fiunt futura non facta*. [[304]](#footnote-304) Et les expressions qu'il emploie le plus souvent pour désigner cette manière d'être sont celles de *rationes seminales* ou *causales* que l'on traduit généralement par « raisons séminales » *eorum quasi seminales rationes habent.*

Il faut ajouter que l'expression : « Dieu a tout créé en même temps », doit s'entendre au sens formel et non seulement en un sens métaphorique, même quand il s'agit de la création d'êtres purement potentiels. En effet,

La seule aptitude à être formé est déjà un commencement de bien, et l'Auteur de tout bien, qui a donné aux êtres leur forme, les a encore rendus capables de la recevoir. Ainsi tout ce qui est tient de Dieu tout ce qu'il est, et ce qui n'est pas encore, tient de Lui tout ce qu'il peut être... Tout vient e Dieu, et ce qui a reçu une forme, en tant qu'il l'a reçue, et ce qui ne l'a pas encore reçue, en tant qu'il peut la recevoir. [[305]](#footnote-305)

[186]

Donc, produire une chose, ne fût-ce que dans ses causes, c'est encore la produire réellement. Pour interpréter fidèlement les passages où saint Augustin parle de création potentielle, il faut se souvenir qu'il se sert souvent de comparaisons (*sicut, quasi, tanquam*) [[306]](#footnote-306) et que, par conséquent, il n'a nullement l'intention d'identifier les raisons causales ou séminales du début avec les « semences » qui n'existeront que plus tard. Il y a seulement cette ressemblance entre les deux : que les « raisons » causales, elles aussi, contiennent seulement en puissance et d'une façon invisible ce qui n'en sortira que plus tard.

Les choses ont une existence fort différente dans le Verbe de Dieu où elles n'ont point été créées et sont éternelles ; dans les éléments primordiaux de la création où tout ce qui devait exister a été créé simultanément en principe ; dans les êtres qui sortent de ces raisons primitives, au moment marqué, tels : Adam, lorsqu'il fut formé du limon de la terre et animé par le souffle divin, ou l'herbe, quand elle poussa sur la terre ; enfin dans les semences où semblent se renouveler les causes primordiales que reproduisent les êtres mêmes sortis de ces causes : c'est ainsi que l'herbe vient de la terre et la semence de l'herbe. De tous ces êtres, celui qui est arrivé à l'existence apparaît avec les modifications qui composent la vie, et qui sont le développement effectif dans une substance réelle des causes secrètes, virtuellement contenues dans toute créature : telle fut l'herbe, après avoir poussé sur la terre, tel fut l'homme formé en être vivant, et, en un mot, les animaux ou les plantes que Dieu produit en vertu de son activité continue. Du reste, tout être contient en soi un autre lui-même, grâce à cette propriété de se reproduire qu'il tient des causes primordiales où il fut enveloppé, avant de naître sous les formes propres à son espèce, au moment où le monde fut créé avec le jour. [[307]](#footnote-307)

Voici maintenant un autre passage où le saint Docteur est encore plus explicite :

Si, dit-il, nous nous représentons que lorsque les choses furent faites (comme le raconte la Genèse) par la parole de Dieu, les trans

formations [187] des choses et des jours se poursuivaient selon les espaces de temps tels que nous les connaissons, ce n'est pas en un jour que les plantes auraient pu germer et s'accroître, comme la Sainte Ecriture le raconte. De même pour l'accroissement des oiseaux, jusqu'au moment où ils furent capables de voler. Peut-être dira-t-on que les œufs seulement ont été créés au cinquième jour. Mais, si l'on admet que cela suffise pour qu'on puisse dire avec vérité que les oiseaux ont été créés, parce qu'il y a dans l'œuf tout ce qui est nécessaire pour que l'œuf puisse se développer en oiseau au bout d'un nombre normal de jours, – ce qui provient des nombreux principes incorporellement unis à la matière corporelle de l'œuf – [*quia inerant jam ipsæ numerosa rationes incorporaliter corporeis rebus intextæ*] – pourquoine pourrait-on pas dire la même chose avant même que n'existassent les œufs, si l'élément humide contenait déjà les mêmes principes [les mêmes *rationes*] capables de causer le développement des oiseaux, au cours du temps convenant à chaque espèce. [[308]](#footnote-308)

Saint Augustin écrit ailleurs :

Au reste, cette puissance de fécondité, qui fut alors communiquée à l'eau et à la terre, ne s'épuisa point en ces productions premières... En effet, sans cette fécondité inhérente et absolue, comment la terre produirait-elle mille plantes dont les graines n'ont point été semées ?  [[309]](#footnote-309) – ...L'Ecriture ne dit pas, en effet : que les semences produisent l'herbe et la végétation mais : que « la terre produise l'herbe portant semence » ; c'est exprimer bien clairement que la semence vient de l'herbe et non l'herbe de la semence. [[310]](#footnote-310)

Puis, lorsque Augustin parle de la création potentielle de l'homme, mâle et femelle, il dit expressément qu'il ne fut pas créé alors sous la forme d'un enfant, d'un embryon ou d'un sperme visible, mais : « aliter tunc aliter postea ».

On ne me comprendra peut-être pas, écrit-il, car je fais abstraction de toute idée physique [sensible] ; je dépouille les semences elles-mêmes [188] de toute étendue. L'homme n'était pas même un raccourci d'atome, lorsqu'il fut fait dans la création des six jours. La semence, cependant, fournit une métaphore assez heureuse pour faire comprendre cette idée, parce que les êtres qui doivent en sortir plus tard y sont virtuellement contenus ; mais avant les semences matérielles, il y a les causes, les principes invisibles : c'est le point délicat à saisir. [[311]](#footnote-311)

§3. Les raisons séminales  
et les modes de production des corps  
d'Adam et d'Ève

[Retour au sommaire](#sommaire)

Nous pourrions pousser plus loin la recherche et nous demander si la *manière* dont les corps de nos premiers parents ont été produits était elle aussi contenue dans les raisons causales... A cette question, voici, en substance, la réponse de l'auteur de *La Genèse au sens littéral.* N'allons pas nous imaginer de prendre à la lettre la formation du corps du premier homme, rapportée dans la *Genèse,* comme si Dieu, de ses mains, avait formé lui-même l'argile. Il ne faut pas écouter davantage ceux qui prétendent trouver un privilège spécial pour l'homme en ceci : que le ciel, la terre et les continents ont été appelés à l'existence par la parole de Dieu, tandis que le Tout-puissant aurait « formé l'homme du limon de la terre en le pétrissant avec ses doigts... Ce n'est là qu'un symbole pour peindre la puissance et la grandeur de Dieu ; n'y aurait-il pas folie à ne point le comprendre ? » Ne lisons-nous pas dans les *Psaumes* (102, 26) que les cieux sont l'ouvrage de ses mains, et que ses mains ont façonné les mers et les continents (ps. 95, 4, 5) ? Ce qui distingue l'homme des animaux, c'est qu'il est l'image de Dieu, non par son corps, mais par son âme. L'Ecriture ne fait donc pas de distinction entre l'origine du corps de l'homme et celle des autres corps. Aussi l'Ecriture emploie-t-elle les mêmes expressions pour enseigner que c'est [189] Dieu qui a formé l'homme, la terre et les animaux. [[312]](#footnote-312) Et saint Augustin conclut :

Quant à l'homme, sa formation [actuelle] fut la conséquence des causes destinées à faire sortir le premier homme, non de parents antérieurs, mais du limon de la terre, en vertu du principe où il avait été virtuellement créé. En effet, s'il avait été formé autrement, il n'appartiendrait pas aux œuvres que fit Dieu dans la période des six jours ; or, quand on dit qu'il fut créé, on entend que Dieu créa la cause dont il devait sortir au temps marqué, et selon laquelle il avait dû être fait, par Celui qui avait achevé ses ouvrages seulement commencés, en créant les causes de leur perfection, et qui tout ensemble les avait commencés pour les achever dans l'ordre des temps. Si donc Dieu, en créant les causes qu'il déposa primitivement dans l'univers, a établi qu'il formerait l'homme du limon de la terre, et comment il le formerait : à l'état d'embryon ou dans la beauté de la jeunesse, il est hors de doute qu'il l'a formé selon les principes qu'il avait fixés d'avance... Mais, si Dieu, après avoir donné à la cause primitive assez de puissance pour produire l'homme suivant la double loi de développement successif ou de formation immédiate, et pour le contenir en puissance de ces deux manières, a gardé dans sa volonté un des deux modes de formation, au lieu d'en poser le principe dans le monde, il est évident que, même dans cette hypothèse, l'homme ne serait pas produit en dehors des lois assignées aux causes primordiales. [[313]](#footnote-313) – Il fut formé ainsi, à l'origine du monde, parmi les causes primitives, au moment où elles furent créées toutes ensemble ; il fut créé quand le temps marqué fut accompli, visiblement dans son corps, invisiblement dans son âme, ayant été composé d'une âme et d'un corps.[[314]](#footnote-314)

Quoi qu'il en soit :

[190]

Il serait par trop naïf de s'imaginer que Dieu forma l'homme du limon de la terre en le pétrissant avec des doigts : l'Ecriture eût-elle employé cette expression, nous devrions croire que l'écrivain sacré s'est servi d'une métaphore, plutôt que de nous figurer Dieu limité par des organes semblables aux nôtres... On ne doit pas non plus croire avec quelques personnes que l'homme est le principal ouvrage de Dieu parce qu'il commanda pour créer les autres êtres, tandis que lui-même fit l'homme : la véritable raison est qu'il le fit à son image... Qu'on ne croie donc pas que ce passage de l'Ecriture ait trait à la grandeur de l'homme, comme si Dieu eût fait l'homme [de ses mains], tandis qu'il commandait au reste de se former. [[315]](#footnote-315)

La surprise et l'embarras d'Augustin commencent seulement lorsque, après avoir accepté une interprétation *matériellement* littérale, [[316]](#footnote-316) il aborde le récit sacré de la formation du corps d'Eve.

Car, dit-il, nous savons par expérience (que les animaux peuvent naître de l'eau, ou de la terre, ou des rameaux, ou des fruits, ou aussi de la chair des animaux qui produit des germes innombrables de vers ou de reptiles, ou enfin par l'union des parents. [[317]](#footnote-317) – Mais nous ne connaissons aucun cas où un animal serait né des chairs d'un animal de même espèce et ne différant de lui que par le sexe. Si nous cherchons dans la nature un fait semblable à la production de la femme du flanc de l'homme, il nous est impossible de le trouver. [[318]](#footnote-318)

Ce passage, comme bien d'autres de ses écrits, nous apprend d'abord que le saint Docteur ne négligeait pas l'expérience pour faire de l'exégèse. Il nous fait voir aussi que la difficulté qu'il éprouve à expliquer la formation concrète du corps d'Eve – comme celle du corps d'Adam d'ailleurs : selon des phases embryologiques ou à l'âge adulte – ne vient pas du *fait* de sa création virtuelle comme les autres êtres, mais du *mode* de sa formation dans le temps. En [191] s'en tenant à l'interprétation matériellement littérale du texte génésiaque, la *manière* dont le corps d'Eve fut fait est pour lui pleine de mystère.

Après s'être demandé s'il ne pourrait pas l'attribuer aux anges – car il a un grand souci d'éloigner les interventions divines spéciales et les miracles dans la première institution des choses, – il répond en délimitant leur sphère d'activité possible dans les phénomènes naturels. Comme le laboureur et le médecin, les anges, « ces laboureurs de la nature universelle », peuvent bien concourir avec les forces naturelles, mais ils ne les créent, ni ne les remplacent. Toutefois, ajoute-t-il, l'intervention des anges n'est peut-être pas étrangère à la production extraordinaire du corps d'Eve. Ce qui est extraordinaire pour nous peut être ordinaire et naturel pour eux, parce qu'ils connaissent mieux que nous la Nature et ses forces. Si nous ne connaissions que la Nature, tout en ignorant l'art du jardinier, nous saurions sans doute que les plantes naissent du sol ou de leurs semences, mais nous n'aurions pas l'idée de la greffe qui fait porter à un arbre des fruits d'une variété étrangère. « Sans vouloir rien trancher » concernant cette question, Augustin conclut néanmoins que l'opération des anges ne suffit pas : ils ne peuvent que préparer la matière sur laquelle s'exerce la puissance divine, soit par l'activité qu'elle se réserve, soit par celle qu'elle communique à la Nature. [[319]](#footnote-319) Dans l'origine temporelle de la première femme, tout, selon Augustin, est donc manifestement en dehors de l'ordre naturel. Voilà pourquoi il soutient que la création simultanée – malgré la parole de l'Ecriture : « Il les créa mâle et femelle » – ne contenait pas en puissance, dans les raisons séminales, la manière merveilleuse dont Eve fut tirée d'une côte d'Adam. Cela nous porte à croire que la *manière* dont le corps d'Eve fut formé ne se rattache pas *activement* aux [192] raisons, séminales, mais seulement d'une façon *passive* : suivant la passivité propre à la puissance obédientielle ; en sorte que le mode spécial de formation de la première femme se rattache à une action *miraculeuse*. [[320]](#footnote-320)

Toutefois, il ne faut pas oublier, pour compléter la pensée d'Augustin sur ce sujet, qu'il s'étonne de ce mode extraordinaire de production et qu'il l'attribue à ce que le P. de Sinety appelle une « action spéciale et directe de Dieu, remplaçant ou complétant le jeu des raisons séminales naturelles », [[321]](#footnote-321) parce qu'il a pris à la lettre et matériellement le récit génésiaque du mode de production du corps d'Eve, et parce que, de son temps, l'expérience n'avait pas encore soupçonné un pareil mode d'origine vitale. Sans doute, eût-il été moins surpris s'il avait continué l'interprétation, en partie figurée, de la *Genèse* (comme Cajétan le fit plus tard) et, surtout, s'il avait connu les développements actuels de la science.

Les textes précités nous autorisent à conclure, semble-t-il, que, si Augustin identifie l'acte divin de création et celui d'« information » de la matière, il distingue fort bien, cependant, l'ordre ou le moment de la *création simultanée* de toutes choses et celui de leur *apparition ou de leur déploiement chronologique*, autrement dit : l'œuvre de la création actuelle et virtuelle qui s'accomplit instantanément par un acte unique de Dieu, et la succession de manifestation ou d'ornementation qui s'accomplit au cours du temps par l'activité des créatures elles-mêmes, assistées du concours divin ordinaire.

Il y eut donc une double création, l'une en principe et en puissance, comme il convenait à l'œuvre où Dieu créait tout à la fois, et dont il se reposa le septième jour, l'autre effective et successive qu'il continue encore aujourd'hui. Par conséquent, ce fut durant un de ces [193] jours produits par la révolution du soleil et semblables aux nôtres qu'Eve fut tirée de la côte de l'homme. [[322]](#footnote-322)

Ces deux façons de considérer le problème des origines dans les écrits d'Augustin semblent d'autant plus justes qu'elles correspondent, d'une certaine manière, comme nous le verrons, à sa façon d'envisager le premier et le second chapitre de la *Genèse*. Du reste, c'est pour avoir conçu les choses ainsi qu'il a pu dire de l'œuvre de Dieu qu'elle fut, dès le principe, à la fois parfaite et imparfaite, achevée et inachevée : parfaite et achevée, puisque toutes les causes qui devaient par la suite déployer leurs effets n'échappèrent pas à l'acte créateur ; imparfaite aussi et inachevée, puisque tout ce qui devait apparaître plus tard ne fut que préformé, créé à l'état de raison séminale : « Nam sicut matres gravidæ sunt fœtibus sic ipse mundus gravidus est causis nascentium... » [[323]](#footnote-323)

§ 4. L'enseignement de Saint Augustin comparé  
à celui des autres pères de l'Église

[Retour au sommaire](#sommaire)

L'hypothèse de l'acte créateur unique était loin d'être originale, car elle avait été enseignée par les Pères Alexandrins. [[324]](#footnote-324) Mais, à l'encontre de ceux-ci, saint Augustin soutenait que toutes les choses ne sont pas apparues en même temps sous leur forme actuelle, dès le début.

Tandis que les Pères Alexandrins, écrit Dorlodot, croyaient que, dès ce moment, le monde organique aussi bien que le monde inorganique étaient essentiellement ce qu'ils sont aujourd'hui, saint Augustin abandonne ce sentiment pour le monde organique, admettant qu'à [194] l'origine Dieu n'avait créé les êtres vivants que *dans leurs causes*,en ce sens que la matière terrestre ou aquatique, qu'il créa à l'origine, contenait *virtuellement* tous les êtres vivants, comme la graine contient virtuellement la plante dont elle est la semence, et que, plus tard seulement, *au cours du temps,* les différents êtres organisés, y compris le corps de l'homme, ont apparu, ou suivant son expression *sont sortis de leurs causes,* par évolution naturelle, à partir de la nature inorganique. [[325]](#footnote-325)

La création, à l'origine, des vivants naturels dans leurs causes seulement (*Potentialiter, invisibiliter*), puis leur apparition successive au cours des âges, voilà l'originalité d'Augustin. Il est opportun, toutefois, de rappeler ici que l'évêque d'Hippone avait d'abord accepté intégralement la théorie des Alexandrins. Ce n'est que par la suite qu'il se sépara d'eux, après une étude plus approfondie des Ecritures et aussi une observation plus attentive des faits plus à portée de l'expérience.[[326]](#footnote-326) Ce double aspect de l'œuvre de la création rend plus facile l'interprétation du deuxième chapitre de la *Genèse,* qui décrit surtout l'ordre d'apparition successive dans le temps. Car si l'on n'admet pas le caractère allégorique des six jours de *Hexaméron,* on est amené, d'après Augustin, à constater une contradiction flagrante entre le premier et le second chapitre de la *Genèse*. [[327]](#footnote-327)

[195

On doit conclure de là, dit Dorlodot, que, tandis que le premier chapitre [de la *Genèse*] traite de la formation du monde *dans ses causes*, au moment même de la création, le second décrit au contraire comment le monde, tel que nous le connaissons, est *sorti de ses causes,* en s'épanouissant dans le temps. Or le second chapitre nous décrit d'abord l'état de la terre, au jour, c'est-à-dire à l'instant, où Dieu créa le ciel et la terre : la terre ferme existait, mais elle ne portait aucun végétal, et les animaux y faisaient également défaut, puisque ce n'est que plus tard que Dieu fit sortir de la terre tous les animaux de la terre et tous les volatiles du ciel. [[328]](#footnote-328)

Voilà comment saint Augustin fut conduit à délaisser l'interprétation, entièrement fixiste, de l'*omnia simul* des Alexandrins. Mais, en s'éloignant de ceux-ci, il se rapprochait des Pères grecs, sans toutefois embrasser intégralement leur doctrine des origines. L'Ecole d'Alexandrie avait professé la production simultanée *en acte* de l'inorganique et de l'organique. De cette façon, elle écartait toute possibilité d'une interprétation favorable à une formation progressive et naturelle du monde. Là, en effet, où tout est fait en une seule fois et dans sa dernière perfection, il n'y a plus de place pour un développement ultérieur, pour une formation lente, successive, selon l'ordre du temps. Cette école avait établi sa théorie sur une interprétation purement allégorique d'une grande partie de l'Ecriture sainte. [[329]](#footnote-329)

Les Pères grecs, au contraire – en particulier saint Ephrem et saint Basile – interprétèrent, par réaction contre les Alexandrins, le texte de l'*Hexaméron* dans un sens littéral, mais matériel. Ce qui leur fit enseigner l'apparition successive [196] réelle de tous les êtres créés suivant l'ordre de « six jours ordinaires ». Car le concordisme, n'étant pas encore né, n'avait pu leur suggérer les « jours-périodes » ou « époques » que certains exégètes modernes imaginèrent pour faire accorder les enseignements de la Bible avec ceux de la géologie. Or la théorie nouvelle de saint Basile, ayant soulevé un « tollé général dans le monde très cultivé de l'Asie mineure », [[330]](#footnote-330) saint Grégoire de Nysse, appelé à prendre la défense de la thèse des six jours, jugea à propos d'abandonner l'explication, par trop anti-scientifique, de son frère. Il enseigna d'abord l'unique création du début par laquelle Dieu ne produisit que *potentiellement* (ςυνάμει τὰ πάντα ἤν...) à la fois le monde inorganique et le monde organique, mais avec une activité suffisante pour se développer par eux-mêmes dans l'espace des six jours de saint Basile. Après cet acte créateur unique, la « nature artisane » exécute le plan divin, grâce à cette puissance active, insérée en elle « dès la première impulsion créatrice... pour la naissance de toute chose ».

Dorlodot en conclut que « la théorie de saint Grégoire est bien une théorie d'évolutionnisme absolu, pour les êtres vivants aussi bien que pour la nature inorganique » ; les moments différents où la terre et l'eau ont reçu cette puissance seraient la seule divergence apparente entre saint Basile et son frère. Car, lorsque saint Grégoire affirme que l'eau et la terre tiennent ce pouvoir générateur d'un acte créateur unique, saint Basile semble dire aussi qu'elles l'ont acquis, mais seulement d'une manière successive, pour la production des plantes, des animaux aquatiques et aériens et des animaux terrestres, en vertu des paroles que Dieu prononça le troisième, le cinquième et le sixième jour : ce qui paraîtrait insinuer que, pour saint Basile, il y eut plusieurs interventions divines spéciales, non [197] pas sans doute pour produire directement les organismes vivants – car il admet lui aussi l'influence des causes secondes, – mais pour donner à la Nature de nouvelles puissances actives qui lui permissent d'engendrer de nouveaux êtres vivants. Cependant, certaines assertions de Grégoire de Nysse portent à croire que si saint Basile s'est exprimé autrement que lui en parlant des origines, il faut l'attribuer à la forme oratoire de ses homélies plutôt qu'à l'intention de dire ce qui s'est passé réellement. De sorte que, en soutenant la théorie de « l'unique impulsion », saint Grégoire ne se met pas tellement en opposition avec la pensée de son illustre frère Basile. [[331]](#footnote-331)

Quant à saint Augustin, il semble avoir gardé une position moyenne. Il affirme, en effet, que par l'unique acte créateur initial Dieu a tout produit en même temps : mais non pas tous les êtres en *acte*,comme l'avaient enseigné les Pères Alexandrins, ni en *puissance* seulement, comme avait pensé saint Grégoire. Pour Augustin, dès lors qu'il s'agit du monde corporel, seul l'inorganique fut créé en acte, substantiellement du moins, tel qu'il est aujourd'hui ; l'organique ne le fut que virtuellement, c'est-à-dire en des principes ou raisons séminales qui lui permettraient de se manifester suivant les circonstances et l'opportunité. Toutefois, ce développement ne devait pas se faire seulement dans l'espace de six jours de vingt-quatre heures, comme l'avaient soutenu Basile et Grégoire, mais dans un temps indéterminé. Et on sait déjà pourquoi saint Augustin avait délaissé cette interprétation matérielle de l'*Hexaméron :* six jours naturels exigeaient un développement trop rapide du monde. De plus, il trouvait qu'une telle interprétation était impuissante à expliquer l'apparition de la lumière au premier jour, alors que le soleil n'aurait été produit que le quatrième [198] jour. [[332]](#footnote-332) Voilà qui semblait prouver que cette interprétation, apparemment très littérale, ne l'était pas vraiment.

Ce qui étonne dans la théorie d'Augustin, c'est qu'il limite la création potentielle aux seuls êtres vivants. Car, si le premier chapitre de la *Genèse,* sur lequel Augustin appuie sa doctrine, se rapporte réellement au premier moment de la création, il faut admettre, logiquement, que la Nature primitive contenait virtuellement, et non pas en acte, le monde inorganique aussi bien que le monde vivant, comme l'avait soutenu saint Grégoire. Mais nous croyons, avec quelques auteurs [[333]](#footnote-333) que c'est le défaut d'expérience qui a empêché Augustin d'inclure le développement du monde inorganique dans la création potentielle et qu'il n'y aurait trouvé aucun inconvénient de la part de l'Ecriture, s'il avait connu les raisons scientifiques qui nous engagent à le faire aujourd'hui. C'est pourquoi, pour les anciens aussi bien que pour Augustin, le firmament, la terre, les étoiles ont été produits tels que nous les voyons actuellement.

§ 5. Le rôle des causes secondes  
d'après Saint Augustin

[Retour au sommaire](#sommaire)

L'Ecriture affirme que le sixième jour Dieu acheva son œuvre et que le septième Il se reposa. [[334]](#footnote-334) Pourtant, l'Ecriture dit ailleurs qu'Il continue de travailler : « Mon Père ne cesse point d'agir et moi aussi j'agis. » [[335]](#footnote-335) N'y a-t-il pas là une contradiction ? Voici la réponse de saint Augustin :

On peut encore s'expliquer que Dieu se reposa d'avoir créé les espèces d'êtres qui remplissent l'univers, en ce sens qu'il ne créa [199] désormais aucune espèce nouvelle, tout en continuant de gouverner celles qu'il avait alors établies. Il ne faut pas croire, en effet, que, même le septième jour, sa puissance abandonna le gouvernement du monde et des êtres qu'il y avait créés... Cette activité [de Dieu] consiste à tout gouverner, à étendre sa puissance d'un bout à l'autre du monde, à tout disposer avec harmonie, et c'est grâce à cet ordre sans cesse maintenu que nous avons en lui l'être, le mouvement et la vie. Par conséquent, si Dieu cessait d'animer la créature, nous n'aurions plus l'être, le mouvement et la vie. Il est donc évident que Dieu n'a jamais cessé, même un jour, de gouverner les êtres créés... Convenons donc que Dieu s'est reposé de ses œuvres, en tant qu'il n'a créé aucun être d'une espèce nouvelle et non en vue d'abandonner le gouvernement et le maintien de la création. Ainsi se concilie cette double vérité, que Dieu s'est reposé le septième jour, sans pour cela cesser d'agir. [[336]](#footnote-336)

Dieu continue donc d'agir encore aujourd'hui en soutenant et en assistant les créatures (causes secondes) par ce qu'on appelle son *concours ordinaire.* Tout ce que nous voyons s'accomplir dans la suite des temps par les êtres, suivant leur propre nature, n'est que l'effet de ces causes intimes qui sont comprises dans l'expression de « raisons séminales ».

En effet, autre est le pouvoir de créer et de régir une créature quelconque, comme cause première et efficace de toute existence... et autre est la faculté d'agir au dehors dans la limite des forces et des moyens que [Dieu] nous donne, en sorte que nous fassions à notre gré paraître ou disparaître cet être que le Seigneur aura créé et que nous en changions la forme et les qualités. Cet être existe originairement et primitivement dans l'ensemble des éléments, et il lui suffit de rencontrer un milieu favorable pour qu'il se produise soudain... Mais il faut raisonner autrement de l'emploi extérieur des causes secondes. Quoique souvent miraculeuses, elles n'en suivent pas moins les lois de la nature, en ce sens qu'elles favorisent le développement rapide et soudain de certains êtres qui reposaient cachés et inconnus dans le sein de la nature. [[337]](#footnote-337) – Dieu n'a point fait alors les herbes [200] comme il les crée aujourd'hui, avec le concours de la pluie et du travail de l'homme. [[338]](#footnote-338) – Dans ce principe (cause cachée), toute la végétation à venir était déposée et livrée à l'action du temps. [[339]](#footnote-339)

Dans nombre de passages, [[340]](#footnote-340) Augustin ne fait pas autre chose que refléter la pensée des Pères de son temps qui attribuent aux causes secondes une activité dont le genre n'est pas inférieur à celui que leur attribue le thomisme le plus authentique. Dorlodot rappelle que saint Basile

...affirme, à plusieurs reprises et avec insistance, que c'est bien la terre et l'eau qui ont produit les premiers végétaux et les premiers animaux, y compris les âmes de ceux-ci (Migne, P.G., t. 29, col. 165-168), par une activité génératrice qu'elles ont reçue de Dieu et qu'elles ont conservée jusqu'aujourd'hui (col. 94, 148-189) ; car il est bien reconnu, qu'aujourd'hui encore, la terre engendre des animaux, notamment de nombreux volatiles, des souris, des grenouilles et des anguilles (col. 189-192). Et « ce qui s'observe aujourd'hui est une manifestation de ce qui s'est passé jadis ». C'est donc à des phénomènes naturels se rapportant à ce que nous nommons la « génération spontanée », *dus à l'activité seule* (S. Basile insiste beaucoup sur ce point) *de la matière terrestre inorganique*, que serait due, d'après saint Basile, l'origine des premiers êtres vivants, végétaux et animaux. [[341]](#footnote-341)

Loin d'être une sorte d'« occasionnaliste », saint Augustin a donc le constant désir d'accorder à l'activité des causes secondes une très large part dans le développement du monde. Admettons, toutefois, que la mesure de cette part va dépendre de ce qu'il entend par « raison séminale ». Prenons le passage que voici :

Ainsi [l'arbre] a commencé par la racine qu'un germe a dans le principe enfoncé dans la terre ; c'est plus tard seulement que tout le reste a poussé, s'est séparé et formé. Or ce germe vient d'une graine, [201] la graine contenait donc en principe toutes ces parties, non pas à l'état de masse corporelle et étendue, mais en puissance, à l'état de causalité ; ...Mais ce qu'il y a de plus admirable et de plus important, dans cette petite graine, c'est la force par laquelle l'humidité du voisinage mêlée à de la terre a pu se changer, comme des matériaux, en telle espèce d'arbre, se diviser en rameaux, donner aux feuilles leur couleur verte et leur forme, aux fruits leur figure et leur succulence, à toutes les parties leur rang et leur place. En effet, qu'y a-t-il dans cet arbre poussant en l'air ou pendant vers la terre, qui ne vienne et ne sorte du trésor caché de cette graine ?... Or, de même que dans la graine était renfermé tout ce qui s'est développé en arbre, avec le temps, ainsi on doit croire que le monde, lorsque Dieu a tout créé en même temps, renfermait à la fois en lui tout ce qui a été fait en lui et avec lui, quand le jour fut fait ; non seulement le ciel avec le soleil, la lune et les étoiles... mais encore les êtres que l'eau et la terre ont produits et qu'elles renfermaient en puissance seulement et en causalité, avant que la marche du temps les ait fait pousser, comme nous le voyons à présent... [[342]](#footnote-342)

Ce texte peut faire croire que les choses produites par les agents créés sont déjà précontenues dans l'univers à la manière dont l'arbre est contenu dans le gland. Mais il faut se rappeler deux choses. Premièrement, le mot « germe », et l'expression « raison séminale », ne sont que des métaphores – *nonnulla similitudo* [[343]](#footnote-343) Deuxièmement, les raisons séminales existent d'abord dans le Verbe de Dieu ; en second lieu, dans les intelligences angéliques, et, enfin, dans les choses naturelles elles-mêmes. [[344]](#footnote-344) Les raisons séminales se trouvent dans l'intelligence angélique selon le mode qui convient à la nature de l'ange, et il en est encore ainsi des raisons séminales qui se trouvent dans les choses. Par conséquent, dès qu'il s'agit de l'œuvre du gouvernement et de la manifestation, on ne peut pas ignorer [202] cette double manière d'être des raisons séminales. Elles sont dans les anges comme le verbe dans l'artisan, et, dans les choses, comme matière à modeler. Mais, même dans les choses, on ne pourrait identifier ces raisons séminales avec un principe purement passif. Les choses naturelles, en effet, sont des composés de matière et de forme. Les raisons séminales, subjectées dans les choses, sont donc en elles et quant à la forme et quant à la matière. La substance séparée, grâce aux raisons infuses dans son intelligence et dérivées des raisons qui se trouvent premièrement dans le Verbe, [[345]](#footnote-345) peut mettre en œuvre la possibilité réelle des choses elles-mêmes. Comme l'écrit saint Augustin :

...Dieu se répand dans tous les êtres par certains mouvements réglés de la créature, d'abord par des mouvements spirituels, puis par des mouvements corporels, et se sert au gré immuable de sa pensée, de tous les êtres tant corporels qu'incorporels, des esprits tant raisonnables que privés de raison, soit bons par l'effet de sa grâce, soit mauvais par suite de leur propre volonté. Mais de même que les corps plus matériels et inférieurs sont régis dans un certain ordre par les corps plus subtils et supérieurs, ainsi tout corps est régi par un esprit de vie, tout esprit de vie irraisonnable par un esprit de vie raisonnable... [[346]](#footnote-346) – Dieu meut néanmoins toutes choses en temps opportun, par le ministère des anges qui saisissent, dans son Verbe, ce qui doit se faire à chaque moment. Et, quoiqu'il ne soit point mû lui-même dans le temps, cependant tous les êtres sont mus ainsi pour accomplir ses ordres, dans les choses où ils lui sont soumis. [[347]](#footnote-347)

[203]

Et, dans toute cette action, les anges agissent conformément à la nature sur laquelle ils agissent, en sorte que tout ce qu'ils suscitent dans la Nature doit s'appeler naturel. C'est grâce à cette double existence des raisons séminales que l'on peut dire que « de même que les mères sont grosses de leurs petits, ainsi le monde entier est gros des causes de la naissance des êtres », et que « l'emploi extérieur des causes secondes (*accedentes causas*), non naturelles, n'en sont pas moins mises en action selon la nature (*tamen secundum naturam*) ;ce qui fait que les êtres secrètement cachés dans son sein apparaissent et sont en quelque sorte créés au dehors, par le développement des mesures, des nombres et des poids qu'ils ont invisiblement reçus de Celui qui dispose tout avec nombre, poids et mesure ». [[348]](#footnote-348)

Les raisons séminales dans l'intelligence angélique sont aussi strictement causales que celles qui sont dans les choses naturelles, puisque les anges sont des causes supérieures. C'est en raison de ces espèces intelligibles, que saint Thomas appelle des *rationes ideales,* que les raisons séminales des choses elles-mêmes sont dites « raisons », et, en quelque sorte, possibles. [[349]](#footnote-349) En effet, la passivité de ces dernières – car même le principe [204] naturel actif a un aspect de passivité à l'égard des causes universelles créées, et celles-ci, à l'égard de la cause absolument universelle – ne peut se définir que par rapport à un principe actif.

...Un ange ne peut pas plus créer une nature, qu'il ne peut se créer lui-même ; mais la volonté de l'ange soumise à Dieu avec obéissance, et exécutant ses ordres, peut, à la façon de l'agriculteur ou du médecin, gouverner en quelque sorte la matière, par les mouvements naturels des choses qui lui sont soumises, en sorte qu'il se crée dans le temps, quelque chose, d'après les raisons principales qui sont incréées dans le Verbe de Dieu, ou selon celles qui ont été créées à l'état de causalité, dans les œuvres des six jours... En sorte que s'il cessait d'opérer, non seulement la nature de toutes les autres choses, mais encore celles des anges eux-mêmes cesseraient d'exister.[[350]](#footnote-350)

C'est pourquoi, écrit encore Augustin, l'Apôtre saint Paul, séparant l'action intérieure et secrète de Dieu de l'action extérieure et visible de la créature, dit par analogie avec les travaux de l'agriculteur : « J'ai planté, Apollo a arrosé, mais Dieu a donné l'accroissement. » [[351]](#footnote-351)

On aura remarqué combien nettement saint Augustin a distingué la causalité souveraine et incommunicable de Dieu d'avec la causalité qu'il accorde à la créature dans l'ordre du gouvernement et du développement des choses. Si l'on ne tenait pas compte de cette distinction très radicale, on risquerait de diminuer la part des causes secondes dans l'exécution du dessein de Dieu. Au point de vue de la causalité souveraine et incommunicable, Dieu seul est cause et maître, et la créature est purement et simplement effet. Sous ce rapport, en effet, aucune créature, si parfaite soit-elle, ne saurait avoir de l'initiative. C'est pourquoi, si nous confondions le premier ordre avec le second, nous devrions dénier à la créature toute causalité, tant surnaturelle que naturelle, même dans l'ordre de manifestation. Voici encore un passage où saint Augustin [205] met en lumière cette transcendance absolue de la causalité divine :

Quelques causes donc, dit saint Augustin, corporelles ou séminales, soit concours des anges, des hommes, ou d'autres êtres animés, soit union des sexes qui interviennent dans la génération des espèces ;quelque puissance que les désirs ou les mouvements de l'âme des mères exercent sur le fruit si tendre de leur sein pour en modifier les traits ou la couleur ; ces natures mêmes, si susceptibles qu'elles soient d'être affectées dans leur être d'impressions différentes, n'en sont pas moins l'ouvrage unique du Dieu suprême ; ce Dieu dont la puissance cachée, pénétrant toutes choses de son incorruptible présence, donne l'être à tout ce qui est, à tout être quel qu'il soit, de quelque manière qu'il soit et qui sans lui serait dépourvu non seulement de telle ou telle apparence, mais de tout être... Combien plutôt devons-nous attribuer à Dieu seul la création de toutes les natures, lui qui ne fait rien que de la matière qu'il a faite et qui n'emploie que le concours d'ouvriers qu'il a créés. Que dis-je ? s'il retirait de ses œuvres sa puissance créatrice, elles retourneraient à leur antique néant. [[352]](#footnote-352)

Il ressort également des textes cités que cette causalité propre de Dieu n'exclut aucunement une véritable causalité de la part de la créature. Il serait facile d'en rapporter plusieurs autres qui confirmeraient les précédents. Ainsi :

Dieu n'a point fait les plantes [lors de la création simultanée] comme il les fait maintenant quand il pleut et que les hommes travaillent la terre ; car, à présent, tout cela se fait avec le temps qui n'existait point, quand Dieu créa tout à la fois, et fit le commencement des temps. [[353]](#footnote-353)

Cependant, dit encore Augustin :

C'est toujours lui qui les fait même maintenant, mais avec le concours de la pluie et du travail de l'homme, « quoique celui qui plante ne soit rien, non plus que celui qui arrose, et que Dieu seul donne l'accroissement ». [[354]](#footnote-354)

Manifestement, saint Augustin veut marquer surtout ceci : [206] quelle que soit la profondeur de la causalité exercée par la créature elle-même, cette causalité demeure à l'égard de Dieu un effet de sa volonté.

§ 6. Les raisons séminales  
sont-elles actives ou passives ?

[Retour au sommaire](#sommaire)

Retenons tout d'abord que saint Augustin fait jouer aux raisons séminales un rôle dans l'ordre du gouvernement. C'est même par cet ordre qu'il les définit. Or, le gouvernement ressortit à une cause active. Gouverner, en effet, consiste à mouvoir d'une certaine manière. D'ailleurs si on veut bien regarder le terme que saint Augustin a choisi comme métaphore, on remarquera que l'idée de « semence » n'est pas celle d'une chose purement passive, mais plutôt celle d'un principe qui, placé dans des circonstances favorables, déploie lui-même une certaine activité vitale.

Les choses ont une existence fort différente dans le Verbe de Dieu, où elles n'ont point été créées et sont éternelles ; dans les éléments primordiaux de la création où tout ce qui devait exister a été créé simultanément en principe ; dans les êtres qui sortent de ces causes primitives, au moment marqué, tels qu'Adam, lorsqu'il fut formé du limon de la terre et animé par le souffle divin, ou l'herbe, quand elle poussa sur terre ; enfin dans les semences où semblent se renouveler les causes primordiales qui reproduisent les êtres mêmes sortis de ces causes.... Du reste, tout être contient en soi un autre lui-même, grâce à cette faculté de se reproduire qu'il tient des causes primordiales. [[355]](#footnote-355)

Si saint Augustin avait voulu parler d'un principe purement passif, lui qui sait si bien choisir ses métaphores, il aurait utilisé plutôt celle de l'argile, par exemple. Il aurait même pu employer le terme de « limon », qui, d'après lui, signifie, dans la *Genèse,* la matière première. Au contraire, lorsqu'il [207] veut faire comprendre la nature des raisons séminales ou des causes primitives, il parle toujours de puissances analogues à celles que l'on trouve dans la graine.

Dans cette petite graine, se trouvait une force plus merveilleuse et plus puissante, qui a transformé l'eau mêlée à la terre, en la nature de cet arbre, avec sa ramure, la figure et la verdeur de son feuillage, la forme et la magnificence de ses fruits et l'organisation spéciale à chacune de ses parties. Et qu'est-ce qui pousse sur cet arbre ou en pend qui n'ait été puisé dans le mystérieux trésor de la graine ?... Mais : Je même que dans la graine se trouve réuni, d'une manière invisible, tout ce qui doit se développer en arbre avec le temps ; ainsi devons-nous représenter que le monde, au moment où Dieu créa simultanément toute chose, contenait simultanément toute chose : à savoir, non seulement le ciel avec le soleil, la lune et les étoiles... et la terre et les mers... mais aussi les choses que la terre a produites en puissance et causalement, avant qu'elles ne se développassent dans le temps comme nous les connaissons. [[356]](#footnote-356)

Nous croyons que ceux qui diminuent l'activité des raisons séminales, ou qui ne leur en accordent que par rapport aux semences actuelles et visibles, raisonnent directement contre la lettre elle-même des écrits de saint Augustin. En effet, il ne s'agit pas, comme nous l'avons déjà indiqué, de semences de l'ordre de celles que nous voyons, mais de semences invisibles, que saint Augustin appelle « semences des semences » – *occulta istorum seminum semina.* Or, c'est en vertu de ces semences cachées, que l'eau, sur l'ordre du Créateur, – *jubente creatore* – a produit – *produxit* – « lespremiers poissons et les premiers volatiles, et la terre les premiers êtres de son genre, et les premiers animaux de sa sorte ». [[357]](#footnote-357)

[208]

Pourquoi saint Augustin aurait-il employé le terme « force » s'il avait voulu parler d'une chose strictement passive ? Voici la suite immédiate du texte que nous venons de citer :

...Ces germes, en éclatant en êtres de ce genre, n'ont point, en produisant leur effet, absorbé la force productrice tout entière dans les êtres produits ; toutefois il arrive souvent que les conditions convenables, pour éclore et produire des êtres selon leur espèce, font défaut à ces germes. Ainsi un petit bourgeon est un germe, car si on le met en terre il devient un arbre ; mais ce petit bourgeon a lui-même pour semence une graine de son espèce, infiniment petite, à peine visible pour nous. Quant à la graine de cette même graine, bien que nous ne puissions la discerner de nos yeux, nous pouvons cependant par la raison conjecturer qu'elle est, attendu que s'il n'y avait point dans les éléments que nous avons sous les yeux une certaine force de ce genre, on ne verrait point pousser de terre des germes qui ne s'y trouveraient point semés, de même qu'on ne verrait pas., non plus cette multitude d'animaux qui, sans fécondation de femelles par des mâles, naissent dans la terre ou dans l'eau et, en s'accouplant, produisent d'autres animaux, bien que produits eux-mêmes en l'absence de toute espèce de parents. [[358]](#footnote-358)

Et cet autre passage où Augustin parle de nombres pleins d'efficacité – e*fficacissimi numeri* :

En effet, tous les germes primordiaux qui donnent naissance soit à la chair, soit à toutes les espèces d'arbrisseaux sont humides et grossissent par l'humidité. Mais il y a en eux des nombres pleins d'efficacité qui entraînent avec eux les puissances qu'ils tiennent de la perfection des œuvres dont Dieu s'est reposé le septième jour. [[359]](#footnote-359)

[209]

Dirons-nous maintenant que les raisons séminales, subjectées dans les choses, sont des principes purement et simplement actifs ? Sans doute, les auteurs qui s'y opposent n'y auraient-ils pas vu des principes purement passifs, si la raison séminale ne pouvait pas comporter quelque passivité. Rappelons tout d'abord que saint Augustin parle de ces semences en rapport avec les éléments. Or, l'élément est un composé : un vrai composé de matière et de forme. C'est le composé dont la forme et la matière ont été « concréées ». Il comporte dès lors un double principe : la forme, qui est par sa nature principe d'action, et la matière, qui est par sa nature principe de passivité. Or, bien que la notion de nature appartienne à la fois à la forme et à la matière, elle convient cependant premièrement et davantage à la forme. Par conséquent, la raison séminale qui appartient aux éléments sera principalement une raison active. [[360]](#footnote-360)

Du reste, comment pourrait-on parler de « raison » séminale si celle-ci n'avait pas premièrement la nature d'une forme. Or, la forme comme telle, nous venons de le dire, est principe d'action. Par contre, la matière ne peut pas être comme telle principe d'action. « ...Materia autem, propter debilitatem sui esse, quia est ens in potentia tantum, non potest esse principium, agendi ». [[361]](#footnote-361)

Et pourtant, dès que nous considérons l'activité des intelligences [210] qui ont reçu en elles les raisons séminales, dérivées du Verbe de Dieu, les raisons séminales qui sont subjectées dans les choses revêtent un aspect passif. Or, cette passivité doit être attribuée au composé tout entier, de sorte que le principe actif lui-même du composé est, à cet égard, passif. Et si par raisons séminales nous entendons à la fois les raisons séminales dans la connaissance angélique et celles qui sont dans les natures, et que nous les comparons aux raisons séminales qui sont dans le Verbe, toute raison séminale intérieure à la création peut être dite passive. Elles sont des paroles de Dieu : c'est Lui qui les dit. Il nous est facile, maintenant, de comprendre comment la création entière peut être considérée comme une seule parole, une seule raison séminale, à la fois active et passive, et, dans l'œuvre de son propre développement, comme un instrument permanent de la cause première purement et simplement active.

§ 7. Conclusions sur l'œuvre des six jours

[Retour au sommaire](#sommaire)

Pour être comprise plus parfaitement, la doctrine de saint Augustin sur l'œuvre des six jours doit être étudiée à la lumière de cette affirmation capitale :

...Comme toutes ces choses sont tout à la fois consommées en un certain sens, et seulement commencées en un autre, Dieu, quand il a fait le monde, a créé tout à la fois' dans le principe, toutes ces choses qui ne devaient se dérouler que dans le cours des temps ; elles sont donc consommées parce qu'elles n'ont rien dans leurs natures propres avec lesquelles elles suivent le cours du temps, qui ne se soit trouvé en elles à l'état de causalité ; elles sont commencées seulement, parce qu'il y en avait qui étaient comme la semence des êtres à venir qui devaient sortir de leur état latent et paraître au jour, dans les endroits qui leur sont propres, après un certain laps de temps écoulé. [[362]](#footnote-362)

[211]

Il nous parait évident que cette distinction *consummata quodammodo et quodammodo inchoata* est fondée sur la distinction entre l'éternité et la *durée créée.* Pour le montrer, nous citerons quelques autres passages des écrits d'Augustin qui ont trait au sujet :

Taxerez-vous de fausseté ce que, de sa forte voix, la Vérité a dit à mon oreille intérieure sur la véritable éternité du Créateur, sur l'absolue immutabilité de sa substance, et sur l'identité d'essence de sa substance et de sa volonté ? N'est-ce point cela qui fait qu'il ne veut pas tantôt d'une façon, tantôt d'une autre, mais qu'il veut ce qu'il veut une fois pour toutes, simultanément et à jamais ? Volonté sans succession, qui ne vise pas tantôt ceci, tantôt cela, qui ne veut point ce qu'elle ne voulait pas, ni ne cesse de vouloir ce qu'elle voulait, car une telle volonté serait muable, et ce qui est muable ne saurait être éternel : or, notre Dieu est éternel. [[363]](#footnote-363)

Parfaitement indivisible, l'éternité exclut absolument toute succession. L'opération divine *ad extra* elle-même est mesurée par l'éternité. Dieu dit tout à la fois dans l'impérissable simultanéité de l'éternité. L'opération créatrice de Dieu est éternelle comme Dieu.

C'est ainsi lue vous nous appelez à comprendre le Verbe, qui est « Dieu auprès de vous, également Dieu », qui est prononcé de toute éternité, et en qui tout est prononcé de toute éternité. Il n'y a point là un ordre de succession tel, qu'une fois une articulation terminée une autre lui succède, de manière que tout puisse être dit : non, tout est dit en même temps et éternellement. Autrement, il y aurait là ordre temporel, vicissitude : ce ne serait plus la vraie éternité ni la vraie immortalité. [[364]](#footnote-364)

S'ensuit-il que le monde a été créé depuis toute éternité ? Aucunement. Les choses créées n'ont pas toujours existé. C'est ce que l'Ecriture nous apprend.

Aussi avec ce Verbe qui vous est éternel, dites-vous éternellement ce que vous dites, et tout ce à quoi vous ordonnez d'être commence [212] d'être. C'est seulement par la parole que vous créez ; et néanmoins les choses que vous créez par votre parole ne reçoivent pas l'être toutes à la fois, ni de toute éternité. [[365]](#footnote-365)

Les choses étaient présentes à l'éternité avant qu'elles ne fussent en elles-mêmes. Les choses passées et les choses futures ne sont pas moins présentes à cette mesure indivisible que celles qui existent actuellement. L'« avant » et l'« après » du temps ne divisent point l'éternité.

Qui l'arrêtera cette pensée, qui l'immobilisera pour lui donner un peu de stabilité, pour l'ouvrir à l'intuition de la splendeur de l'éternité toujours immobile ? C'est alors que comparant celle-ci à la perpétuelle mobilité des temps, elle verrait qu'elle y est incomparable ; que la durée, pour longue qu'elle soit, n'est longue que par la succession de quantité de mouvements qui ne peuvent se développer simultanément, tandis que dans l'éternité il n'y a point succession, tout est présent à la fois, ce qui ne saurait être le cas pour le temps ; elle verrait que tout le passé est chassé par l'avenir, que tout l'avenir suit le passé, que tout le passé et l'avenir tiennent leur être et découlent de l'éternel présent. [[366]](#footnote-366)

Quel est donc le jour dans lequel les choses ont été créées ? Et pourquoi ce jour est-il tel que les choses ne pouvaient pas être créées sans être en même temps consommées ? Ce n'est pas dans un premier instant de la durée créée que cet instant a été créé. Le commencement de la durée créée est un commencement créé. L'instant « dans lequel » le monde a été créé n'est autre que le *nunc* de l'éternité – l'inaltérable « aujourd'hui » de Dieu.

Vos années ne vont ni ne viennent, tandis que les nôtres vont et viennent, afin que toutes viennent. Vos années subsistent toutes simultanément, parce que justement elles subsistent ; elles ne s'en vont pas, chassées par d'autres qui arrivent, parce qu'elles ne passent pas, tandis que les nôtres ne seront toutes que lorsque toutes auront cessé d'être. « Vos années sont comme un seul jour » et votre « jour » ne se renouvelle [213] pas chaque jour ; c'est un « aujourd'hui », et cet aujourd'hui ne fait pas place à un lendemain, pas plus qu'il ne succède à un hier. Votre aujourd'hui, c'est l'Eternité... C'est vous qui avez fait tous les temps, vous êtes avant tous les temps, et il n'est pas possible qu'en un *temps* quelconque le *temps* ne fût pas. [[367]](#footnote-367)

Cet indivisible « aujourd'hui » ce *nunc* éternel, n'embrasse pas simplement le premier instant créé, mais il comprend d'une manière absolument indivisible toute l'étendue de toute durée créée. C'est dans une seule opération, mesurée par l'éternité – mesure propre et incommunicable de Dieu –que les choses sont à la fois commencées et consommées.

Bref, il est impossible que la mesure de durée dans laquelle les choses ont été créées soit autre que le jour indivisible de l'Eternel. Cependant, si toutes les choses qui ont été, qui sont, et qui seront, sont présentes à l'éternité, quant à tout ce qu'elles ont été, quant à ce qu'elles sont, et quant à ce qu'elles seront, il n'en est plus ainsi dès que nous les considérons suivant la mesure propre de la durée créée. De même qu'il y eut un premier instant à l'existence de tel homme, de même y a-t-il eu un commencement créé de la durée créée. Considérées dans la mesure propre de cette durée créée, les choses ne sont pas à la fois commencées et consommées. Selon cette durée, en effet, les choses apparaissent successivement. C'est l'ordre de la manifestation des choses dans la durée temporelle. Mais, de ce qu'une chose commence à exister à un certain moment de la durée créée, il ne s'ensuit pas que ce soit pour elle un commencement absolu. Dans la mesure cependant où elles peuvent être précontenues dans des causes créées, toutes ces choses futures ont eu sous ce rapport leur commencement au commencement de la durée créée. C'est dans ce commencement que nous rencontrons les « raisons causales ». En résumé, les raisons causales créées et les raisons séminales [214] ne sont autres choses que les « causes secondes », auxquelles les choses qui apparaissent successivement dans le temps doivent leur existence et leur achèvement.

On se demandera sans doute comment Dieu a, tout à la fois, consommé et seulement commencé les créatures ; car il n'a point consommé les unes et ébauché les autres, mais il a consommé et ébauché tout à la fois les mêmes créatures dont il s'est reposé le septième jour, comme cela résulte clairement de ce que j'ai dit plus haut. Pour ce qui est de nous, nous comprenons que Dieu les a toutes consommées, lorsqu'il a tout créé en même temps, dans un tel degré de perfection qu'il ne lui restait plus rien à créer, dans l'ordre des temps, qui n'ai été déjà créé dans l'ordre des causalités ; et qu'il ne les a qu'ébauchées, en ce sens qu'il devait plus tard produire les effets dont il avait alors posé les causes. Il s'ensuit que « Dieu a formé, de la terre, l'homme qui est poussière, c'est-à-dire limon de la terre, ou, en d'autres termes, il l'a tiré de la poussière et du limon de la terre ; puis il inspira » – c'est-à-dire il souffla – « sur sa face un souffle de vie, et l'homme fut fait vivant et animé ». Ce n'est point alors qu'il fut prédestiné, car il l'était déjà, avant le siècle, dans la prescience du créateur. Ce n'est pas non plus à l'état de causalité ou de consommation qu'il a été ébauché, non plus qu'à l'état d'ébauche qu'il a été consommé, car cela était ainsi depuis le commencement du siècle dans les raisons primordiales, quand tout a été créé en même temps ; mais il a été créé dans son temps, visiblement dans son corps, invisiblement dans son âme, et composé tout à la fois d'une âme et d'un corps. [[368]](#footnote-368)

Voilà pourquoi ces « raisons » ne peuvent être la cause de ces choses dont Dieu seul peut être la cause.

Tout l'ordre de la nature que nous avons sous les yeux, repose sur certaines lois naturelles d'après lesquelles l'esprit de vie, qui est une créature, a ses appétits déterminés que ne saurait excéder une volonté même mauvaise. Les éléments de ce monde corporel ont aussi leur force et leurs propriétés particulières, d'après lesquelles chacun d'eux a ou n'a pas telle ou telle puissance, telle ou telle vertu pour produire telle ou telle chose. C'est de là comme de la source primordiale des choses que tout ce qui est engendré prend, en son temps, son essor et grandit, atteint à ses fins pour disparaître, chaque être selon son genre. [215] De là vient que d'un grain de froment il ne pousse point une fève, ou d'une fève, un pied de froment, non plus qu'il ne naît point un homme d'une bête, ni une bête d'un homme. Or, sur ce cours et ces mouvements des choses naturelles, la puissance du Créateur a, par elle-même, le pouvoir de faire, de toutes ces choses, autre chose que ce que comportent leurs raisons séminales, mais non pas ce qu'il n'a point mis en elles comme possible même pour lui ; car, s'il est tout-puissant, sa puissance n'a rien de téméraire, elle est réglée par la vertu de sagesse, et il ne fait de chaque chose en son temps que ce qu'il a mis en elle qu'il en ferait. Autre est donc le mode des choses par lequel telle herbe germe de cette manière et telle autre de cette autre ; tel âge enfante et tel autre n'enfante point ; l'homme peut parler et la bête ne le peut pas. Les raisons de ces modes et autres semblables non seulement sont en Dieu, mais encore ont été cocréées avec les choses créées et placées en elles. Mais qu'un bâton, séparé du pied qui le portait, sec, poli, sans racine, sans terre, sans eau, donne tout à coup des fleurs, et produise des fruits ; qu'une femme, stérile pendant sa jeunesse, conçoive dans sa vieillesse ; qu'une ânesse parle, et ainsi du reste, certainement Dieu a donné à des natures qu'il a créées la faculté de faire de pareilles choses, car il n'aurait pu lui-même faire de ces choses ce qu'il aurait décidé d'avance ne pouvoir en être fait, attendu qu'il n'est point lui-même plus puissant que lui-même ; cependant il a réglé d'une autre manière qu'elles n'auraient point cette faculté en vertu d'un mouvement naturel, mais en vertu de celui par qui elles étaient créées, de telle sorte que leur nature fût soumise à une volonté plus puissante.[[369]](#footnote-369)

Dieu a donc, cachées en lui-même, les causes de certains faits qu'il n'a point placées dans les choses créées, et il ne les remplit point par cette œuvre de sa Providence, par laquelle il a fait les choses pour qu'elles fussent, mais par celle par laquelle il gouverne, comme il veut, les choses qu'il a créées comme il a voulu. Parmi elles se trouve aussi la grâce par laquelle les pécheurs sont sauvés...[[370]](#footnote-370)

On comprend maintenant aussi pourquoi Augustin peut dire que, « dans le Principe », les âmes humaines elles-mêmes ont été créées simultanément. Il s'agit, en effet, de la simultanéité de l'éternité. C'est par un acte unique, mesuré par [216] l'indivisible présent éternel, que Dieu crée toutes les âmes, de même que toutes les autres choses. D'où l'on voit l'importance de tenir compte de la mesure de la durée créée et de celle de la durée éternelle, si l'on veut comprendre la doctrine de saint Augustin sur l'œuvre des six jours. Car, du moment que l'on fait abstraction de cette distinction tout à fait fondamentale et clairement exposée par saint Augustin, le *De Genesi ad litteram* devient un tissu de contradictions inextricables. Il semble que saint Augustin lui-même nous met en garde lorsqu'il écrit :

En faisant deux classes des œuvres divines, et en les rattachant les unes à ces jours invisibles où il créa tout ensemble ; les autres, aux siècles qui en naquirent, et dans la suite desquels il fait journellement sortir les êtres des germes primitifs où ils sont comme enveloppés, j'aurai eu beau suivre avec discrétion et sans inconséquence les paroles de l'Ecriture qui seules m'ont conduit à faire cette distinction, je n'en dois pas moins prendre garde d'être mal compris en un sujet difficile à saisir... et j'ai à craindre de me voir prêter des pensées ou des paroles auxquelles j'ai la conscience de n'avoir jamais songé. [[371]](#footnote-371)

§8. Les raisons séminales d'après Saint Thomas

[Retour au sommaire](#sommaire)

Pour ce qui regarde l'opinion de saint Thomas sur la théorie des raisons séminales de saint Augustin, il importe d'abord de rappeler qu'il préfère l'interprétation de l'œuvre des six jours de saint Augustin à celle des autres Pères. Il est vrai que plusieurs auteurs modernes ont affirmé que saint Thomas s'est arrêté à la doctrine du Docteur d'Hippone uniquement à cause de sa grande autorité, et que lui-même n'y accorda pas d'importance. Mais alors pourquoi saint Thomas a-t-il écrit ces paroles :

L'explication des autres saints [Docteurs] est plus commune, et semble, à première vue, plus conforme à la lettre ; mais la première [celle d'Augustin] est plus raisonnable, et plus apte à défendre la [217] sainte Ecriture contre l'ironie des infidèles : ce qui est très important, comme l'enseigne Augustin... afin que nos explications des Ecritures ne portent pas les infidèles à en rire ; et cette explication [d'Augustin] me plaît davantage.[[372]](#footnote-372)

Loin de faire des tentatives forcées pour accommoder la doctrine de saint Augustin à la sienne propre, saint Thomas, dans la *Somme théologique*, justifie, par une raison très profonde, jusqu'au vocabulaire de saint Augustin. Voici ce qu'il répond à la question : « Y a-t-il dans la matière corporelle des raisons séminales ? » Remarquons, avant de lire sa réponse, qu'il traite cette question là où il s'agit du gouvernement divin par les causes secondes.

...Comme les êtres vivants proviennent d'un principe auquel ils sont unis, comme le fruit l'est à l'arbre, le fœtus à la mère, le nom de nature est conséquemment passé à l'ensemble des principes qui constituent le mouvement de cet univers. Or, il est manifeste que le principe actif et passif de la propagation des êtres vivants sont les semences d'où ils proviennent. C'est donc avec raison que saint Augustin désigne toutes les puissances actives et passives, qui sont les principes divers des générations et des transformations naturelles, sous le nom de raisons séminales. Mais ces puissances actives et passives peuvent être considérées à différents degrés. D'abord et avant tout, comme le dit le même saint Augustin *Super Genes. ad Lit*., VI, 10, 18, elles sont dans le Verbe de Dieu comme dans leur principe et leur source, c'est-à-dire dans leurs types primordiaux. Puis elles se trouvent dans les éléments du monde, où elles furent primitivement créées comme dans leurs causes universelles. Elles existent d'une autre manière dans les êtres qui sont successivement produits par les causes universelles, ainsi dans telle plante, dans tel animal ; elles sont là comme dans leurs causes particulières. Elles sont enfin dans les semences elles-mêmes qui proviennent des animaux et des [218] plantes. Ajoutons que ces vertus sont par rapport aux effets particuliers, ce que les causes universelles et primordiales sont par rapport aux premiers effets produits. [[373]](#footnote-373)

Ce que saint Augustin dit des raisons séminales peut être entendu des causes rationnelles, puisque toute semence est une cause. Selon la pensée de ce Père, « le monde porte en lui les germes de tous les êtres, comme les mères portent leur fruit ». Mais les raisons idéales des choses peuvent être regardées comme des causes, et non comme des semences, puisque celles-ci n'existent que dans les corps. Or le miracle ne peut aller contre ces raisons idéales, ni même contre les vertus passives des créatures ; le miracle peut uniquement se produire en dehors des vertus actives naturelles et des puissances passives correspondantes : c'est ce qu'on entend quand on dit que les miracles ont lieu en dehors des raisons séminales. [[374]](#footnote-374)

Et voici ce que saint Thomas soutient sur la précontenance des choses qui viendront à l'être au cours des siècles dans les causes que Dieu a établies depuis le commencement du temps.

Rien n'a été ensuite fait par Dieu de complètement nouveau ; au contraire, tout a été compris d'une certaine façon dans l'œuvre des six jours. Certaines choses ont préexisté matériellement ; on le voit, lorsque Dieu, d'une côte d'Adam, forma la femme. D'autres ont préexisté dans les œuvres des six jours, non seulement matériellement, mais aussi virtuellement : par exemple, les individus qui sont maintenant [219] engendrés, ont préexisté dans les premiers individus de leur espèce. Les espèces nouvelles même, s'il en apparaît, ont préexisté dans certaines vertus actives. Ainsi, les animaux engendrés de la putréfaction sont produits par les vertus des étoiles et des éléments, vertus qu'ils ont reçues au commencement, lors même que de nouvelles espèces de ces animaux sont produites. Certains animaux d'une nouvelle espèce proviennent quelquefois de l'accouplement d'animaux d'espèces diverses : ainsi, d'un âne et d'une jument naît un mulet. Ceux-là aussi ont préexisté virtuellement dans les œuvres des six jours. D'autres ont préexisté par ressemblance, comme les âmes qui sont maintenant créées. Et de même, l'œuvre de l'incarnation, parce qu'il est dit, *Ad Phil*., II, 7 : « Le Fils de Dieu a été fait semblable aux hommes. » La gloire spirituelle a précédé aussi par ressemblance dans les anges ; la gloire corporelle, dans le ciel, principalement dans le ciel empyrée. C'est pourquoi il est dit, *Eccl*., 1, 10 : « Rien n'est nouveau sous le soleil. Ce qui est aujourd'hui existait déjà dans les siècles qui nous ont précédé. » [[375]](#footnote-375)

Étant donné le rôle de la causalité universelle créée sur laquelle saint Thomas insiste tant au cours de toute son œuvre, la doctrine de saint Augustin, loin de présenter des difficultés, s'accorde parfaitement avec l'enseignement du Docteur angélique. C'est parce que les auteurs modernes n'accordent plus aucune importance à ce genre de causalité qu'ils éprouvent tant de peine non seulement à concilier saint Augustin avec saint Thomas, mais même à donner à la doctrine de saint Augustin quelque apparence de raison. Pour découvrir plus sûrement la pensée de l'évêque d'Hippone sur les origines, Ernest C. Messenger, par exemple, [[376]](#footnote-376) insiste sur la nécessité de faire abstraction de l'interprétation de saint Thomas, et d'examiner la doctrine génésiaque du premier dans son contexte historique. Le P. Messenger doit pourtant bien savoir que saint Thomas lui-même a bien connu ce contexte : il suffit de lire quelque peu ses œuvres pour s'en convaincre. Néanmoins, le P. Messenger le trouve en défaut sur plusieurs points. C'est [220] ainsi que, d'après lui, saint Thomas n'accorde d'activité aux raisons séminales de saint Augustin qu'en ce qui regarde le monde présent (« *in respect to the present world »*), alors qu'à l'origine (« *in the original work of creation*») elles auraient été purement passives. [[377]](#footnote-377) Pour confirmer ses avancés, Messenger cite le passage suivant de la *Somme théologique :*

...Dans la génération naturelle des animaux, le principe actif est la vertu formative qui est dans la semence pour tous ceux qui naissent au moyen de la semence ; pour les animaux qui naissent de la putréfaction [sans semence], c'est la vertu des corps célestes qui remplace la vertu séminale... Mais, dans la première constitution des choses, le principe actif fut le Verbe de Dieu, qui, de la matière élémentaire a produit les animaux. [[378]](#footnote-378)

Messenger termine là la citation ; mais le texte de saint Thomas continue et il est révélateur. Rien de plus vrai que c'est « le Verbe de Dieu qui a produit les animaux des éléments matériels », mais saint Thomas ajoute :

...Ou bien à l'état parfait, selon certains saints [Docteurs], ou bien à l'état potentiel seulement, selon saint Augustin. Cela ne veut pas dire, cependant, que l'eau ou la terre avaient, par elles-mêmes, la capacité de produire tous les animaux, comme Avicenne l'a dit, mais que cela même, que des animaux puissent être produits de la matière élémentaire par la vertu de la semence ou des astres, provient d'une vertu communiquée primitivement [par le Créateur] aux éléments [terre et eau].

Comme nous l'avons déjà dit : toute cause créée, quelle qu'elle soit, active ou passive, est passive à l'égard du Verbe. Sous ce rapport, il n'y a que les raisons idéales en Dieu qui soient entièrement actives. C'est là la grande différence entre la cause première et les causes secondes. [[379]](#footnote-379)

[221]

Messenger [[380]](#footnote-380) rapporte encore un autre texte de la *Somme théologique* dans l'intention de montrer que par raisons séminales actives et passives saint Thomas entend les semences ou les germes *actuels.* Voici le texte en cause :

Il est manifeste que le principe actif et passif pour la génération des êtres vivants se trouve constitué par les semences [ou les germes] d'où ces vivants sont sortis. Il suit de là que c'est tout à fait à propos que saint Augustin ait désigné par le nom de raisons séminales toutes les vertus actives et passives qui sont les principes des générations et des mouvements naturels. [[381]](#footnote-381)

Mais, encore une fois, l'auteur aurait dû citer la suite du texte :

Ces vertus ou raisons séminales, actives et passives, peuvent être considérées dans un ordre multiple. Premièrement, comme le dit saint Augustin VI, 10 *De la Genèse au sens littéral*, elles existent principalement et comme dans leur source dans le Verbe de Dieu, selon leurs raisons idéales. En second lieu, elles existent dans les éléments du monde, où, toutes ensemble, elles ont été produites dès le début, comme dans des causes universelles. D'une troisième manière, elles existent dans les êtres qui sont produits des causes universelles selon la succession des temps, comme dans cette plante ou dans cet animal ; et elles s'y trouvent comme en des causes particulières. Enfin, en quatrième lieu, ces raisons séminales, actives et passives existent dans les semences qui proviennent des animaux et des plantes. Et, de [222] nouveau, ces semences, comparées à leurs effets particuliers, sont comme les causes universelles primordiales par rapport à leurs premiers effets.

Voilà, clairement exprimés, tous les cas où, selon saint Thomas, en parfait accord avec saint Augustin, [[382]](#footnote-382) on peut parler de raisons séminales, à la fois actives et passives. Après lecture de passages aussi explicites, nous ne comprenons pas comment le P. Messenger peut soutenir que saint Thomas attribue l'activité seulement aux semences actuelles. Et c'est après avoir exposé les principales théories des Pères de l'Eglise sur les origines que saint Thomas déclare expressément qu'il préfère celle d'Augustin : « ...cette explication me plaît davantage. » [[383]](#footnote-383)

§ 9. Saint Augustin est-il ou non  
évolutionniste ?

[Retour au sommaire](#sommaire)

Assurément, les auteurs qui ne distinguent pas le point de vue où les choses sont à la fois commencées et consommées, de celui où elles se développent dans le temps, n'hésiteront pas à dire que saint Augustin était le fixiste le plus absolu. En effet, dans la création simultanée de toutes choses quant à tout ce qu'elles sont et quant à tout ce qu'elles seront, la créature elle-même est dépourvue de toute causalité. À ce point de vue, la créature reçoit sa causalité comme elle reçoit son être tout entier ; Dieu seul est la cause de la différence des êtres, et quant à leur espèce et quant à l'individu. Mais nous avons montré que l'identification de ces deux points de vue est expressément contraire à la lettre elle-même des écrits de saint Augustin.

[223]

Les choses se présentent autrement quand on se place au point de vue de la mesure de la durée créée. Dans cet ordre, aucun docteur de l'Eglise n'a accordé plus d'efficacité aux causes secondes que saint Augustin. Et nous croyons que, dans cet ordre, la question de l'évolution ne se pose pas autrement pour saint Augustin que pour saint Thomas. Si l'on ne peut pas dire que saint Augustin est évolutionniste au sens que nous avons défini plus haut, on ne peut certainement pas dire non plus que sa doctrine est opposée à celle de l'évolution.

Quels sont les effets que la totalité des causes créées – les causes universelles autant que les causes particulières – peuvent produire dans le monde ? D'après saint Augustin autant que d'après saint Thomas, il existe, dans l'univers et comme partie de l'univers, un degré d'actualité qui, depuis l'origine, est très supérieur à toute actualité qui existait déjà ou qui apparaîtrait dans l'avenir en cette partie de l'univers qu'est le monde des choses « générables » et corruptibles. Un tel univers est par conséquent extrêmement différent de celui que se représentent la plupart des auteurs modernes. Pour savoir si la causalité universelle créée peut susciter naturellement des degrés d'actualité plus élevés dans le monde matériel, il nous semble qu'il faut procéder de la même manière que saint Thomas.

Mis en face de ce qui était apparemment la production d'un vivant à partir du non-vivant, ou d'un vivant supérieur à partir d'un vivant inférieur, saint Thomas n'a pas dit, comme diraient pourtant beaucoup de thomistes contemporains : « cela n'est pas possible sans une création spéciale » ! Il en a attribué la causalité aux corps célestes, qui étaient, selon lui, les instruments d'une cause universelle créée, laquelle produit en ce monde des effets parfaitement conformes à l'inclination des natures. Pourquoi ne ferions-nous pas de même ? Si les sciences expérimentales nous donnent des indices véritables de [224] la formation du monde par voie d'évolution, pourquoi diminuer la richesse de la causalité divine en enlevant aux causes secondes une efficace qui n'implique absolument aucune contradiction !

Nous avons cité l'exemple de saint Thomas. Nous aurions pu citer tout aussi bien celui de saint Augustin. Car, lui aussi donne des exemples de ce qu'on appelle « générations spontanées » et il les explique exactement comme avait fait Aristote et comme fera saint Thomas.

Plusieurs auteurs font grand cas du passage suivant :

Tout l'ordre de la nature, que nous avons sous les yeux, repose sur certaines lois naturelles d'après lesquelles l'esprit de vie, qui est une créature, a ses appétits déterminés que ne saurait excéder une volonté même mauvaise. Les éléments de ce monde corporel ont aussi leur force et leurs propriétés particulières, d'après lesquelles chacun d'eux a ou n'a pas telle ou telle puissance, telle ou telle vertu pour produire telle ou telle chose. C'est de là comme de la source primordiale des choses que tout ce qui est engendré prend, en son temps, son essor et grandit, atteint à ses fins pour disparaître, chaque être selon son genre. De là vient que d'un grain de froment il ne pousse point une fève, ou d'une fève, un pied de froment, non plus qu'il ne naît point un homme d'une bête, ni une bête d'un homme. [[384]](#footnote-384)

Il n'y a pas de doute que tout évolutionniste souscrirait à l'idée exprimée dans ce passage. Il y a de l'ordre dans les processus naturels. Rien ne serait plus décevant pour toute théorie d'évolution que du froment qui produirait des fèves, des fèves qui produiraient des froments, ou même des bêtes qui produiraient des hommes. Mais saint Augustin n'aurait pas été moins déçu que saint Thomas s'il lui avait fallu tout expliquer dans la nature par des causes *particulières* et univoques. C'est pourtant ce que devraient penser les auteurs qui signalent ce texte en faveur du fixisme. On ne peut être plus [225] anti-augustinien et anti-thomiste. On oublie que ces saints docteurs ont dit :

...S'il n'y avait point dans les éléments que nous avons sous les yeux une certaine force..., on ne verrait point pousser de terre des germes qui ne s'y trouveraient point semés, de même qu'on ne verrait pas non plus cette multitude d'animaux qui, sans fécondation de femelles par des mâles, naissent dans la terre ou dans l'eau et, en s'accouplant, produisent d'autres animaux, bien que produits eux-mêmes en l'absence de toute espèce de parents. [[385]](#footnote-385)

On oublie aussi que saint Augustin a parlé de « semences des semences », c'est-à-dire des principes primordiaux des choses d'où les semences actuelles ont tiré leur origine au cours du temps. Ces oublis peuvent expliquer sans doute pourquoi certains auteurs modernes ont été jusqu'à dire que les deux mêmes saints docteurs n'ont reconnu comme *possibles* et comme *faits* que les générations univoques.

APPENDICE

[Retour au sommaire](#sommaire)

Parce que l'on pourrait nous reprocher d'avoir ignoré un texte où saint Thomas semble insister particulièrement sur la production *immédiate* des premiers individus des espèces, nous allons le citer pour en examiner la portée. Le texte en question est la réponse à une objection contre la nécessité des bonnes œuvres pour faire son salut. Voici l'objection :

Sicut Deus est auctor beatitudinis immediate, ita et naturam immediate instituit : sed in prima institutione naturæ produxit creaturas nulla dispositione præcedente, vel actione creaturæ, sed statim fecit [226] unumquodque perfectum in sua specie ; ergo videtur, quod beatitudinem conferat homini sine aliquibus operationibus præcedentibus.

Saint Thomas répond :

...Quod primas creaturas statim Deus perfectas produxit absque alia dispositione, vel operatione creature præcedente : quia sic instituit *prima individua specierum*, ut per ea natura propagaretur ad posteros : et similiter quia per Christum, qui est Deus et homo, beatitudo erat ad alios derivanda, secundum illud Apostoli ad Heb. 2 : *Qui multos filios in gloriam adduxerat,* statim a principio suæ conceptionis, absque aliqua operatione meritoria præcedente, anima ejus fuit beata : sed hoc est singulare in ipso [Christo] : nam pueris baptizatis subvenit meritum Christi ad beatitudinem consequendam, licet desint in eis merita propria, eo quod per baptismum sunt Christi membra effecti. [[386]](#footnote-386)

Disons, tout d'abord, que cette réponse ne pourrait s'opposer, en ce qui regarde le sujet qui nous intéresse ici, qu'à celui qui soutiendrait que saint Thomas était évolutionniste. Mais la chose revêt un aspect très différent dès que l'on veut apporter ce texte pour montrer que l'idée d'évolution est inconciliable avec la doctrine générale de saint Thomas. Regardons toutefois cette réponse de plus près.

Le Christ, étant le médiateur de tous les hommes, devait, par sa nature humaine et par sa vie terrestre tout entière, nous mériter la grâce qui est une participation de la nature divine et qui a pour terme la vision de Dieu tel qu'il est en lui-même. Il devait, en conséquence et depuis le commencement de sa vie terrestre, être *en acte* de cette fin. En effet : « Omne agens agit in quantum est in actu. » L'âme du Christ a donc eu la vision béatifique dès la conception. Passons maintenant à l'autre terme de la comparaison. Que fallait-il pour que la création fut parfaite dès son origine ? Il devait y avoir, à ce même moment et à l'intérieur de la création, une *actualité suffisante* pour que les choses qui devaient apparaître naturellement [227] dans le monde puissent être produites sans intervention « spéciale ». Mais reste à savoir maintenant ce qui doit naturellement apparaître. Le nouveau, d'après saint Thomas, doit-il être borné à des individus nouveaux mais de même espèce que l'espèce ancestrale ? Nous avons déjà donné la réponse à cette question : « Species etiam novæ si quæ apparent... » On ne trouvera chez saint Thomas aucune raison *a priori* qui serait contraire à la possibilité d'une suscitation d'individus d'une espèce nouvelle par l'action des agents créés : la causalité universelle. Pour savoir ce qui est arrivé *en fait,* il faut consulter la nature. Et si nous y trouvons un fondement suffisant à une doctrine de l'évolution, nous en concluons que, dès l'origine, il existait dans l'univers une actualité suffisante pour produire un tel effet.

Nous nous permettons en plus de rappeler à l'attention du lecteur que saint Thomas préférait l'opinion de saint Augustin selon laquelle les plantes et les animaux avaient été d'abord produits « potentialiter tantum ». [[387]](#footnote-387) Rappelons enfin cet autre passage cité plus haut :

Augustinus enim vult, in ipso creationis principio, quasdam res per species suas distinctas fuisse in natura propria, ut elementa, corpora cælestia et substantias spirituales ; alia vero in rationibus seminalibus tantum, ut animalia, plantas et homines, quæ omnia postmodum in naturis propriis producta sunt in illo opere quo post senarium illorum dierum Deus naturam prius conditam administrat... hæc positio est rationabilior et magis ab irrisione infidelium sacram Scripturam defendens : quod valde observandum docet Augustinus, ut sic Scripturæ exponantur quod ab infidelibus non irrideantur ; et ideo hæc opinio plus mihi placet... [[388]](#footnote-388)

[228]

[229]

**La doctrine de l’évolution.  
Tome II. Un point de vue philosophique et théologique.**

**DEUXIÈME partie**

Chapitre II

Les Saintes Écritures  
et l’évolution

[Retour au sommaire](#sommaire)

La principale difficulté soulevée par le problème de l'évolution en théologie est évidemment celle de la formation du corps du premier homme. Aussi est-ce sur ce point que les auteurs anti-évolutionnistes manifestent une certaine faiblesse de méthode. On a l'impression qu'ils rejettent en principe la valeur de la connaissance confuse. Avant même de daigner considérer la part active que la Nature peut avoir eue dans la formation du premier homme, ils voudraient qu'on puisse leur dire dans le détail *comment* la chose s'est passée. C'est tout comme si l'on refusait de reconnaître que tel être est un vivant, avant de savoir quelle est exactement la sorte de vie qui le caractérise.

La plupart de ces auteurs laissent même tout à fait dans l'ombre la part la plus importante du récit de la *Genèse* sur la formation d'Adam. Réduisant l'intervention spéciale de Dieu dans la formation du corps du premier homme à sa simple nécessité pour la formation d'une nouvelle espèce naturelle, ils ne s'arrêtent pas à considérer le point le plus essentiel et la raison la plus profonde d'une telle intervention : à savoir l'impassibilité et l'incorruptibilité du corps d'Adam établi dès le commencement dans l'état de justice originelle. Ce faisant, on néglige la vérité proprement surnaturelle manifestée dans la *Genèse.* Pourquoi le *spiraculum vitæ* devrait-il signifier proprement la seule vie raisonnable ?

[230]

Il est même des auteurs qui vont jusqu'à déclarer téméraire toute doctrine évolutionniste, tant que l'on n'aura pas désigné dans l'Ecriture quelque texte où cette doctrine se trouve expressément enseignée. Cette exigence nous paraît d'autant plus dangereuse qu'elle attaque la nature même de la théologie, soit dans sa capacité, à titre de sagesse, d'utiliser les sciences inférieures à son bénéfice, soit dans sa certitude propre : quand on exige par exemple que ses conclusions soient confirmées par une proposition formellement et explicitement révélée, qui énonce la même vérité.

Quoi qu'il en soit, il est certainement téméraire et naïf de déclarer, à priori et sans examen suffisant, que toute doctrine évolutionniste est opposée à l'enseignement des Ecritures, comme il peut être téméraire, dans les mêmes conditions, de proclamer le contraire. Il convient de rappeler à ce propos une pensée de saint Augustin à laquelle se rallie saint Thomas dans le *De Potentia.*

Souvent, à propos de la terre et du ciel, des autres éléments de ce monde, du mouvement et du circuit ou encore de la grandeur des astres et des intervalles qui les séparent, ou bien à propos des éclipses du soleil et de la lune, de la révolution des années et des temps, de la nature propre aux animaux, aux fruits, aux pierres, et à propos de bien d'autres choses semblables, il arrive qu'un homme non chrétien possède une connaissance poussée au point d'être garantie par un calcul certain, ou même par l'expérience. Or voici une chose trop honteuse, trop funeste et dont il faut surtout se garder : un chrétien parle sur tous ces sujets ; il croit en parler selon nos Saintes Ecritures ; et tout infidèle peut l'entendre tellement divaguer, qu'en présence d'erreurs si énormes, l'infidèle ne peut s'empêcher de rire. Et le vrai mal, ce n'est pas qu'un homme, à cause de son erreur, subisse la dérision ; mais c'est qu'aux yeux des profanes nos auteurs [c'est-à-dire les auteurs sacrés] passent pour avoir eu de telles pensées ; et c'est aussi que, pour le plus grand malheur des gens ont nous voulons procurer le salut, nos auteurs sont exposés, sous prétexte d'ignorance, au blâme et au mépris. Car enfin ces profanes surprennent un chrétien occupé à se tromper sur le même sujet qu'ils [231] connaissent à merveille ; comment alors croiront-ils ces Saints Livres ? Comment les croiront-ils sur la résurrection des morts et sur l'espoir de la vie éternelle, et sur le royaume des cieux, alors que, d'après une fausse présomption, ces livres leur paraissent avoir pour objet ces choses mêmes dont ils ont, eux profanes, une connaissance d'expérience directe ou d'un calcul indubitable ? Il est impossible de dire quel chagrin et quelle tristesse les chrétiens prudents éprouvent de la part de ces téméraires présomptueux, qui, repris un jour pour leur sotte et fausse opinion, et se sentant sur le point d'être convaincus par des hommes indociles à l'autorité de nos Saints Livres, veulent défendre leurs assertions si légères, si téméraires et si ouvertement fausses ; ils essaient alors d'alléguer en preuve, précisément nos livres saints, ou encore ils en débitent de mémoire ce qui paraît témoigner pour leur opinion et ils citent de nombreux passages, *ne comprenant ni les textes qu'ils récitent, ni le sujet sur lequel ils affirment*. [[389]](#footnote-389)

[232]

On aura remarqué, sans doute, qu'il n'est pas aussi facile qu'on le pense ordinairement de condamner, au nom de textes scripturaires, certaines conclusions philosophiques aussi bien que scientifiques, particulièrement celles qui regardent la formation du monde. Car, si l'Ecriture sainte n'enseigne pas l'évolution, elle ne la nie pas non plus. « On ne peut, écrit Dorlodot, trouver dans l'Écriture sainte, interprétée d'après les règles catholiques, aucun argument probant contre la théorie de l'évolution naturelle, *même absolue*. » [[390]](#footnote-390) La Bible n'a pas pour but d'enseigner comment le ciel va, ni comment se sont formées les espèces vitales, mais quel est le salut de l'homme et comment il y parvient.

...Dans les deux récits, [de la Bible] écrit J. Chaine, S.J., la création immédiate de toutes les plantes et de tous les animaux sont des conceptions qui ne s'accordent pas avec les données des sciences et qui montrent bien qu'il n'y a pas eu de révélation sur le *comment...* et sur la *durée* de la création. Dieu a créé le monde, il a créé l'homme et la femme à sa ressemblance, dans un état d'amitié avec lui ; il leur a subordonné le monde matériel et animal ; il a voulu et béni le mariage. Telles sont les grandes vérités inculquées. Une évolution des espèces qui tient compte de la différence essentielle qui existe entre l'animal, même le plus perfectionné, et l'homme, doué de cette intelligence qui le constitue en ressemblance avec Dieu, n'est point contraire au dogme chrétien, pourvu qu'elle laisse place à l'action de [233] Dieu qui a, en fait, créé l'homme en lui donnant une âme spirituelle. [[391]](#footnote-391)

Déjà, en 1893, Léon XIII disait dans l'encyclique *Providentissimus Deus*: « Ausujet des matières qui forment l'objet des sciences physiques et naturelles, Dieu n'a rien enseigné aux hommes par l'intermédiaire des auteurs sacrés, un pareil enseignement ne pouvant être d'aucune utilité pour leur salut. » [[392]](#footnote-392)

Telle est l'importante vérité que ce souverain Pontife propose comme un principe fondamental qu'il convient d'avoir toujours présent à l'esprit, dès que l'on cherche à concilier les textes des Saints Livres avec les données de la science moderne.

C'est pourquoi, poursuit Léon XIII, au lieu de chercher directement à scruter la nature, ils [les auteurs sacrés] décrivent les choses ou en parlent parfois, soit *dans un sens figuré* (*quodam translationis modo*),soit *comme le comportait le langage courant de leur temps*, analogue d'ailleurs pour bien des choses à celui qui est encore en usage dans la vie ordinaire, même parmi les hommes les plus savants. Et comme, dans le langage vulgaire, on énonce d'abord et directement ce qui tombe sous les sens, pareillement l'écrivain sacré (ainsi que le remarque le Docteur Angélique : la, q. 70, a. 1, ad 3) « *s'est conformé aux apparences sensibles*» ; en d'autres termes, ajoute Léon XIII, Dieu lui-même, s'adressant aux hommes afin de se mettre à leur portée, s'est exprimé de la façon en usage chez les hommes (*humano more*).

La Commission biblique (1909) a repris la même idée, en l'appliquant au premier chapitre de la *Genèse :* « L'intention [234] de l'auteur sacré n'est pas d'enseigner d'une manière scientifique la constitution intime des choses et l'ordre de la création ; mais il parle selon la connaissance populaire d'après les données des sens et dans le langage du temps. » Par ailleurs, dans son quatrième décret, la Commission déclare encore :

...Qu'il ne faut pas toujours et strictement prendre tous les mots et toutes les phrases dans le sens propre ; mais qu'il est parfois permis de s'éloigner du sens propre, et cela spécialement lorsqu'il appert manifestement que les locutions sont employées dans un sens impropre, métaphorique ou anthropomorphique, et que la *raison défend d'adopter le sens propre, ou* que la *nécessité oblige à l'abandonner.*

La Commission insinue clairement par ces derniers mots que certaines interprétations trop matériellement littérales, qu'on a pu soutenir autrefois, doivent être abandonnées aujourd'hui. C'est ainsi que la VIIIe et la dernière réponse de ce décret laissent toute liberté aux exégètes pour discuter si le mot *jour* (yom) doit être entendu d'un jour naturel ou d'un certain laps de temps : un jour période. Dorlodot, qui a fait une analyse particulière de ce quatrième décret, le résume comme suit :

Les deux premières réponses nous avaient appris que les trois premiers chapitres de la Genèse ont un *caractère historique* ; *la* cinquième nous laissait entendre que le langage de ces chapitres est cependant *riche en figures*. Nous apprenons maintenant [par la 7e et 8 e réponse] que le récit du premier chapitre a, en outre, *un caractère populaire.* Bien qu'à proprement parler la Commission Biblique ne *définisse* rien à ce sujet... néanmoins la rédaction des questions laisse suffisamment entendre que l'opinion qui regarde l'Hexaméron comme appartenant au genre littéraire de *l'histoire figurée et populaire* a toutes les faveurs de la Commission Pontificale. [[393]](#footnote-393)

C'est donc à la lumière de ces règles d'interprétation qu'il [235] faut chercher l'explication des apparentes contradictions entre le langage de la *Bible* et celui des sciences modernes. Ainsi, on remarque que les auteurs de la *Genèse,* préoccupés du but religieux, parlent du monde et du Créateur de la façon la plus apte à être compris des Hébreux. C'est pourquoi ils affirment que le monde avec toutes ses perfections est l'œuvre de la Toute-Puissance divine, sans dire explicitement si Dieu s'est, en outre, servi de l'activité des causes secondes. Parmi celles-ci, il en est qui intéressent surtout les savants, pour autant qu'ils cherchent à expliquer les phénomènes à l'échelle des causes qui relèvent davantage de l'expérience. Et, sous ce rapport, il ne peut y avoir qu'une apparente contradiction entre la cosmogonie mosaïque et la cosmogonie scientifique. Car affirmer, dans un but religieux, que tout vient de Dieu sans rappeler les causes secondes, n'est pas plus nier la part de celles-ci qu'on nie la cause première en montrant comment certains phénomènes s'expliquent en partie par les causes secondes. Ainsi, sans pécher contre la science, Moïse attribue à Dieu la pluie, le vent, les éclairs, le tonnerre, les tremblements de terre, la formation des êtres infra-humains, de la même façon qu'il Lui attribue la formation du corps d'Adam. Il ne semble pas que l'on puisse apprendre par les textes de l'Ecriture si Dieu s'est servi ou non de causes secondes efficientes pour former le corps du premier homme. À ce propos, l'Ecriture nous apprend seulement que ce corps, comme tous les autres, a été formé d'éléments terrestres, de la matière. Et cela est bien conforme à l'opinion de théologiens et d'exégètes modernes. Voici, sur cette question, quelques témoignages autorisés. Déjà en 1891, Mgr d'Hulst se prononçait clairement :

Si nous contestons l'évolution, écrit-il, du moins quant à l'extension universelle qu'on veut donner à la théorie, ce sera sous forme de réserve prudente, au nom de l'expérience qui, jusqu'ici, est muette, [236] ce ne sera pas au nom du dogme, pourvu qu'on nous donne Dieu. Oui, avec Dieu à l'origine des êtres, Dieu au terme du progrès, Dieu sur les flancs de la colonne pour en diriger et en soutenir le mouvement, l'évolution est admissible. Si des philosophes de grande valeur élèvent contre sa possibilité des objections empruntées à la métaphysique, d'autres, non moins fidèles aux principes spiritualistes, se refusent à reconnaître l'absurdité de l'hypothèse. Pour eux, comme pour le plus grand nombre, ce n'est qu'une question de fait. Mais sans Dieu, tout est absurde, tout est inexplicable, l'évolution plus que tout le reste. [[394]](#footnote-394)

En 1893, le R. P. Gardeil, O.P. écrivait : « ...Il n'y a rien de mieux que l'évolution tant qu'on ne l'interprète pas dans un sens matérialiste. Il faut toujours savoir distinguer entre une doctrine et ceux qui l'expliquent. » [[395]](#footnote-395) C'était dire beaucoup, quand on sait que cet auteur n'admettait d'interventions directes et spéciales de Dieu, au début de l'univers, que pour la création des substances spirituelles, celle de la matière sous forme élémentaire et celle de l'âme humaine. [[396]](#footnote-396)

En 1905, un autre théologien, Mgr Jansens, ex-secrétaire de la Commission biblique pontificale, soutenait, lui aussi, qu'on ne peut, d'après le premier chapitre de la *Genèse,* réprouver l'opinion que toutes les plantes ne furent créées que potentiellement et qu'elles ont ensuite évolué selon des genres et des espèces en nombre presque infini. Même le passage d'une espèce à une autre (v.g. du végétal à l'animal), selon ce théologien, ne répugne pas non plus aux principes scolastiques. C'est pourquoi des scolastiques ont admis une certaine génération spontanée. Et la saine philosophie, autant que la saine théologie, doit avoir la prudence d'augmenter plutôt que de diminuer l'influence des causes secondes. Car plus on exalte [237] les forces merveilleuses, imprimées par Dieu dans les choses, plus merveilleuse apparaît l'œuvre divine elle-même. [[397]](#footnote-397)

Personne, écrit R. de Sinety, en 1930, n'est allé plus loin dans ce sens que le Chanoine H. de Dorlodot, ultra-transformiste convaincu, théologien informé, qui s'est efforcé de prouver aux catholiques, qu'à la condition d'admettre la création par Dieu de toutes les âmes humaines, l'évolutionnisme ne présente avec le dogme aucune incompatibilité. [[398]](#footnote-398)

Cependant, De Sinety, qui n'admet pas un transformisme aussi étendu, prétend que Dorlodot, dans son désir d'avoir pour lui saint Augustin, s'est laissé entraîner à de regrettables exagérations. [[399]](#footnote-399) Par ailleurs, d'autres auteurs ne blâment pas autant la hardiesse d'affirmation de Dorlodot.

[238]

On ne saurait méconnaître, écrit P. M. Périer, la force des raisons par lesquelles il [Dorlodot] établit que l'hypothèse de l'évolution n'est en opposition ni avec la Sainte Ecriture, ni avec la philosophie traditionnelle, ni avec la théologie la plus rigoureusement orthodoxe. Son livre rassurera les esprits inquiets... Fixistes et transformistes, tous ont un égal besoin de la puissance créatrice. Voilà qui est essentiel. [[400]](#footnote-400)

Et P. Teilhard de Chardin :

Ce qui doit paraître étonnant, dès lors, ce n'est pas que les croyants se rallient à la vérité cachée au fond du transformisme. C'est bien plutôt qu'ils ne reconnaissent pas plus facilement sous le langage, parfois inacceptable des évolutionnistes, la catholique et traditionnelle tendance à sauvegarder la vertu des causes secondes à laquelle, tout dernièrement encore, un théologien très averti [Dorlodot], qui est aussi un vrai savant, a pu donner le beau nom de « naturalisme chrétien ». [[401]](#footnote-401)

Il y a encore le témoignage du Rev. Ernest C. Messenger et celui de A. M. Pirotta, O.P. qui louent sans restriction l'ouvrage du Chanoine H. de Dorlodot. [[402]](#footnote-402) Le R.P. Sertillanges, O.P. ne pense pas autrement que Dorlodot sur cette question.

On se souvient, écrit-il, que nous n'avons pas condamné le moins du monde l'hypothèse de l'évolution. Pourvu qu'on fasse de l'évolution l'ouvrier de Dieu, nous ne demandons pas mieux que d'y croire, ou en tous cas de laisser dire. Or, qu'est-ce qui peut empêcher d'affirmer que le corps de l'homme procède lui aussi de l'évolution, et, par l'évolution, de Dieu, qui a mis l'évolution en branle et la dirige ? Je dis, qu'on le remarque bien, le *corps* de l'homme ; car son âme, étant spirituelle, ne saurait procéder par évolution de la pure matière... Mais s'il s'agit de son corps, il semble que le récit biblique s'en désintéresse. Le texte que je viens de transcrire n'en dit rien ; il [239] raconte la création de l'homme comme il raconte la création du soleil et de la lune, et si l'on reste libre, comme chrétien, de croire que le soleil et la lune ont mis des siècles à se former, selon l'hypothèse de la nébuleuse, et qu'ils procèdent de Dieu par l'intermédiaire des forces cosmiques, on ne voit pas bien pourquoi il n'en serait pas de même ici.

Au lieu de s'imaginer le coup de théâtre d'un Dieu formant le corps d'Adam avec des mains, le souffle du Créateur et la statue d'argile – interprétation d'un littéralisme qui choquerait même une intelligence primitive – pourquoi ne verrions-nous pas dans les textes qui racontent la création du premier homme, un style figuré signifiant simplement que son corps, comme dit encore Sertillanges, ... « est formé d'éléments terrestres ; qu'il est fils de la terre par son corps, à la différence de l'âme, qui est immatérielle et qui provient d'une action directe de Dieu ? »

Est-ce qu'on ne nous dit pas, au jour des *Cendres*: « Souviens-toi que tu es poussière et que tu retourneras en poussière ? » Nous ne sommes pourtant pas *poussière*; mais *chair*; seulementcomme la chair est formée des mêmes éléments que la poussière, et que les substances qui nourrissent notre corps lui sont empruntées, il est vrai de dire en gros que nous sommes poussière. Pourquoi le texte biblique n'aurait-il pas le même sens ? « Dieu forma l'homme de la de la terre », cela veut dire : Il lui donna un corps formés terrestres, sans qu'on veuille affirmer que ce fut dans ce moment-là même que ce corps fut formé de toutes pièces et organisé.

Pour les enfants qui apprennent l'histoire sainte, la statue [d'argile] fait très bien ; mais une fois devenu philosophe ou naturaliste, votre enfant pourra bien en sourire, et sans doute il aura raison.

Rien donc n'empêcherait que, très chrétiennement parlant, l'on dise ceci : Dieu a formé le corps de l'homme comme il a formé les autres êtres, progressivement et par le moyen des forces de la nature... En un mot, l'homme [même en parlant ainsi] est la créature de Dieu, même dans son corps : voilà ce qu'il faut maintenir, et voilà l'enseignement de la Bible.

On remarquera qu'en tout ceci je me garde bien de rien affirmer : [240] dans des matières aussi délicates, je serais navré de rien dire qui puisse scandaliser ou même étonner qui que ce soit. Je me souviens aussi que sur ce point, la science, quoi que puissent prétendre quelques-uns, est dans la plus complète ignorance. Mais... je suis de ceux qui pensent que, dans une époque troublée comme la nôtre au point de vue des croyances, il importe souverainement au croyant de distinguer les affirmations certaines de la foi des commentaires variés qui s'y mêlent, quelque vénérables, d'ailleurs, et bien déduits que paraissent ces commentaires.

Je suis partisan de la liberté. Je rêve d'une foi chrétienne assez large pour que toutes les opinions humaines y puissent trouver place, à la seule condition de ne pas contredire aux pensées divines. La religion n'est pas une école de philosophie, encore moins une école de science naturelle. La religion est le chemin du salut, et il convient aux hommes qui y marchent ensemble de pratiquer à l'égard les uns des autres la plus large tolérance et, même dans les divergences les plus grandes, un inviolable respect. [[403]](#footnote-403)

Enfin voici, d'après R. de Sinety, S.J., les opinions générales des théologiens concernant le dogme en rapport avec le transformisme anthropologique restreint, c'est-à-dire celui qui soutient que « l'organisme humain est le produit de l'évolution *naturelle et spontanée* d'une souche animale quelconque, sans que l'Auteur de la nature soit intervenu d'une manière spéciale pour le modifier ». On peut, semble-t-il, distinguer trois groupes d'opinions différentes :

Un premier groupe d'auteurs écarte cette théorie en lui donnant une note absolue, et la plus bénigne est celle d'erreur théologique.

À l'extrême opposé, un second groupe estime que la doctrine catholique laisse une liberté entière d'appliquer à l'origine de l'organisme humain l'hypothèse transformiste.

Entre ces deux positions extrêmes, un grand nombre de théologiens contemporains en adoptent une moyenne, qui peut se définir de la manière suivante : l'accord du transformisme anthropologique restreint avec certains points de la doctrine catholique, notamment [241] avec le monogénisme impliqué par le dogme du péché originel, paraît, sinon absolument impossible du moins très invraisemblable, les arguments scientifiques sur lesquels repose cette théorie n'ayant pas une valeur démonstrative rigoureuse, on se croirait téméraire si on l'enseignait comme démontrée ou même comme positivement probable. Mais, tant que l'autorité infaillible n'a pas écarté d'une manière implicite (explicite ?) et définitive l'hypothèse du transformisme anthropologique restreint, on s'abstient de lui donner une note théologique absolue.

Après avoir exposé les motifs sur lesquels s'appuient ces diverses opinions, continue De Sinéty, nous dirons pourquoi la troisième nous semble actuellement la mieux fondée.[[404]](#footnote-404)

Voici maintenant ce que dit Léon XIII, encore dans *Providentissimius Deus,* en vue d'éviter les abus de l'argument patristique dans l'interprétation de l'Ecriture Sainte :

De ce que l'Ecriture Sainte doit être énergiquement défendue, il ne s'ensuit pas que l'on doive suivre également toutes les opinions que chacun des Pères ou des exégètes postérieurs ont émises en l'interprétant. Il peut arriver, en effet, qu'en expliquant, *d'après les opinions de leur époque*, les passages où il s'agit des choses de la nature, leurs jugements ne soient pas tellement vrais, qu'il ne s'y rencontrent des propositions qui ne se justifient plus aujourd'hui. C'est pourquoi, il faut distinguer soigneusement, dans leurs interprétations, ce qu'ils donnent comme appartenant à la foi ou comme ayant avec elle un lien étroit, et ce qu'ils enseignent d'un accord unanime ; car, « dans les choses qui ne sont pas de nécessité de foi, il était permis aux saints, aussi bien qu'à nous-mêmes de différer d'opinions », comme le dit saint Thomas. [[405]](#footnote-405)

Donc, s'il était permis aux Pères de différer d'opinion entre eux sur les questions qui ne sont pas de nécessité de foi, il est encore permis aujourd'hui de ne pas adopter toutes leurs idées sur de semblables questions. Par contre, *dans les questions de foi et de mœurs*, il n'est pas permis, d'après le Concile [242] de Trente, [[406]](#footnote-406) d'interpréter la *Bible* contrairement à leur enseignement *unanime.* Et pour éviter les équivoques et les abus de ceux qui invoquent, à temps et à contretemps, l'autorité des Pères, même en matière de foi et de mœurs, Léon XIII a eu soin de marquer deux conditions : l° Il faut que les Pères donnent leur interprétation des Ecritures comme appartenant à la foi ou ayant avec elle un lien étroit ; 2° que cette interprétation ait leur accord unanime. Mais, pour tabler sur un accord unanime, il faut, d'après la plupart des théologiens : a) entendre l'unanimité *morale,* b) que les témoignages des Pères soient *pesés,* non *comptés.* « De telle sorte, dit Dorlodot, que si un Père possède, soit absolument, soit dans une matière déterminée, une autorité très grande, son opinion peut contrebalancer celle de tous les autres. » [[407]](#footnote-407) S aint Augustin, par exemple, « à cause de son admirable perspicacité à découvrir le sens de la parole divine et de l'abondant usage qu'il en fait pour la défense de la vérité catholique » [[408]](#footnote-408) doit être placé au tout premier rang parmi les Pères occidentaux. Son témoignage prend une valeur particulière dans ses interprétations des premiers chapitres de la *Genèse,* qu'il a scrutés pendant toute sa vie. Dorlodot se risque même à conclure que non seulement l'interprétation scripturaire des Pères n'est pas contraire à l'évolution, mais qu'elle y serait même favorable.

L'enseignement des Saints Pères, écrit-il, est *très favorable à* la théorie de *l'évolution naturelle absolue.* Toutefois, l'exemple de grands Docteurs autorise à accepter simplement, en cette matière, la solution indiquée par *l'état* présent de la science. [[409]](#footnote-409)

Pouvons-nous faire le dernier pas, poursuit-il, et embrasser, à la suite de ces grands Docteurs, la théorie de *l'évolutionnisme absolu ?* Je voudrais répondre affirmativement. Mais d'abord rien, dans les phénomènes actuels, ne nous y autorise. Mais je désire me tromper ; [243] et je bénirai celui qui me montrera le moyen d'abandonner honnêtement Darwin [qui admettait trois ou quatre interventions divines spéciales], pour suivre sur ce point, Augustin et Grégoire... Aussi souhaitons-nous de tout cœur que l'on découvre quelque jour le moyen de concilier les données scientifiques avec la pensée, *non mitigée,* de ces grands génies. [[410]](#footnote-410)

Mais, s'il est légitime d'en agir ainsi, dit-il encore, ce n'est cependant qu'à la condition de conserver, comme l'ont fait les Docteurs scolastiques, *l'esprit* qui avait dicté leurs conclusions aux Augustin et aux Grégoire de Nysse. Cet esprit de *naturalisme chrétien* a toujours été en honneur dans l'Eglise, et ce n'est qu'aux époques de décadence qu'on a pu le voir faiblir, dans une certaine mesure. [[411]](#footnote-411)

[244]

[245]

**La doctrine de l’évolution.  
Tome II. Un point de vue philosophique et théologique.**

**DEUXIÈME partie**

Chapitre III

Les décision doctrinales  
de l’Église et l’évolution

[Retour au sommaire](#sommaire)

Pour répondre à ceux qui s'empressent de mettre en cause l'orthodoxie de tout auteur favorable à l'idée d'évolution, nous ne saurions mieux faire que d'insérer ici le résumé d'une étude spéciale sur le sujet par le R.P. Arthur Caron, O.M.I., docteur en théologie et en droit canonique, vice-recteur actuel de l'Université d'Ottawa. Nous lui sommes reconnaissant d'avoir bien voulu nous faire lui-même ce résumé d'une étude présentée au « Symposium sur l'évolution », à l'Université Laval, en 1937. Nous le transcrivons tel quel.

Considéré du point de vue des décisions doctrinales de l'Eglise, le transformisme pose de graves problèmes qu'on ne saurait résoudre d'une façon simpliste par un oui ou un non catégorique, mais qui appellent des distinctions et des précisions théologiques d'importance capitale.

Notons d'abord les postulats fondamentaux que toute explication transformiste, même restreinte et mitigée, doit respecter pour se tenir dans les bornes de la stricte orthodoxie. Ce sont : (1) la nécessité d'une création primitive qui fit l'objet de plusieurs définitions dogmatiques ; (2) le dogme de la spiritualité de l'âme humaine également défini par le IVe concile de Latran et le concile du Vatican ; (3) l'intervention créatrice de Dieu dans le cas de chaque âme humaine individuelle enseignée par les théologiens comme *proxima fidei.*

Ces divers points de l'enseignement ecclésiastique étant sauvegardés, l'orthodoxie rigoureuse et le magistère de l'Eglise imposent-ils des limites aux théoriciens de l'évolutionnisme ? On ne connait que deux documents publics émanant de l'autorité ecclésiastique : la déclaration du concile provincial de Cologne (1860) et le décret de [246] la commission biblique pontificale sur l'interprétation du récit de la Genèse touchant la création de l'homme (1909).

Observons d'abord que ces décisions n'atteignent directement que le transformisme anthropologique et ne disent rien de l'évolutionnisme infra-humain. En ce qui concerne le dernier surtout, il est vrai d'affirmer que le magistère de l'Eglise n'a encore imposé aucune restriction aux hypothèses transformistes. Toutefois je ne parle pas ici de la doctrine des théologiens qui, généralement, ne montrent qu'assez peu de faveur aux théories évolutionnistes ; il s'agit uniquement de l'évolutionnisme au regard des décisions doctrinales de l'Eglise.

Quant au transformisme anthropologique, s'il respecte les principes énoncés plus haut, on peut dire que l'Eglise ne l'a jamais condamné formellement par une décision de son magistère infaillible, comme il apparaît par l'analyse des deux documents qui s'y rapportent. 1) La déclaration du concile provincial de Cologne condamne « l'opinion de ceux qui ne craignent pas d'affirmer que l'homme, quant à son corps, a été le produit d'une transformation spontanée, évoluant du moins parfait au plus parfait, par une évolution continue se terminant à l'humain ». Il convient de souligner que cette déclaration n'est pas une décision de l'Eglise universelle et n'engage pas l'infaillibilité de celle-ci. De plus, elle ne condamne que *l'évolution spontanée*, nullement un transformisme qui admettrait une intervention extérieure ou une action causale venant du dehors. 2) Le décret de la commission biblique pontificale du 30 juin 1909 pose en principe qu'on ne « peut pas mettre en doute le sens littéral historique » de la Genèse quand ce livre parle d'une création spéciale de l'homme (*peculiaris creatio hominis*), de la formation de la première femme tirée du premier homme (*formatio prima mulieris ex homine*), de l'unité du genre humain (*unitas generis humani*).

VALEUR DOCTRINALE DU DECRET. Il n'engage pas l'infaillibilité de l'Eglise, mais il exige de la part des fidèles un assentiment interne, mais non un assentiment inconditionné. Il n'est permis à personne d'enseigner publiquement le contraire, mais il serait loisible aux théologiens et aux savants de faire, à qui de droit, des représentations respectueuses s'ils croyaient avoir trouvé des arguments concluants à l'effet contraire.

INTERPRETATION DU DECRET. En ce qui regarde la création spéciale de l'homme, il est à remarquer que la commission s'est abstenue, intentionnellement sans doute, de parler d'une création [247] spéciale du corps : elle parle de la création de l'homme. Seule, en effet, l'âme a été créée, non le corps d'après les mots même de la Genèse : *formavit Dominus Deus hominem ex limo terræ.* Pour le corps de la première femme, il serait extrêmement difficile de ne le point faire originer de quelque manière du premier homme, si on veut sauvegarder la lettre du décret. Quant à l'unité du genre humain dont il est question dans le décret, je pense qu'il s'agit non seulement de l'unité spécifique dont parlent les philosophes, mais aussi de l'unité monogénique qui rattache toute l'humanité au premier couple prévaricateur. Autrement, on ne voit pas comment s'expliquerait l'universalité du péché originel.

Il y eut aussi jadis quelques interventions privées de Rome tendant à décourager les efforts entrepris pour justifier les théories évolutionnistes, mais celles-ci, vieilles de quarante et de cinquante ans, n'ont pas été renouvelées bien que plusieurs savants catholiques aient, depuis, marqué leur sympathie pour certaines formes mitigées de transformisme. Cela semblerait indiquer qu'il y a lieu de faire des distinctions entre les diverses explications du système. Pareilles interventions, il faut le rappeler, restent souvent d'ordre purement disciplinaire et, en toute hypothèse, n'impliquent pas une condamnation doctrinale officielle et publique du magistère et ne font pas loi dans l'Eglise.

Dans le cadre des réserves mentionnées et avec toutes les nuances qu'elles comportent, on peut, en conclusion, soutenir que l'Eglise, par ses décisions doctrinales, n'oppose pas une fin de non-recevoir absolue à toutes les formes de transformisme. « Si quelqu'un, écrit le P. de Sinéty, trouvait plus satisfaisant pour l'esprit scientifique de penser que le Créateur, pour constituer le corps du premier homme, a utilisé une matière déjà organisée, qu'il a plus ou moins profondément transformé cet organisme, par l'infusion même de l'âme spirituelle, nous ne voyons pas ce qu'on pourrait lui objecter du point de vue théologique. L'Eglise ne s'est jamais prononcée, ni directement, ni indirectement, sur l'état de la matière qui, d'après le texte génésiaque lui-même, a servi à constituer le corps humain. Cette théorie, on le voit, est toute différente du transformisme qui admet que les lois générales de l'évolution, sans intervention spéciale de Dieu, rendent compte de l'apparition de l'organisme humain » (DAFC, col., 1847).

D'autres auteurs, philosophes et théologiens, ne pensent pas autrement à ce sujet :

[248]

Jusqu'ici, écrit Sertillanges, l'Eglise n'a imposé à ses fidèles aucune conception assez précise pour départager les opinions susdites. Ceux qui serrent les textes de plus près – peut-être de trop près – et qui se représentent le Créateur formant miraculeusement un corps humain avec les éléments terrestres, puis l'animant de son souffle, c'est-à-dire lui donnant une âme – ceux-là sont avec elle ; mais elle n'expulse pas de son sein ceux qui suppriment ce coup de théâtre, et qui, pour ce cas comme pour d'autres, font appel à l'évolution. [[412]](#footnote-412)

Le R.P. Hugueny, O.P., dans son livre *Critique et Catholique,* publié en 1914, (p. 245) avait écrit : « La Bible et l'Eglise n'ont aucun enseignement de foi sur le mode précis dont Dieu a formé le corps de l'homme du limon de la terre avant de lui donner une âme. »

Il faut donc pousser le scrupule jusqu'à la limite extrême, lorsqu'on veut, au nom de l'orthodoxie catholique, barrer le passage à des idées qui tendent à se propager au nom de la science. Notre dernière conclusion sera un texte de Pie XII, extrait de son Encyclique *Divino afflante Spiritu :*

Mais dans ces conditions, cependant, l'exégète catholique, poussé par un amour de sa science, actif et courageux, sincèrement dévoué à notre Mère la sainte Eglise, ne doit en aucune façon, se défendre d'aborder, et à plusieurs reprises, les questions difficiles qui n'ont pas été résolues jusqu'ici, non seulement pour repousser les objections des adversaires, mais encore pour tenter de leur trouver une solide explication, en accord parfait avec la doctrine de l'Eglise, spécialement avec celle de l'innerrance biblique et capable en même temps de satisfaire pleinement aux conclusions certaines des sciences profanes. Les efforts de ces vaillants ouvriers dans la vigne du Seigneur méritent d'être jugés, non seulement avec équité et justice, mais encore avec une par faite charité ; que tous les autres fils de l'Eglise s'en souviennent. Ceux-ci doivent se garder de ce zèle tout autre que prudent, qui estime devoir attaquer ou tenir en suspicion tout ce qui est nouveau. Qu'ils aient avant tout présent, que dans les règles et lois portées par l'Église, il s'agit de la foi et des mœurs, tandis que dans l'immense matière con tenue dans les Livres Saints, livres de loi ou livres historiques sapientiaux [249] et prophétiques, il y a bien peu de textes dont le sens ait été défini par l'autorité de l'Eglise ; et il n'y en a pas davantage sur lesquels règnent le consentement unanime des Pères. Il reste donc beaucoup de points, et d'aucuns très importants, dans la discussion et l'explication desquels la pénétration et le talent des exégètes catholiques peuvent et doivent avoir libre cours, afin que chacun contribue pour sa part et d'après ses moyens à l'utilité commune, au progrès croissant de la doctrine sacrée, à la défense et à l'honneur de l'Eglise. Cette vraie liberté des enfants de Dieu, qui, gardant fidèlement la doctrine de l'Église, embrasse avec reconnaissance comme un don de Dieu et met à profit tout l'apport des sciences ; cette liberté, secondée et soutenue par la confiance de tous, est la condition et la source de tout réel succès et de tout solide progrès dans la science catholique, comme nous en avertit excellemment Notre Prédécesseur d'heureuse mémoire, Léon XIII, lorsqu'il écrit : « Si l'on ne sauvegarde pas l'union des esprits et le respect des principes, il n'y aura pas à espérer qu'une multitude de travaux variés fasse réaliser à cette science de notables progrès. »

[250]

[251]

**La doctrine de l’évolution.  
Tome II. Un point de vue philosophique et théologique.**

BIBLIOGRAPHIE

[Retour au sommaire](#sommaire)

ADLER, Mortimer-J. : P*roblems for Thomists ; the problem of species*, New York, Sheed & Ward, 1940. *Solution of the problem of species*, dans la revue *The Thomist*, 1941, vol. 3, n. 2.

ARISTOTE : A*ristotelis opera*, Berolini, ed. Academia Regia Borusica, Libri *Topicorum, de Cælo, de Generatione et corruptione, Metereologicorum, Historia animalium, de Paribus animalium, Metaphysicorum.* Traductions françaises par J. Tricot, éd. Vrin, Paris : *Métaphysique,* 1933 ; *De l'âme,* 1934 ; *De la génération et de la corruption,* 1934 ; par Henri Carteron, éd. « Les Belles Lettres », Paris : *Physique*, 1926-1932 ; par J.-M. Le Blond, éd. Montaigne, Aubier : *Traité sur les parties des animaux* (livre premier).

AUGUSTIN (Saint, évêque d'Hippone) : *Œuvres complètes*. Nous citons saint Augustin d'après les traductions suivantes : M. Raulx, Bar-Le-Dux, Guérin et Cie, 1886 ; une autre par MM. Péronne, Ecalle, Vincent, Charpentier, Barreau, Paris, Vives, 1873. Aussi *Les confessions*, D'Arnault D'Andilly, Paris, Garnier et Frères ; une autre par P. de Labriolle, Paris, éd. « Les Belles Lettres », 1926. *La cité de Dieu*, L. Moreau, Paris, Garnier & Frères.

BEAUREGARD, Olivier Costa de : *Le mystère de la matière,* dans *Etudes,* oct. 1946.

BERGSON, H. : [*Évolution créatrice*](http://dx.doi.org/doi:10.1522/cla.beh.evo), Paris, Alcan, 1907 ; [*Les deux sources de la morale et de la religion*](http://dx.doi.org/doi:10.1522/cla.beh.deu)*,* Paris, Presses Universitaires de France, 1948.

BILLUARD, Renatus-Carolus, O.P. : *Summa sancti Thomæ,* ed. nova, Parisiis, Victorem Lecoffre, 1904.

BONÉ, Edouard, S.J. : *L'homme : genèse et cheminement*, dans *Nomvelle revue théologique*, avril 1947.

BOUYSSONIE, A. (chanoine) : *Fixisme et transformisme*, dans *Revue thomiste,* mai, 1910 ; *La matière et la vie et l'origine du principe vital, ibid.,* juillet-août 1911, p. 503 ; *Fixisme et transformisme*, dans *Revue du clergé français,* mai 1910, p. 385.

[252]

BURDO, Christian : Le *vitalisme contemporain,* dans *Archives de philosophie*, vol.VI, cahier 1, 1928.

CAZES, M. Fr. O.P. : *L'idée d'évolution*, dans *Revue thomiste,* 1911, t. 19, pp. 767-777.

CHAINE, J. : *Le livre de la Genèse, coll.* « Lectio divina », Paris, Les Editions du Cerf, 1949.

COLIN, Henri : *De la matière à la Vie,* Paris, Beauchesne, 1926.

COLLIN, Remy : A*. Brachet et l'embryologie causale*, dans *Archives de philosophie*, Vol. VI,cahier 1, 1928 ; *Mesure de l'homme,* Paris, Albin-Michel, 1948.

DALBIEZ, R. : *Le transformisme et la morphologie*, dans *Revue thomiste*, 1926 : janv.-fév., pp. 48-61 ; mars-avril, pp. 130-153 ; mai-juin, pp. 245-262.

DE KONINCK, Charles : *Le cosmos*, Québec, 1936 ; *Le problème de l'indéterminisme*, dans les rapports de *L'Académie canadienne saint Thomas d'Aquin*,Québec, éd. L'Action catholique, 1937 ; voir aussi *Réflexions sur le problème de l'indéterminisme*, dans *Revue thomiste,* nov.-déc. 1937, t. 43, pp. 227-252 et pp. 393-409 ; *Les sciences expérimentales sont-elles distinctes de la philosophie de la nature ?* dans revue *Culture,* décembre 1941 ; notes de cours sur : *Méthodologie scientifique ; De universi nostri formabilitate ; De rationibus seminalibus ; Le « vοΰς » d'Anaxagore,* etc.

DE MARIA, Michaele, S.J. : *Philosophia Peripatetico-Scolastica, ex fontibus Aristotelis et S. Thomæ,* Rome, ex officina typographica Foriezani et Socii, 1893.

DESCOQS, P., S.J. : *Essai critique sur l'hylémorphisme,* Paris, Beauchesne, 1924.

DEWEY, John : *Logic, the Theory of Inquiry*, New York, Henry Holt and Co, 1938.

DORLODOT, Chanoine Henri de : *Le darwinisme au point de vue de l'orthodoxie catholique,* Paris, Vroment et cie, 1921.

DUBARLE, R.P. : *Les Sages d'Israël*, coll. « Lectio divina », Les Editions du Cerf, 1946.

FARGES, A, Mgr : *Etudes philosophiques*, vol. 2 : *La vie et l'évolution des* espèces, 7e édition, Paris, Berche-Tralin, 1908 ; *De Pacte et de la puissance,* 1909.

FILION, Emile : *Eléments de philosophie thomiste,* Montréal, Beauchemin, 1937.

[253]

GALTIER, P. : *Saint Augustin et l'origine de l'homme,* dans la revue *Gregorianum,* 1930.

GARDEIL, A., O.P. : *L'évolution et les principes de saint Thomas,* dans *Revue thomiste,* 1893, vol. I, pp. 27, 317, 725 ; 1894, vol. II, pp. 29, 229, 367 ; 1895, vol. III, pp. 61, 606 ; 1896, vol. IV, pp. 64, 215. *La structure de l'âme et l'expérience mystique*, Paris, Gabalda, 1927, t. I, pp. 156-159 et t. II, app. 2 : Saint *Thomas et l'illuminisme augustinien*, pp.313-325. *La « nature rationnelle informe » et la puissance obédientielle au surnaturelle selon S. Augustin*, *Revue thomiste*, 1925, pp. 417-430.

GILSON, Etienne : *Introduction à l'étude de saint Augustin,* Paris, Vrin, 1931, 2e éd. 1943 ; *Le thomisme,* Paris, Vrin, 1948.

GOMPERZ et DUMMLER : *Les penseurs de la Grèce*, Paris, Payot, 1928.

GREDT, Jos, O.S.B. : *Elementa philosophia aristotelico-thomistica*, 4e éd. Friburgi, Herder & Co, 1926.

GRÉGOIRE, V. (chanoine) : *Le matérialisme contemporain et le problème de la vie.*

GRENIER, Henri : *Cursus philosophicus,* Québec, l'Action Sociale, 1938 ; 2e ed. 1944.

GRISON, Michel : *Témoignage de l'univers,* Paris, Beauchesne & Fils, 1948.

GUIBERT et CHINCHOLE : *Les origines,* Paris, Letouzey et Ané, 1923.

HANRION, Albert : *La génération spontanée,* dans *Etudes,* juillet 1939, t. 240.

HULST, Mgr d' : *Carême*, 1891.

JANSSENS, Al. (Scheut) : *De rationibus seminalibus ad mentem S. Augustini,* dans *Ephemerides theologiæ Lovanienses,* janvier, 1926, p. 29.

JEAN DE SAINT-THOMAS, O.P. : *Cursus philosophicus tbomisticus,* Taurini, Marietti, Reiser, 1930-1937 ; *Cursus theologicus*, éd. de Solesmes, Desclée, Parisiis-Tornaci-Romæ, 1931-1937.

KORZYBSKI, Alfred : *Science and Sanity,* Lakeville, Connecticut, The international non-Aristotelian library publishing company, third edition, 1948.

LACROIX, Robert (abbé) : *L'origine de l'âme humaine,* Québec, éd. l'Action catholique, 1945.

LALANDE, A, : *Les illusions évolutionnistes,* dans *Revue de philosophie,* déc. - janv. 1932.

[254]

LAMINNE, Jacques (chanoine) : *L'idée d'évolution chez saint Augustin,* dans *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, 1908, t. 2, pp. 506-521.

LEPICIER, Alexio-Maria : *Institutiones theologiæ dogmatica,* Parisiis*,* Lethielleux, 1910.

LEROY (abbé) : *Pour et contre l'évolution,* Paris, Bloud et Barral, 1901.

LIBERATORE, R.P. Mathieu, S.J. : *Du composé humain,* trad. franç., Lyon, Librairie eccl. et class. de Briday, 1865.

LIÉNARD, Achille (cardinal) : *Le chrétien devant les progrès de la science,* dans *Etudes,* déc. 1947.

LORENZELLI Benedictus : *Philosophix theoreticæ institutiones secundum doctrinam Aristotelis et S. Thomæ Aquinatis,* ed. Altera, Romæ, 1896.

LORTIE, Stanislas-A. : *Elementa philosophia christianæ,* Québec, l'Action Sociale, 1925.

MANQUAT, M. : *Une* *critique du transformisme,* dans *Revue des Quest. Scientifiques,* 1924, p. 370. *Mécanisme et vitalisme, ibid.,* mars 1933. *La question des adaptations, Etudes,* 5 mars, 1932. *Tropisme et comportement, Etudes,* janvier 1927.

MAQUART, F.-X. : *Elementa philosophiæ,* Parisiis, Andreas Blot, 1937.

MARIANI, Bernardus : *Philosophia christianæ institutiones,* Romæ, Taurini, 1933.

MARTIN, Jules : *Saint Augustin,* Paris, Alcan, 1901, 2e éd. 1923.

MATHEWS, Shailer : *Contribution of Science to Religion,* New York, Appleton & Co, 1927.

MAZELLA, Camillus, S.J. : *De Deo creante*, ed. altera, Romæ, ex Typographia polyglotta, 1880.

Mc KEOUGH, M.J. : *The meaning of the rationes seminales, in St. Augustin,* Washington, Catholic univ. of America, 1926.

MELIZAN, P.-L., O.P. : *Les horizons nouveaux de la biologie,* dans *Revue thomiste*, nov.-déc. 1910, p. 780, et 1911, p. 212. *L'hypothèse de la génération spontanée, ibid*., 1911, t. 19 ; *Le principe vital et la philosophie traditionnelle, ibid.,* 1912, t. 20, p. 321 ; *A propos de la matière et de la vie. - A propos de la génération spontanée, ibid.*, 1912, t. 20. *La création de l'homme devant la science moderne, ibid*., 1929, pp. 166, 360.

MERCIER, D.J. (cardinal) : *Cours de philosophie,* Paris, Alcan, 1920.

MERKELBACH : S*umma Theologiæ Moralis ad mentem D. Thom*æ*,* ed. altera, 1936, t. III.

[255]

MESSENGER, The Rev. Ernest C. : *Evolution and theology, the problem of man's origin*, New York, the Macmillan Company, 1932.

MOREAU, L.-J., O.P. : *Les théories transformistes et la philosophie thomiste,* dans *Revue de philosophie,* mai-juin, 1939.

NOËL, Léon (abbé) *Le déterminisme...*

OTIS, L.-E. (abbé) *Causalité et évolution,* dans revue *Laval théologique et philosophique,* 1937, vol. 3, n. 1, pp. 134 et ss.

PAQUET, L.-A. Mgr : *Commentaria in Summam theologicam D. Thomæ,* Romæ, Fredericus Pustet, 1905.

PERRIER, Edmond : *La philosophie zoologique avant Darwin,* Paris, Alcan, 1884.

PIE XII : *Lois naturelles et gouvernement divin du monde*, dans *La documentation catholique*, 1948, n. 1011.

PIROTTA, P. Angelo M., O.P. : S*umma philosophia aristotelicothomistica,* Taurini, Marietti, 1936, vol. 2 ; *Philosophia naturalis generalis et specialis.*

PORTALIÉ, E. *Saint Augustin,* dans *Dictionnaire de théologie catholique,* t. 1, col. 2353-2472.

RIGNANO, E. *Qu'est-ce que la vie ?*,Paris, Alcan, 1926.

ROBIN, Léon *La pensée grecque et les origines de l'esprit scientifique*, Paris, Renaissance du livre, 1928.

SAINTONGE, Fredericus, S.J. : S*umma cosmologiæ,* Montréal, Imprimerie du Messager, 1941.

SALET, G. et LAFONT, L. : *L'évolution régressive,* Paris, éd. franciscaines, 1943.

SATOLLI, Francisco : In *Summam Theologicam divi Thomæ Aquinatis,* Romæ, ex Typographia polyglotta, 1885.

SCHEPENS, P. : *Num S. Augustinus patrocinatur evolutionismo ? dans Gregorianum*, 1925, pp. 216-230.

SENDERENS, J.-B. : Création *et évolution,* Paris, Bloud & Gay, 1928.

SERTILLANGES, A.-D., O.P. : *Les sources de la croyance en Dieu*, Paris, Perrin & Cie, 1923 ; *Saint Thomas d'Aquin,* Paris, Alcan, 1925, t. 2 ; traduction du traité de la *Création* (S. Thomas d'Aquin), éd. de la « Revue des jeunes », 1927, app. II ; *Les grandes thèses de la philosophie thomiste*, Bloud & Gay, 1928 ; *Dieu ou rien,* Paris, Flammarion, 1933 ; *L'idée de création,* Paris, Aubier, 1945.

SIMON, Yves : *Prévoir et savoir,* éd. de l'Arbre, Montréal, 1944.

SINÉTY, R. de, S.J. : *Un demi-siècle de darwinisme*, dans *Revue des* [256] *Quest. Scient*., t. 17, 1910 ; *Les preuves et les limites du transformisme*, dans Etudes, juin 1911, t. 127 ; *La vie de la biosphère, dans Archives de philosophie*, 1928, vol. 6, cahier 1 ; *Vers les origines de l'humanité,* dans Etudes, juin 1928, t. 195 ; *Saint Augustin et le transformisme*, dans *Archives de philosophie*, 1930, vol. 7, cahier 2 ; *Transformisme*, dans *Dictionnaire apologétique de la foi catholique.*

TANNERY, Paul : *Pour l'histoire de la science hellène*, 2e éd., Paris, Gauthier-Villars, 1930.

THOMAS D'AQUIN (Saint) : *Opera Omnia*, jussu impensaque Leonis XIII edita. Commentaria *In octo libros physicorum Aristotelis ; In libros Aristotelis de cælo et mundo ; de Generatione et corruptione et Meteorologicorum ; In Aristotelis libros Peri Hermeneias et Posteriorum analyticorum ; Summa theologica ; Summa contra gentiles.*

\_\_\_\_\_, *Quæstiones disputatæ : de Potentia, de Veritate, de Anima, de Malo, Taurini*, Marietti, 1924.

\_\_\_\_\_, *Opuscula Omnia*, cura et studioR.P. Mandonnet, O.P., Parisiis,Lethielleux, 1927*.*

\_\_\_\_\_, *Scriptum super libros Sententiarum magistri Petri Lombardi*, cura R.P. Mandonnet, Parisiis, Lethielleux, 1929.

\_\_\_\_\_, *In metaphysicam Aristotelis commentaria*, cura R. Cathala, O.P., Taurini, Marietti, 1926.

\_\_\_\_\_, *In* *Aristoielis librum de Anima commentarium*, cura Angeli M. Pirotta, O.P., Taurini, Marietti, ed. secunda, 1936.

\_\_\_\_\_, *In decem libros Ethicorum Aristotelis ad Nicomachum expositio*, ed. novissima, cura An fi M. Pirotta, Taurini, Marietti, 1934.

\_\_\_\_\_, *In Aristotelis libros de Sensu et Sensato*, cura Pirotta, Taurini, Marietti, 1928.

\_\_\_\_\_, Traductions françaises : *Somme contre les gentils*, par P.-F. Ecalle, Paris, Vivès, 1856. *Opuscules*, par M. M. Védrine, Bandel et Fournet, Paris, Vivès, 1856-1858.

THOMAS, *Maurice Le transformisme contre la science,* Bruxelles, Lamertin, 1928 *La notion de l'instinct et ses bases scientifiques, dans Cahiers de philosophie de la nature*, vol. 8, Paris, Vrin, 1936.

VERMEERSCH Creusen : *Epitome Juris canonici, cum commentariis*, 4e ed., 1930.

[257]

*VIAL*, François : *L'évolutionnisme et les formes présentes*, dans *Revue des sciences phil. et théol*., t. 9, 1920, pp. 5-40 ; *L'évolutionnisme et les formes passées, ibid*., t. 11, 1922, pp. 5-40.

VIGNON, Paul : *Divers aspects de la finalité en biologie*, dans *Revue de philosophie*, nov.-déc., 1932, pp. 576 et ss ; *Introduction à la biologie expérimentale*, Paris Lechevalier, 1930.

WOODS, Henry-J. : *Augustin and evolution*, New York, Universalknowledge Fundation, 1924*.*

ZELLER, Ed. : *La philosophie des grecs*, Paris, Hachette, 1884.

ZIGLIARA, Maria, O.P. : *Summa philosophiæ*, Parisiis et Lugduni, Delhomme et Briguet, 1898.

[259]

**La doctrine de l’évolution.  
Tome II. Un point de vue philosophique et théologique.**

INDEX ALPHABÉTIQUE  
DES AUTEURS

[Retour au sommaire](#sommaire)

**\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_**

ANAXAGORE : 65.

ARISTOTE : passim.

AUGUSTIN (saint) : 143, 173 ; passim.

BERNARD (Cl.) : 31, 35, 38, 41, 43, 108, 123.

BOREL (E.) 147.

BROGLIE (L. de) : 36-38, 127.

CARON (A.), o.m.i. : 245.

CHAINE (J.) 178, 195, 232.

CHARDIN (P. Teil) : 238.

DARWIN (Ch.) : 118, 243.

DE KONINCK (Ch.) - 30, 31, 39, 88, 140, 146, 150.

DORLODOT (H. de) : 174, 177, 178, 182, 183, 187, 194-196, 198, 200, 232, 234, 237, 238, 242.

DUHEM (P.) : 35, 37, 39.

EDDINGTON (A.S.) 140.

FARGES (Mgr A.) 116.

GARDEIL (A.), o.p .: 180, 236.

GREDT (J.), o.s.b.  : 112.

GUYENOT : 149.

HUGUENAY, o.p. : 149.

HUMMELAUER et KNABENBAUER, s.j. :

233.

JANSENS (Mgr) : 236, 237.

JEAN DE SAINT-THOMAS : 71, 73, 8288, 90, 138, 145, 146, 157.

JEANS (J.) : 139.

KNABENBAUER et HUMMELAUER, s.j.

233.

LACROIX (abbé Robert) : 160.

LAMINNE (J.) : 178.

LAPLACE : 127.

LEMAITRE (G.) : 127.

LEMOINE (P.) : 123.

LEON XIII : 233, 241, 249.

LEODENARD, card. : 240.

MAURICE THOMAS : 36.

MAXWELL (J.C.) : 147.

MAYER (A.) : 36.

MERKELBACH : 161, 162.

MESSENGFR (E.C.) : 160, 174, 183, 194, 198, 219, 223, 238.

OTIS (L.-E.) : 40, 48, 52, 112.

PASTEUR : 116.

PERIER (P.M.) 238.

PICARD (P.G.) 90.

PIE XII 248.

PIROTTA (A.M.), o.p. : 238.

PLATON 174.

POINCARE : 33.

RASETTI (F.) : 34.

RENOIRTE (F.) 35.

RICHET (Ch.) 68.

ROSTAND (J.) 108, 118.

SERTILLANGES, o.p. : 40, 122, 155, 162, 238.

SINETY (R. de), s.j. : 189, 192, 194, 237, 240, 247.

TANNERY (P.) : 65.

THOMAS D'AQUIN : passim.

VANDEL (A.) : 108.

VERMEERSH-CREUSEN : 161.

WOODS (H.J.) ; 190.

[260]

[261]

**La doctrine de l’évolution.  
Tome II. Un point de vue philosophique et théologique.**

INDEX ALPHABÉTIQUE  
DES MATIÈRES

[Retour au sommaire](#sommaire)

« Accidents de l'individu » : 131, 132.

Ame (s) : 60-63, 153-156, 159, 164, 166, 168.

- (Création simultanée des) : 215, 216.

- humaine : 59-64, 66, 76-79, 83, 94, 100, 103, 107, 109, 154, 156, 157, 163, 166, 184, 188, 215, 238, 245.

- intermédiaires : 157.

- (Succession des) : 76, 77, 154, 157, 158, 160.

Cause (s) :

- efficientes : 93-127.

- - particulières : 98-114, 168, 223, 224.

- - première : 94-96, 121, 146, 151, 199, 204, 205, 209, 220, 235.

- - proportionnées de l'organisation de la matière : 87-127.

- - secondes : 79, 96-98, 121, 125, 142, 143, 151, 197, 199, 200, 204, 205, 217, 220, 224, 235, 236, 243.

- - - et saint Augustin 198206, 223, 224.

- - - et raisons séminales 213, 214.

- - subordonnées : 98-115,125, 169.

- - suffisante : 94, 109, 111, 122, 163, 226, 227.

- - universelles : 98-116, 120, 123125, 142-144, 148, 152, 167, 168, 204, 219, 223, 227.

- ensemble des - 106, 112-115, 125.

- finale : 45, 51-53, 109, 130, 131, 150, 152, 159.

Commission biblique : 233, 234, 246.

Conception (Moment de la) . 154, 155. 160-164, 166.

Concile :

- de Cologne : 245, 246.

- de Latran : 245.

- du Vatican : 245.

Contingence 132, 133, 138, 146.

-et finalité 132-135.

- - hasard : 135-141, 144.

Corps :

- d'Adam et d'Eve : 188-194, 218, 232, 235, 238, 239.

- célestes : 58, 100-105, 109, 119, 175, 220, 223.

- humain : 78, 79.

- du premier homme : 79, 120, 121, 194, 221, 235, 238, 239.

Création : 73, 78, 125, 134, 179-181, 183, 185, 192, 223, 245.

- potentielle 182-194, 196-198, 210.

- simultanée 173, 175-185, 191, 192, 195, 197, 205, 207, 210, 222.

Déterminisme : 127, 135.

- et évolution : 127, 128, 131.

- et matérialisme : 128-131.

Devenir : 82-84.

- accidentel et substantiel : 45-52, 57, 72, 73, 79, 81-89.

Disposition : 58, 76, 77, 82, 83, 85-87, 91, 100, 109.

- nécessitante : 77, 83, 121, 122.

- progressive : 81-91.

- ultime ; 77, 83, 84, 166.

[262]

Embryogénie : 153-169.

- et l'animation immédiate : 160,163.

- - - médiate : 160-162, 166.

- phylogénie : 153, 154.

- les scolastiques - 153, 160.

Espèce(s) : 32, 40, 70, 91, 125, 131.

- (Evolution des) : 150, 153, 154

- immuable : 59, 60, 90, 124, 149, 150.

- et individus : 59, 60, 67, 68, 90, 124, 125, 149, 150.

- infra-humaines : 68, 70, 149, 150, 153, 235.

- nouvelle : 123, 124, 199, 219, 227, 231.

- (Plasticité des) 123, 124.

Eternité et temps 211-217, 222, 223.

Evolution : 40, 41, 43, 63, 65, 119, 120, 131, 151, 154, 230, 232, 235, 238, 242.

- et Aristote : 28, 40, 41, 122.

- - saint Augustin : 222-227, 242, 243.

- - les décisions doctrinales de l'Eglise : 245-249.

- (La doctrine, de l') : 17, 27, 44, 173, 227.

- (Fait et possibilité de l') : 27, 40-91, 112, 113, 125.

- (Loi de l') : 119.

- et matérialisme : 151, 236.

- - les scolastiques -. 27, 122, 125, 152, 153.

- - la théologie : 63, 64, 229-245.

- - les théories évolutionnistes 39, 40, 43, 173, 196, 232, 246.

- - Thomas d'Aquin : 28, 4-0, 41, 63, 122, 124, 125, 152, 223-227.

Femme (Première) : 184, 185, 188-194, 218.

Finalité(s) et fin(s) : 70, 129, 130, 132, 134, 135, 148, 149.

- et contingence : 132-135.

- - hasard : 137, 138, 141, 144.

- particulière : 65-69, 73.

- (Subordination des) : 132-135.

- ultime du mouvement : 57-66, 67, 73, 109.

Forme(s) : 54, 56, 62, 65, 67, 72, 76 83-86, 88, 91, 130, 132, 143, 154, 155, 179, 209.

- dernière : 57-65, 94.

- infra-humaines 66.

- intermédiaires 61, 66, 67, 123, 154, 156, 157, 165, 166.

- (Notion de la) : 45-52, 85.

- (Succession des) : 60, 66, 76, 93, 154.

- (Victoire de la) 148, 149.

Fortune et hasard 136-138, 144.

Génération(s) : 67, 73, 75, 83, 84, 86-88, 91, 134, 142, 154, 156, 159, 164, 166, 167.

- équivoque : 111, 114, 119, 121, 122, 148, 153, 163, 166, 225.

- intermédiaires : 154.

- multiple 158.

- naturelle 117, 148.

- spontanée : 114-121, 123, 200, 219, 220, 223-225, 236.

- et le temps : 75-81.

Genèse : 173, 174, 182, 188, 192-195, 229, 233-236, 242, 246, 247.

Hasard : 65, 86, 107, 130, 131, 133, 135, 137-141.

- et contingence : 135-141.

- et finalité : 137, 138, 141, 147.

- - fortune : 136, 137, 144, 145.

- - l'œuvre de la nature : 144-152.

- (La racine du) : 141-144.

- (Deux sens du mot) : 140, 141, 149.

Hexaméron : 174, 194, 195, 197, 234.

Hybrides : 124, 219.

Individus(s) :

- (« Accidents » de l') : 131, 132.

[263]

- et espèces : 59, 60, 62, 67, 68, 124, 125, 149, 150.

Invention : 142.

Jour(s) : 75, 176, 186, 234.

- époque : 178, 196, 204, 234.

- œuvre des six : 210-217, 218.

- (Les six) : 174, 176, 177, 183, 189, 194, 196, 197, 216.

Limon : 206, 214.

Lois statistiques : 34-38, 140, 141, 148. Machine (L'image de la) : 141, 142.

Matérialisme et déterminisme : 127132.

Matière première : 65-67, 70, 77, 79, 81, 84-86, 91, 93, 103, 131, 132, 134, 135, 141, 179-181, 206, 209.

- - (Appétit de la) : 51-57.

- - (Disposition progressive de la) 75-80, 86-93, 155.

- - (Forme dernière de la) : 60-66, 93, 109.

- - (Nécessité de la) : 62, 128, 130, 140, 148.

- - (Notion de la) : 45-52, 54-56.

- - (« Victoire » de la forme sur la) : 148, 149.

Maxwell (Démon de) : 147.

Miracle 126, 142, 191, 192, 218.

Monstre 144, 149.

Mouvement : 56-59, 81, 82, 134.

- d'altération : 81, 82, 84, 86-88, 90, 91, 132, 143, 163.

- local : 82, 104, 134, 143.

- naturel 104, 105.

Mutation 140, 148, 149.

Nature et hasard : 144-152.

Naturel : 43, 44, 78, 79, 81, 93, 104, 105, 111, 122, 125, 126, 142, 144, 150, 168, 195, 203, 223.

Nécessaire absolu et hypothétique 128, 130, 140.

Pères de l'Eglise : 173, 175, 222, 241, 242.

- - et saint Augustin 193200.

- - et Thomas d'Aquin 216223, 227.

Perpétuité et répétition : 60, 67, 142.

Philosophie de la nature : 28, 30, 31.

- - et doctrine naturelle 38, 40-44.

- - et sciences expérimentales : 28-42.

Phylogénèse et ontogénèse : 153.

Privation : 45-57, 79, 135.

Proposition expérimentale : 33, 34, 42.

Raisons séminales : 173-176, 182-194, 197, 199-201, 213.

- - actives ou passives 200, 202, 206-211.

- - et causes secondes 213, 214.

- - (Existences diverses des) : 201207, 209, 210, 215, 217, 221.

- - d'après saint Thomas :216-223.

Ratio indita : 53-55, 69, 70, 108.

Science expérimentale et philosophie 28-42~

Scolastiques : 27, 43, 105, 122, 125, 152, 153, 236.

Temps : 40, 57, 75, 77, 125, 144, 176, 178, 181-183, 194, 205.

- et disposition de la matière : 75-91, 144.

- et éternité : 211-217, 222, 223.

Théories évolutionnistes : 39, 41, 43, 173.

Vertu formatrice de l'âme, de la semence ou de l'espèce : 159, 163-168, 220.

Vie : 77, 102, 109, 115, 120, 153, 154, 156, 165.

- (Production artificielle de la) : 123.

Fin du texte

1. V.g. Léon Robin, *Aristote*, Coll. « Les grands philosophes », Paris 1944. [↑](#footnote-ref-1)
2. SAINT THOMAS, *Contra Gentiles,* III, ch. 65. [↑](#footnote-ref-2)
3. ARISTOTE, *Physique,* 11, ch. 2. [↑](#footnote-ref-3)
4. SAINT THOMAS, Ia, q. 104, a.1 ; de Potentia, q. 3, a.7 ; q. 5, a.1 ; Opusc. de occultis operationibus naturæ. [↑](#footnote-ref-4)
5. Abel Rey, dans son introduction à la traduction française de *La docte* *ignorance* de Nicolas de Cuse (Paris, Alcan, 1930) disait ceci : « Nous avons déjà vu que [la théorie de la connaissance moderne], au contraire de la [théorie médiévale], au contraire de l'aristotélisme, mais en appuyant la tendance platonicienne, cherche moins les résultats que la méthode, le « tout fаit » que le « se faisant »*...* La connaissance n'a point pour but de nous définir une nature, un être (ce qui suppose un processus fermé, ou fermable), mais de nous amener à des lois et de lois en lois, toujours à des lois, des rapports... Les sensibles sont des symboles et non des êtres. Les intelligibles, non plus, ne sont pas des êtres. Ils sont précisément les liens créateurs et, pour employer un terme arithmétique que n'aurait peut-être pas renié Nicolas puisqu'il fait servir la mathématique au tout de la connaissance : des facteurs, des « passages » efficaces, et en qui réside toute efficacité, dans le monde naturel... Le relativisme auquel nous avons affaire est donc la connaissance d'une réalité, où la recherche des natures n'a point de sens, parce que la réalité est et n'est que l'ensemble des relations, des passages, du *posse* à l'acte... De là encore l'infinitude virtuelle de cet univers, puisque avec l'assimilation créatrice de l'esprit on ne peut entrevoir de limite dans les rapports des choses. Et cette autre idée encore que l'unité du monde n'est pas une unité « chosiste », mais une harmonie dynamique. » (pp. 22-25) [↑](#footnote-ref-5)
6. Cf. SAINT THOMAS, *In I Physicorum*, lect. 1, nn. 8-11. [↑](#footnote-ref-6)
7. *Physique*, I ch. 1, 184a, 16-25 (trad. CARTERON). [↑](#footnote-ref-7)
8. « Et sicut diversa genera scientiarum distinguuntur secundum hoc quod res sunt diversimode a materia separabiles, ita etiam in singulis scientiis, et præcipue in scientia naturali, distinguuntur partes scientiæ secundum diversum separationis et concritionis modum. Et quia universalia sunt magis a materia separata, ideo in scientia naturali ab universalibus ad minus universalia proceditur... Unde et scientiam naturalem incipit [Philosophus] tradere ab his quæ sunt communissima omnibus naturalibus, quæ sunt motus et principium motus ; et demum processit par modum concretionis, sive applicationis principiorum communium, ad quædam determinata mobilia, quorum quædam sunt corpora viventia ». *In De Sensu et Sensato,* lect. 1, n. 2 ; voir aussi *In I Phys.,* lect. 1, nn. 5-11 ; *In I Meteorologicoruim,* lect.1,n. *1a,* q. 85,a. 3, c. et ad 2. [↑](#footnote-ref-8)
9. Cf. Analytiques postérieurs, I, ch. 27, 87a 30. SAINT THOMAS, In I Posteriorum Analyticorum, lect. 41 ; In II Metaphysicorum, lect. 5. [↑](#footnote-ref-9)
10. *Les sciences expérimentales sont-elles distinctes de la philosophie de la nature ?* dans la revue *Culture*, pp.474-475. – Voici un texte de C. Bernard sur le même sujet : « La séparation de la science de la philosophie ne pourrait être que nuisible au progrès des connaissances humaines. La philosophie, tendant sans cesse à s'élever, fait remonter la science vers la cause ou vers la source des choses. Elle lui montre qu'en dehors d'elle il y a des questions qui tourmentent l'humanité, et qu'elle n'a pas encore résolues. Cette union solide de la science et de la philosophie est utile aux deux, elle élève l'une et contient l'autre. Mais si le lien qui unit la philosophie à la science vient à se briser, la philosophie, privée de l'appui ou du contrepoids de la science, monte à perte de vue et s'égare dans les nuages, tandis que la science, restée sans direction et sans aspiration élevée, s'arrête, tombe ou vogue à l'aventure. » *Introduction à*... p. 416. Si Claude Bernard a écrit surtout en faveur de la science expérimentale, cela ne l'a cependant pas empêché d'écrire sur une feuille volante non datée : « La métaphysique paraît aujourd'hui étouffée, mais plus tard elle se réveillera avec les arguments scientifiques eux-mêmes et elle sera la dernière science, parce qu'elle est la plus complexe, comme elle a été la première notion et ainsi on aura fait le cercle pour revenir au même point. » Note citée dans *Principes de médecine expérimentale*,préface, p. 31. [↑](#footnote-ref-10)
11. *De Generatione et Corruptione*, I, C. 2, 316a5-15 ; aussi *De C*æ*lo*, II, c. 13, 293a25 ; III, c. 7, 306a5-20. [↑](#footnote-ref-11)
12. I, ch. 12. [↑](#footnote-ref-12)
13. La Science et l'hypothèse, pp. 168 et 170. [↑](#footnote-ref-13)
14. Voir *In 1 Post. Anal*., lect. 21, n. 3 ; *Ia*, q. 32, a. 1, ad 2. [↑](#footnote-ref-14)
15. Notes de cours sur *La Méthode des sciences physiques*,données à l'Université Laval, 1942, p. 10. [↑](#footnote-ref-15)
16. Éléments de critique des sciences et de cosmologie, Louvain, 1945, pp. 13-14. [↑](#footnote-ref-16)
17. *La théorie physique*,pp. 254-263, 217-222 ; voir aussi Claude BERNARD, *Médecine expérimentale*, pp.57-65, 285-291. [↑](#footnote-ref-17)
18. MAURICE THOMAS, dans Cahiers de la philosophie de la nature, 1936, p. 30. [↑](#footnote-ref-18)
19. Dans Encyclopédie franç., 4, 04-13 : Introduction à l'étude de la vie. [↑](#footnote-ref-19)
20. *Matière et lumière*, pp. 308-316 ; voiraussi *ibid*., pp. 262-291 ; PIERRE DUHEM, *op.* *cit*., p. 444. [↑](#footnote-ref-20)
21. *OP. cit*., p. 177. [↑](#footnote-ref-21)
22. [*Introduction à l'étude de la médecine expérimentale*](http://dx.doi.org/doi:10.1522/cla.bec.int), p. 319 ; aussi ibid., pp. 314-330. [↑](#footnote-ref-22)
23. De Partibus Animalium, I, c. 1, 642a5. S. THOMAS, In I Meteorologicorum, lect. 1, n. 1. [↑](#footnote-ref-23)
24. *Art. cit*., dans *Culture*, p. 476 ; voir aussiPIERRE DUHEM, *op. cit*., p. 458. [↑](#footnote-ref-24)
25. Voir L.-E. OTIS, [*La doctrine de l'évolution : un exposé des faits et des hypothèses*](http://classiques.uqac.ca/classiques/Otis_Louis-Eugene/doctrine_evolution_t1/doctrine_evolution_t1.html), pp. 71-82. [↑](#footnote-ref-25)
26. Les grandes thèses de la philosophie thomiste, pp. 160-161. [↑](#footnote-ref-26)
27. *Introduction*..., p. 197. [↑](#footnote-ref-27)
28. Cf. CLAUDE BERNARD, *ibid*., pp. 88-89, 117 et ss. [↑](#footnote-ref-28)
29. « ... In rebus naturalibus eo modo est principium motus, quo eis motus convenit. Quibus ergo convenit movere, est in eis principium activum motus ; quibus autem competit moveri, est in eis principium passivum, quod est materia. Quod quidem principium, inquantum habet potentiam naturalem ad talem formam et motum, facit esse motum naturalem. Et propter hoc factiones rerum artificialium non sunt naturales : quia licet principium materiale sit in eo quod fit, non tamen habet potentiam naturalem ad talem formam. Et sic etiam motus localis corporum cælestium est naturalis, licet sit a motore separato, inquantum in ipso corpore cœli est potentia naturalis ad talem motum. » SAINT THOMAS, *In II Phys.,* lect. 1, n. 4 ; voir aussi *Contra Gent*.*, III,* c. 23. [↑](#footnote-ref-29)
30. On peut voir, à ce sujet, ARISTOTE, *Phys*., I ; *De Gen. et Corr*., I*;* SAINT THOMAS, *De Principiis natura.* [↑](#footnote-ref-30)
31. C'est pourquoi, dans la suite, nous emploierons souvent l'expression : « de même que ». [↑](#footnote-ref-31)
32. Cf. [*La doctrine de l'évolution – un exposé des faits et des hypothèses*](http://classiques.uqac.ca/classiques/Otis_Louis-Eugene/doctrine_evolution_t1/doctrine_evolution_t1.html), p. 21. [↑](#footnote-ref-32)
33. « Ideo autem potius probat de fine quod sit causa quam de aliis, quia hoc minus videbatur propterea quia finis est ultimum in generatione... Potissima est inter alias causas : est enim causa finalis aliarum causarum causa. Manifestum enim quod agens agit propter finem ; et similiter ostensum est supra in artificialibus, quod formæ ordinantur ad usum sicut ad finem, et materiæ in formas sicut in finem et pro tanto dicitur finis causa causarum. » *In II Phys.,* lect. 5, nn. 6 et 11 voir aussi *I*, q. 105, a. 5 ; *De Potentia,* q. 5, a. 1 ; *De Principiis naturæ* voir aussi *I II*, q. 1, a. 2 ; *In V Metaph.,* lect. 3, n. 782. [↑](#footnote-ref-33)
34. SAINT THOMAS, *In V Metaph.,* lect. 2, n. 775 ; voir aussi *I*, q. 105, a. 5 ; *I II*, q. 1, a. 2 ; *De Potentia,* q. 5, a. 1, c.; *De Principiis naturæ :* « Viso autem... » ; *In I Post. Anal.,* lect. 16, n. 5.– « ...Finis movet aliciendo et attrahendo. Attractio autem non est propria motio, quia motio est transitus aliquis, illa autem attractio solum est convenientia, et sympathia unius ad alterum, ut trahatur ad illo quod non nisi translative dicitur motio ». JEAN DE SAINT THOMAS, *Cursus philosophicus*, T. 11, p. 276b25. – « Dicendum quod finis etsi sit postremus in executione, est tamen primus in intentione agentis. Et hoc modo habet rationem cause. » SAINT THOMAS, *I II*, q. 1, a. 1, ad 1 : *aussi ibid.,* a.4 ; *In II Phys.,* lect. 8, nn. 5-6 ; *Contra Gent*., II, c. 30. [↑](#footnote-ref-34)
35. Voir la note *Causalité et évolution* que nous avons publiée dans *Laval théologique et philosophique,* Vol. III, n. 1, 1947, pp. 134-138. [↑](#footnote-ref-35)
36. « ... In iis quæ fiunt propter finem, eumdem ordinem tenet finis, quam tenet principium in demonstrativis. Et hoc ideo quia etiam finis est principium, non quidem actionis, sed ratiocinationis ; quia a fine incipimus ratiocinari de iis quæ sunt ad finem : in demonstrativis autem non attenditur principium actus, sed ratiocinationis ; quia in demonstrativis non sunt actiones, sed ratiocinationes tantum. Unde convenienter finis in iis quæ fiunt propter finem, tenet locum principii quod est in demonstrativis. Unde similitudo est utrobique ; quamvis e converso se videatur habere propter hoc quod finis est ultimum in actione, quod in demonstratione non est ». SAINT THOMAS, *In II Phys.,* lect. 15, nn. 5 et 6.– « ... Ratio eorum quæ sunt ad finem, a fine sumitur ». *Ibid.,* lect. 4, n. 7.- Aussi *In I Post. Anal.,* lect. 16, n. 5 ; *In III* *Metaph.,* lect. 5, n. 378. [↑](#footnote-ref-36)
37. Ch. 1, 192b20. [↑](#footnote-ref-37)
38. *In II Phys*., lect. 14, n. 8 : « In nullo enim alio natura ab arte videtur differre, nisi quia natura est principium intrinsecum, et ars est principium extrinsecum. Si enim ars factiva navis esset intrinseca ligno, facta fuisset navis a natura, sicut modo fit ab arte. Et hoc maxime manifestum est in arte que est in eo quod movetur, licet per accidens, sicut de medico qui medicatur se ipsum : huic arti enim maxime assimilatur natura. Unde patet quod natura nihil est aliud quam ratio cujusdam artis, scilicet divinæ, indita rebus, qua ipsæ res moventur ad finem determinatum : sicut si artifex factor navis posset lignis tribuere, quod ex se ipsis moverentur ad navis formam inducendam. » [↑](#footnote-ref-38)
39. *Ibid*., lect. 1, n. 4 et lect. 2. [↑](#footnote-ref-39)
40. *Phys*., I, ch. 9, 192a5 ; voir aussi SAINT THOMAS, *In I Phys*., lect. 15, n. 10.– « ... Quia actus est perfectio potentix et bonum ejus : et per consequens sequitur quod sit appetibile, quia unumquodque appetit suam perfectionem. » *In I Phys.,* lect. 15, n. 7 ; aussi *In IX Metaph.,* lect. 8, no. 1857-1858.– « ...Eadem enim ratio boni et finis est ; nam bonum est quod omnia appetunt. » *In II Metaph.,* lect. 4, n. 317.– « ...Materia... est propter formam. » *In II Phys.,* lect. 4, n. 8 ; *ibid.,* lect. 5, n. 11. [↑](#footnote-ref-40)
41. « Materia enim, secundum id quod est, est in potentia ad formam. » *I*, q. 66, a. 2.– « Cum forma sit quoddam bonum et appetibile, materia, quæ est aliud a privatione et a forma, est apta nata appetere et desiderare ipsam secundum suam naturam. » In *I Phys.,* lect. 15, n. 8 ; aussi *I*, q. 66, a. 1 ;q. 78, a. 1 ad 3 ; q. 80, a. 1, ad 6.– « Nec etiam utitur hic figurata locutione, sed exemplari. » In *I Phys.,* lect. 15, n. l0.– « Appetitus formæ non est aliqua actio materiæ, sed quædam habitudo materiæ ad formam secundum quod est in potentia ad ipsam. » *De Potentia*,q. 4, a. 1, ad 2 : « In contrarium obj... » « Non igitur potentia materiæ est aliqua proprietas addita super essentiam ejus ; sed materia secundum suam substantiam est potentia ad esse substantiale. » *In I Phys.,* lect. 15, n. 3. [↑](#footnote-ref-41)
42. *In I Phys.,* lect. 15, n. 10–« Et, ipsa natura uniuscujusque est quædam inclinatio indita ei a primo movente, ordinans ipsam in debitum finem. Et ex hoc patet, quod res naturales agunt propter finem, licet finem non cognoscant, quia a primo intelligente assequuntur inclinationem in finem. » *In XII Metaph.,* lect. 12, n. 2634.– « ...Ille qui sic dicit, naturam scilicet non agere propter aliquid, destruit naturam et ea quæ sunt secundum naturam. » *In II Phys.,* lect. 14, n. 7. [↑](#footnote-ref-42)
43. Cf. SAINT THOMAS, *In I Phys.,* lect. 15 ; *In II*, lect. 1. [↑](#footnote-ref-43)
44. Cf. SAINT THOMAS, *In II Metapb.,* lect. 4, n. 329 ; *In VII,* lect. 8. n. 1442 6. [↑](#footnote-ref-44)
45. SAINT THOMAS, *Ia*, q. 66, a. 2 : aussi *In II* Phys., lect. 15, n. *10* et *Contra Gent*., III, c. 6. [↑](#footnote-ref-45)
46. « Quod igitur ex sui ratione habet difformitatem impossibile est quod sit finis in quem tendit natura. Motus autem secundum suam rationem est hujusmodi ; quod enim movetur, in quantum hujusmodi, 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 ». [↑](#footnote-ref-46)
47. *Phys*., IV, ch. 13, 222b l5-20. [↑](#footnote-ref-47)
48. In *IV Phys*., lect. 22, n. 2. [↑](#footnote-ref-48)
49. C. 171 (trad. VÉDRINE, BANDEL et FOURNET). [↑](#footnote-ref-49)
50. Ibid. [↑](#footnote-ref-50)
51. *Ia,* q. 98, a. 1. [↑](#footnote-ref-51)
52. Cf. *De Gent., et Corr*., II, c. 10 ; *De Anima*, II, c. 4. [↑](#footnote-ref-52)
53. *Ia,* q. 98, a. 1. [↑](#footnote-ref-53)
54. 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 spiritualis, 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 spiritualium 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. [↑](#footnote-ref-54)
55. SAINT THOMAS, *Contra Gent*., II, c. 84 :voir aussi *ibid*., c. 45.– « ... Singularia namque non sunt de perfectione naturæ propter se, sed propter aliud scilicet ut in cis 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. [↑](#footnote-ref-55)
56. 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 materiæ,* voir *infra*, p. 134. [↑](#footnote-ref-56)
57. *Contra Gent*., II, c. 7. Voir aussi *In I ad Cor*., c. 15, lect. 2. [↑](#footnote-ref-57)
58. *Contra Gent*., IV, c. 97. Voir aussi *De Potentia*, q. 5, a. 5, c et ad 13. [↑](#footnote-ref-58)
59. Cf. RAUL TANNERY, *op. cit*., pp. 305-312. [↑](#footnote-ref-59)
60. SAINT THOMAS, *In XII Metaph*., lect. 2, n. 2438. Voir aussi *De Principiis naturæ :* « Est sciendum ... » [↑](#footnote-ref-60)
61. *Contra Gent.,* III, c. 22. Voir aussi *ibid*., IV, c. 97 ; *Ia,* q. 66, a. 2 ; *De spirit. creat*., c. 2. [↑](#footnote-ref-61)
62. *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. [↑](#footnote-ref-62)
63. CHARLES RICHET, Les causes finales et la biologie, dans La nature, p. 345. [↑](#footnote-ref-63)
64. SAINT THOMAS, *Contra Gent*., III, c. 24. [↑](#footnote-ref-64)
65. *In III Sent*., d. 26, q. 2, a. 4, c. [↑](#footnote-ref-65)
66. Voir, plus haut, notes 9, 13, 14 et 15. Voir aussi SAINT THOMAS, *In VII Metaph*., lect. 6, n. 1381. [↑](#footnote-ref-66)
67. *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. [↑](#footnote-ref-67)
68. *Ia*, q. 91, a. 3.– *Q.D.* *de Anima,* a. *7.* Voir aussi JEAN DE S.-THOMAS, *Curs. phil*., T. 11, pp. 608-615.– « Non tamen facit [natura] quod melius est simpliciter, sed quod melius est secundum quod competit substantiæ uniuscujusque : alioquin cuilibet animali daret 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. [↑](#footnote-ref-68)
69. « 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, *Curs. Phil*., T. 11, p. 554a35, p. 556b40 et p. 572a43. [↑](#footnote-ref-69)
70. Cf. SAINT THOMAS, *Ia IIae*, q. 1, a. 8 ; Contra *Gent*., III, cc. 17, 18, 99 ; *In XII Metaph.,* lect. 12, nn. 2631-2632. [↑](#footnote-ref-70)
71. *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 procedere. » *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 proportiones 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. [↑](#footnote-ref-71)
72. *Contra Gent*., III, c. 22. [↑](#footnote-ref-72)
73. « ... 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 anime ut forme, 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. [↑](#footnote-ref-73)
74. *Contra Gent*., III, c. 22. [↑](#footnote-ref-74)
75. *Ibid*., II, c. 19. [↑](#footnote-ref-75)
76. Ibid. [↑](#footnote-ref-76)
77. Cf. SAINT THOMAS, *In II de Anima*, lect. 7, n. 321. [↑](#footnote-ref-77)
78. « In eodem enim instanti quod primo est dispositio necessitans in materia, forma substantialis inducitur. » SAINT THOMAS, *In Il Sent*., d. 5, q. 2, a. 1. [↑](#footnote-ref-78)
79. Cf. SAINT THOMAS, *Ia IIae*, q. 113, a. 7. [↑](#footnote-ref-79)
80. *Contra Gent*., II, c. 89. Voir aussi *IIIa,* q. 6, a. 4, c., et ad 1 et 2. [↑](#footnote-ref-80)
81. Cf. SAINT THOMAS, *In I Phys*., lect. 14. n. 8. [↑](#footnote-ref-81)
82. « 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 naturæ*. [↑](#footnote-ref-82)
83. « ... Substantia secundum seipsam non potest recipere magis et minus, quia est ens per se. Et ideo omnis forma, quæ substantialiter participatur in subjecto, 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 producitur, sed in instanti (alias oporteret esse motum in genere substantiæ, sicut in genere qualitatis)... Non enim forma... hoc modo inducitur 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 formæ 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. Il, p. 628b10. [↑](#footnote-ref-83)
84. *Ia,* q. 28, a. 2. [↑](#footnote-ref-84)
85. « In eodem enim instanti quod primo est dispositio necessitans in materia, forma substantialis inducitur. 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 respondetur generationem et corruptionem dari in eodem instanti temporis, sed in dîversa prioritate naturæ. » J. DE S.-THOMAS, *Curs. Phil*., T. II, p. 608a25. [↑](#footnote-ref-85)
86. « Et est simile in rebus naturalibus de dispositione quæ est necessitas ad formam, quæ quodammodo præcedit formam substantialem, scilicet secundum rationem causæ materialis. Dispositio enim materialis ex parte materiæ se tenet : sed alio modo, scilicet ex parte causæ formalis, forma substantialis est prior, in quantum perficit et materiam et accidentia materialia. » 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 ; qua tamen adveniente, calor non cessat, sed remanet, quasi quidem effectus talis formæ. » *IIIa*, q. 9, a. 3, ad 2. Voir aussi J. DE S.-THOMAS, *Curs. phil*., T. 11, q. 590b30. [↑](#footnote-ref-86)
87. « ... Fieri alicujus rei permanentis potest accipi dupliciter. Uno modo proprie ; et sic dicitur res fieri quamdiu durat motus, cujus 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. : Q*uod fit, fiebat et fiet.* 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 tempori 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 fiendi, 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. [↑](#footnote-ref-87)
88. « ... 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. [↑](#footnote-ref-88)
89. « ... 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 1 de Gen. et Corr*.,lect. 8. n. 3. – « Et ita non sequitur quod corrumpitur 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. [↑](#footnote-ref-89)
90. « Anima enim non solum se habet ut informans et constituens corpus sicut aliæ formæ, sed ut elevans corpus ad superiorem gradum et altiorem 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 materiæ, non veto de potentia gradus corporei nec physice informat ipsum. Respondetur enim, quod anima ut forma informans et educibilis est actus corporis ratione materiæ tantum, quot in corpore includitur, sed in quantum elevans et graduans respicit ipsum corpus, et non solam materiam, quia elevat illud ad altiorem gradum. » J. DE S.-THOMAS, *Curs. phil*., T. 111, p. 20a35. [↑](#footnote-ref-90)
91. « Si enim agens facit aliquid, oportet quod faciat ex aliquo alio sicut ex materia. » SAINT TOMAS, *In VII Metaph*., lect. 7, n. 1420. [↑](#footnote-ref-91)
92. « 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 generabilium habet materiam determinatam ex qua fit, quia formam oportet esse proportionatam materiæ... 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. [↑](#footnote-ref-92)
93. « Alteratio enim ordinatur ad generationem sicut ad finem. » SAINT THOMAS, *In I de Gen. et Corr*., Prœmium ; voir aussi J. DE S.-THOMAS, *op, cit*., T. II, p. 616b25 ; *ibid*., p.622b35. [↑](#footnote-ref-93)
94. « In qualibet enim generatione vel mutatione est duos terminos invenire ; scilicet terminum a quo, et terminum ad quem... quandoque vero surit 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. [↑](#footnote-ref-94)
95. 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. [↑](#footnote-ref-95)
96. SAINT THOMAS, *Ia*, q. 115, a. 1, ad 5 ; J. DE S.-THOMAS, *op. cit*., T II, p. 561. [↑](#footnote-ref-96)
97. CH. DE KONINCK, *Cosmos*, p. 51, note 43.– « ... Quidquid fit, jam quantum ad aliquid factum est. Licet enim factio in substantia quantum ad introductionem formæ substantialis sit indivisibilis, tamen si accipiatur alteratio præcedens cujus terminus est generatio, divisibilis est, et totum potest dici factio. » SAINT THOMAS, *In IX Metaph*., lect. 7, nn. 1853-1854. [↑](#footnote-ref-97)
98. P. G. PICARD, L'intelligible infraspécifique, d'après saint Thomas et Suarez, dans Archives de philosophie, T. I, cah. 1, p. 72. [↑](#footnote-ref-98)
99. « ... 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. [↑](#footnote-ref-99)
100. « 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 quærat 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. [↑](#footnote-ref-100)
101. « Nihil enim secundum propriam speciem agens intendit formam altiorem sua forma : intendit enim omne agens sibi simile. » Contra *Cent*., III, c. 23. – « ... Causis debent proportionaliter respondere effectus. » SAINT THOMAS, *In II Phys*., lect. 6. n. 11. [↑](#footnote-ref-101)
102. SAINT THOMAS, *Contra Gent*., II, c. 22. – « ... Nihil enim reducitur 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. [↑](#footnote-ref-102)
103. SAINT THOMAS, *Ia*., q. 105, a. 5 ; *Contra Gent., III*, cc. 67 et 79 ; *De Potentia*, q. 3, aa. 4 et 7. [↑](#footnote-ref-103)
104. SAINT THOMAS, *De Potentia*, q. 3, a. 7 ; aussi *ibid*., q. 5, a. 1 ; *In II Sent*., d. 1, q. 1, a. 4. [↑](#footnote-ref-104)
105. « 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. [↑](#footnote-ref-105)
106. Cf. *Contra Gent*., III, c. 77. [↑](#footnote-ref-106)
107. SAINT THOMAS, *De Potentia*, q. 6, a. 3, ad 1. [↑](#footnote-ref-107)
108. « ... 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 conjugens virtutem cujuslibet causæ secundæ cum suo effectu : non enim virtus alicujus 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 causæ secundæ finaliter est per causalitatem causæ 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. 5, c. et ad 1 ; *De* *Potentia*, q. 3, a. 7. [↑](#footnote-ref-108)
109. *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. 5, 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. [↑](#footnote-ref-109)
110. *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. [↑](#footnote-ref-110)
111. *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 naturæ ut causæ secundæ. Posset tamen Deus effectum naturæ etiam sine natura facere ; vult tamen facere mediante natura, ut servetur ordo in rebus. » *De Potentia*, q. 3, a. 7, ad 16. [↑](#footnote-ref-111)
112. Cf. *De Potentia*, q. 3, a. 7 ; *In II Sent*., d. 1, q. 1, a. 4, ad 1. [↑](#footnote-ref-112)
113. *Contra Gent*., III, c. 99. [↑](#footnote-ref-113)
114. *Contra Gent*., III, c. 84. [↑](#footnote-ref-114)
115. *Ibid*., c. 77. [↑](#footnote-ref-115)
116. « ... Natura inferior agens non agit nisi mota, eo quod hujusmodi corpora inferiora sunt alterantia alterata ; cælum 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. [↑](#footnote-ref-116)
117. « ... 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 unumquodque, sicut se habet ad esse, ita se habeat 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. [↑](#footnote-ref-117)
118. « ...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 maximæ virtutis non potest immediate producere effectum aliquem parvum, sed producit effectum suæ virtuti 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. [↑](#footnote-ref-118)
119. « 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. [↑](#footnote-ref-119)
120. 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. [↑](#footnote-ref-120)
121. *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. [↑](#footnote-ref-121)
122. « ... Alii dicunt quod oportet motum corporis cœlestis 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. [↑](#footnote-ref-122)
123. « Dicendum quod corpora cælestia etiamsi non sint animata, moventur a substantia vivente separata, cujus virtute agunt, sicut instrumentum virtute 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 cælum sit corpus inanimatum, nihilominus tamen ponimus quod motus ejus sit ab aliqua substantia spirituali sicut motore : et cum motus sit actus motoris et mobilis, oportet quod in motu non tantum relinquatur virtus corporalis ex parte mobilis, sed etiam virtus quædam spiritualis ex parte motoris : et quia motor est vivens nobilissima vita, ideo non est conveniens, si motus cælestis, inquantum est in eo intentio et virtus motoris, per modum quo virtus agentis principalis est in instrumento, est causa vitæ 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 cæleste etsi non sit vivum, agit tamen in virtute substantiæ viventis a qua movetur, sive sit Angelus, sive sit Deus. » *De* *Potentia*,q. 3, a. 11, ad 13. [↑](#footnote-ref-123)
124. *Ia*, q. 115, a. 3, ad 2. [↑](#footnote-ref-124)
125. *Ia, q.* 65, a. 4, c. et ad 1. – « Unde it quod est immediata causa reducens formam [materialem] 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 dæmonis sit major quam naturalis potestas corporis ; non tamen est ad hoc quod immediate formam in materia inducat, sed mediante corpore ; unde hoc facit nobilius quam corpus, quia primum movens principalius est in agendo quam secundum... quo motu mediante [voluntas angelica] est causa aliorum motuum, et est causa aliqua inductionis formæ 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 ; i*bid*., d. 18, q. 2, a. 3, ad 3. [↑](#footnote-ref-125)
126. *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. [↑](#footnote-ref-126)
127. *Contra Gent*., *II*, c. 21 ; aussi *In II Phys*., lect. 5. n. 11. [↑](#footnote-ref-127)
128. « ...[Corpus caæ1este] est primum alterans ; unde oportet quod omnia moventia ad formam, in istis inferioribus, agant in virtute illius. » *Contra* *Gent*., III, c. 69. – « ... Angelus etsi cælum moveat, potest tamen habere actionem in hæc 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. [↑](#footnote-ref-128)
129. *Ia*, q. 116, a. 1. [↑](#footnote-ref-129)
130. *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. [↑](#footnote-ref-130)
131. *De Potentia*, q. 6, a. 3, c. et ad 1, 2, 5 et 10. [↑](#footnote-ref-131)
132. SAINT THOMAS, *In II de* *Cælo*, lect. 10, n. 3 et lect. 13, n. 7. [↑](#footnote-ref-132)
133. SAINT THOMAS, *Contra Gent*., III, c. 23. [↑](#footnote-ref-133)
134. SAINT THOMAS, *Contra Gent*., III, c. 70 ; aussi *De Potentia*, q. 3, a. 7. [↑](#footnote-ref-134)
135. SAINT THAS, *Contra Gent*., II, c. 89 ; aussi *De Potentia*, q. 3, a. 7 ; *In I Peri Hermeneias*, lect. 14. [↑](#footnote-ref-135)
136. SAINT THOMAS, *De Potentia*, q. 3, a. 9, ad 21. [↑](#footnote-ref-136)
137. SAINT THOMAS, *Contra Gent*., II, c. 89. [↑](#footnote-ref-137)
138. *Ibid*., III, c. 80 ; voir aussi *Ia*, q.105, a. 5, c*. et* ad 2 ; *De Potentia*, q. 3, a. 9, ad 21. [↑](#footnote-ref-138)
139. SAINT THOMAS, *De Potentia*,q. 6, a. 2 ; aussi *Contra Gent*., III, c. 67. [↑](#footnote-ref-139)
140. *L'évolution des espèces*, p.196. Voir aussi L. CUÉNOT : *L'inquiétude métaphysique*, dans *Etudes*, 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. [↑](#footnote-ref-140)
141. « Omnes creaturæ comparantur ad Deum sicut artificiata ad artificem... ; unde tota natura est sicut quoddam artificiatum divinæ artis. » SAINT THOMAS, *Contra Gent*., III, c. 100. [↑](#footnote-ref-141)
142. SAINT THOMAS, *In II Phys*., lect. 14, n. 8. [↑](#footnote-ref-142)
143. « Non differt autem quantum ad præsentem intentionem, utrum corpus cæleste moveatur a substantia intellectuali conjuncta quæ sit anima ejus vel a substantia separata, et utrum unumquodque corporum cælestium moveatur a Deo, vel nullum, immediate, sed mediantibus substantiis intellectualibus creatis, aut primum tantum [corpus cæleste] immediate a Deo, alia vero mediantibus substantiis creatis, dummodo habeatur quod motus cælestis est a substantia intellectuali. » SAINT THOMAS, *Contra Gent*., III, c. 23. Voir aussi *De Potentia*, q. 5, a. 1. [↑](#footnote-ref-143)
144. « Corpus autem cæleste, 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 cæleste sicut instrumentum ad agens principale. Agit autem cælum ad generationem secundum quod movetur. Movetur igitur corpus cæleste ab aliqua intellectuali substantia ». SAINT THOMAS, *Contra Gent*., III, c.23 ; aussi *ibid*., c. 83. [↑](#footnote-ref-144)
145. « 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 cæleste ; sub hac tertio sunt causæ corruptibiles et mutabiles. Hæ igitur causæ in tertio gradu existentes sunt particulares, et ad proprios effectus secundum singulas species determinatæ : 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 en 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 cause proprie continetur. » SAINT THOMAS, *In VI Metaph*., lect. 3, nn. 1207-1209. Voir aussi *De Potentia*, q. 5, a. 1. [↑](#footnote-ref-145)
146. SAINT THOMAS, *In VIII Phys*., lect. 10, n. 4. [↑](#footnote-ref-146)
147. *Revue Thomiste*, 1896, p. 234. [↑](#footnote-ref-147)
148. « Nihil enim prohibet uniam et eamdem causam esse universalem respectu inferiorum et particularem respectu superiorum... per virtutem cæli 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. [↑](#footnote-ref-148)
149. « 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... » [↑](#footnote-ref-149)
150. « ...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. [↑](#footnote-ref-150)
151. *Ia*, q. 91, a. *2,* ad 2 ; aussi *In VII Metaph*., lect. 6, n. 1401. [↑](#footnote-ref-151)
152. 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 naturæ,* 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 « prédicabilité » 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 *Laval théologique et philosophique*, p. 136. [↑](#footnote-ref-152)
153. SAINT THOMAS, q. 3, a. 11, ad 10. – « ...Quod autem agit in virtute alterius producit effectum similem, non sibi tantum, sed magis ei in cujus virtute agit, sicut ex actione instrumenti fit in artificiato 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. [↑](#footnote-ref-153)
154. « Dicendum quod, cum generatio unius sit corruptio alterius, quod ex corruptione ignobiliorum generentur nobiliora, non repugnat primæ rerum institutioni. Unde animalia quæ generantur ex corruptione rerum inanimatarum, vel plantarum, potuerunt tunc generari. Non autem quæ generantur ex corruptione animalium, tunc potuerunt produci, nisi potentialiter tantum. » *Ia*, q. 72, ad 5. [↑](#footnote-ref-154)
155. *In II Phys*., lect. 4. n. 10 ; *Contra Gent*., III, c. 69. [↑](#footnote-ref-155)
156. *De Potentia*, q. 3, a. 9, ad 21 et 25. Voir aussi *Ia*, q. 118, a. 2, ad 3 ; Contra Gent., Il, c. 89. [↑](#footnote-ref-156)
157. *Contra Gent*., III, c. 70 ; aussi *In II Sent*., d. 1, q. 1, a. 4. [↑](#footnote-ref-157)
158. « Animalia enim perfecta videntur non posse generati nisi ex semine ; animalia vero imperfecta quæ surit 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 ; la, q. 91, a. 2, ad 2 ; *Contra Gent*., III, cc. 69 et 99. [↑](#footnote-ref-158)
159. *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. [↑](#footnote-ref-159)
160. 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 Poientia*, q. 5, a. 1. [↑](#footnote-ref-160)
161. *Ia,* q. 6, a. 2 ; aussi *In VIII Phys*., lect. 10, n. 4 ; *De Potentia*, q. 5, a. 1. [↑](#footnote-ref-161)
162. *In VII Metaph*., lect. 8, n. 1453. [↑](#footnote-ref-162)
163. *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 cælum sit corpus innanimatum, nihilominus tamen ponimus quod motus ejus sit ab aliqua substantia spirituali sicut motore : et cum motus sit actus motoris et mobilis, oportet quod in motu non tantum relinquatur virtus corporalis ex parte mobilis, sed etiam virtus quædam spiritualis ex parte motoris : et quia motor est vivens nobilissima vita, ideo non est conveniens, si motus cælestis, 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. [↑](#footnote-ref-163)
164. *Ia*, q. 71, a. 1, ad1. [↑](#footnote-ref-164)
165. *In VII Metaph*., lect. 6, nn, 1400 et 1402. [↑](#footnote-ref-165)
166. Cité par H. DE DORLODOT, *op. cit*., p. 98. [↑](#footnote-ref-166)
167. Cf. JEAN ROSTAND, *L'évolution des espèces*, pp. 193-196. [↑](#footnote-ref-167)
168. *In de Cælo*, lect. 7, n. 6. [↑](#footnote-ref-168)
169. « Ad ultimam vero perfectionem... ordinavit (Deus) diversos motus et operationes creaturarum ; quosdam quidem naturales, sicut motum cæli et operationes elementorum, per quas materia præparatur ad susceptionem animæ rationalis. » SAINT THOMAS, *De Poientia*, q. 5, a. 5 ad 13 ; aussi *Contra Gent*., III, cc. 23 et 83. [↑](#footnote-ref-169)
170. « ... Si sint multa agentia ordinata, nihil prohibet virtutem superioris agentis pertingere ad ultimam formam ; virtutes autem inferiorum agentium pertingere solum ad aliquam materiæ dispositionem... Manifestum est autem, quod tota natura corporalis agit ut instrumentum spiritualis virtutis, et præcipiæ Dei, et ideo nihil prohibet quin formatio corporis sit ab aliqua virtute corporali, anima autem intellectiva sit a solo Deo. » SAINT THOMAS, Ia, q. 118, a. 2, ad 3. [↑](#footnote-ref-170)
171. SAINT THOMAS, *In ad Hebræos*, c. 4, lect. 2. [↑](#footnote-ref-171)
172. 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. [↑](#footnote-ref-172)
173. Cf. The influence of Darwin on Philosophy, et Logic, the Theory of Inquiry. [↑](#footnote-ref-173)
174. Voir, entre autres, à ce sujet : A. D. SERTILLANGES, *Saint Thomas d'Aquin*, pp.20-25 ; *Les grandes thèses*.... pp. 150-160. [↑](#footnote-ref-174)
175. 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 [↑](#footnote-ref-175)
176. *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. [↑](#footnote-ref-176)
177. *Illa*,q. 75, a. 6, ad 1 ; voir aussi *ibid*.,q. 66, a. 4. [↑](#footnote-ref-177)
178. Cf. PAUL LEMOINE, dans *Encyclo. franç*., 1937, 5, 82-9, 10 et 11 GEORGES PETIT, *ibid*., 5, 08-2. [↑](#footnote-ref-178)
179. 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. [↑](#footnote-ref-179)
180. « ... Quod agens naturale non subito possit disponere materiam, contingit ex hoc, quod est aliqua disproportio 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 quamcumque 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 objiciuntur » ; *In II* *Sent*., d. 1, q. 1, a. 4, ad 3. [↑](#footnote-ref-180)
181. *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. [↑](#footnote-ref-181)
182. *In XII Metaph*., lect. 2, n. 2435. – « Decens est autem ut ab imperfectione ad perfectum divina opera adducerentur, ut sic ab ipso [Deo] omnis perfectio esse ostenderetur. » *In* *II Sent*., d. 13, q. 1, a. 4, ad 1. [↑](#footnote-ref-182)
183. Dans son Essai sur le Calcul des Probabilités, cité par L. DE BROGLIE Matière et Lumière, p. 263. [↑](#footnote-ref-183)
184. *Phys*., II,ch. 9. – « ...In materia duplex conditio invenitur : una quæ eligitur ad hoc quod sit conveniens formæ ; alia, que ex necessitate consequitur priorem dispositionem. Sicut artifex ad formam serre eligit materiam ferream, aptam ad secandum dura ; sed quod dentes serre hebetari possint et rubiginem contrahere, sequitur ex necessitate materiæ. » SAINT THOMAS, *Ia*, q. 76, a. 5, ad 1. [↑](#footnote-ref-184)
185. *Phys., II*, ch. 9, 199b34. [↑](#footnote-ref-185)
186. *Phys., II*, ch. 8, 198bl9-32. [↑](#footnote-ref-186)
187. *Phys*., II, ch. 9, 199b34. [↑](#footnote-ref-187)
188. *Phys., II*, ch. 9, 200a15-30. [↑](#footnote-ref-188)
189. *De Malo*, q. 5, a. 5, c. [↑](#footnote-ref-189)
190. Voir plus haut, pp. 102-103 : Les causes secondes. [↑](#footnote-ref-190)
191. « ...Licet ea tantum agant a fortuna, quæ habent intellectum, tamen quanto aliquid magis subjacet intellectui, tanto minus subjacet fortunæ. » SAINT THOMAS, *In II Phys*., lect. 8, n. 10. [↑](#footnote-ref-191)
192. *Contra Gent., II,* C. 39. – « Quum materia sit principium et causa rerum casualium... in eorum factione potest esse casus, quæ ex materia generantur. » *Ibid*. – « Exmateria enim nihil determinatum provenire potest nisi casualiter, eo quod materia ad multa possibilis est. » *Ibid.,* c. 40. – « Est autem unumquodque contingens ex parte materiæ, quia contingens est quod potest esse et non esse ; potentia autem pertinet ad materiam. Necessitas autem consequitur rationem formæ. » *Ia*, q. 86, a. 3. – « ... Et quia defectus ejus quod est ut in pluribus, est propter materiam, quæ non subditur perfecte virtuti agenti ut in pluribus, ideo materia est causa accidentis... ut in paucioribus : causa inquam non necessaria sed contingens. » *In VI Metaph.,* lect. 2, n. 1186. [↑](#footnote-ref-192)
193. SAINT THOMAS, *Comp. theol*., c. 171(trad. citée). Voir aussi *Contra Gent*., III, c. 23. [↑](#footnote-ref-193)
194. « Dupliciter autem potest esse aliquid finis alterius. Uno modo Sicut præexistens ; sicut medium dicitur finis præexistens motus gravium, et hujusmodi finem nihil prohibet esse in immobilibus : potest enim aliquid tendere per suum motum ad participandum aliqualiter aliquo immobili : et sic primum movens immobile potest esse finis. Alio modo dicitur aliquid esse finis alicujus, sicut quod non est in actu, sed solum in intentione agentis, per cujus actionem generatur, sicut sanitas est finis operationis medicinæ ; et hujusmodi finis non est in rebus immobilibus. » SAINT THOMAS, *In XII Metaph*., lect. 7, n. 2528 :voir aussi *ibid*., lect. 12, n. 2627. [↑](#footnote-ref-194)
195. Cf. SAINT THOMAS, *Contra Gent*., 11, c. 30 ; *ibid*., III, C. 72. [↑](#footnote-ref-195)
196. SAINT THOMAS, *Ia*, q. 66, a. 2. [↑](#footnote-ref-196)
197. ARISTOTE, *Phys*., II, cc. 5 et 6 (trad. CARTERON). SAINT THOMAS, *In II Phys*., lect. 10, n. 2. [↑](#footnote-ref-197)
198. SAINT THOMAS, *Contra Gent*., III, c. 6. [↑](#footnote-ref-198)
199. Pour la doctrine générale du hasard, voir : SAINT THOMAS, *In I Peri Herm*., lect., 13-15 ; *In* *VI Metaph*.,lect. 2-3 ; *In II Phys*., lect. 8, 10 et 14, n. 3 ; *Contra Gent*., III, cc. 2 et 6 ; *Ia, q.* 116 ; aussi J. DE S.-THOMAS, *Curs. philo*., T. II, pp. 167-169 et pp. 510-513. [↑](#footnote-ref-199)
200. ARISTOTE, *Anal. Post*. I, ch. 13, 32b5. – Au lieu du terme « contingent » on emploie parfois celui de « possible », et inversement. C'est pourquoi on pourra dire que même le nécessaire est contingent. C'est qu'il s'agit alors du possible qui est opposé à l'impossible. Or, le nécessaire ne serait pas s'il était impossible. Quant à cela qu'il est nécessaire, il est impossible qu'il ne soit pas. Nous pouvons bien, en effet, au sens équivoque, dire du nécessaire qu'il est contingent » *Ibid*. ; voir aussi SAINT THOMAS, *Contra Gent*., II, c. 30 ; *ibid.,* III, c. 86 : « Si autem aliquis... » [↑](#footnote-ref-200)
201. *L'univers*, pp. 277-278. [↑](#footnote-ref-201)
202. CHARLES DE KONINCK, *Le « Nous » d'Anaxagore*, Québec, 1942. [↑](#footnote-ref-202)
203. La nature du monde physique, p. 185. [↑](#footnote-ref-203)
204. Voir, *supra*, pp. 66, 73. [↑](#footnote-ref-204)
205. SAINT THOMAS, *Ia*, q. 110, aa. 2 et 3 ; *In II Sent*., d.1, q. 1, a. 4 ; *Contra Gent*., III, c. 86 *De Potentia*, q. 6, a. 3. [↑](#footnote-ref-205)
206. SAINT THOMAS, *Ia*, q. 105, aa. 5 et 6 ; *Contra Gent*., III cc. 101 et 102 ; *ibid*., cc. 77 et 79; *In II Sent*., d. 15, q. 1, a. 2. [↑](#footnote-ref-206)
207. SAINT THOMAS, *Ia,* q. 65, a. 4, c. et ad 1. Voir aussi *De Potentia*, q. 6, a. 3, c. et ad resp. ; *In II Sent*., d. 1, q. 1, a. 4, ad 2 et 5 ; *ibid*., d. 15, q. 1, a. 2. [↑](#footnote-ref-207)
208. SAINT THOMAS, *In II de Anima*, lect. 24, n. 552 ; *Ia, IIæ,* q. 60, a. 1 ; *Contra Gent*., II, C. 30 : « Tertio vero... Ex prædictis... » [↑](#footnote-ref-208)
209. « Dicendum quod virtus corporis cælestis non est infinita ; unde requirit determinatam dispositionem in materia ad inducendum suum effectum et quantum ad distantiam loci, et quantum ad alias conditiones. Et ideo sicut distantia loci impedit effectum cælestis corporis (non enim sol eumdem caloris effectum habet in Dacia, quem habet in Ethiopia) ; ita et grossities materiæ, vel frigiditas, aut caliditas, aut alia hujusmodi dispositio impedire potest effectum corporis cælestis. » SAINT THOMAS, *Ia*, q. 115, a. 6, ad 2. Voir aussi *ibid*., a. 3, ad 4 ; *In II sent*., d. 15, q. 1, a. 2, ad 3 ; *In VI Metaph.,* lect., 3, nn. 1210-1213. - « ... Cum voluntas [divina] sit rerum omnium prima causa, producit quosdam effectus mediantibus causis secundis quæ contingentes sunt et deficere possunt ; et ideo effectus contingentiam cause proximæ sequitur, non autem necessitatem cause primæ. » *De Ver*., q. 23, a. 5 ; aussi *ibid*., q. 5, a. 9, ad 1 et 12. – « Si igitur proxima [causa] fuerit contingens, ejus effectum contingentem oportet esse, etiamsi causa remota necessaria sit. » *Contra* *Gent*., I, c. 67 ; aussi *ibid*., II, c. 30 ; III, cc. 71, 72 et 86. [↑](#footnote-ref-209)
210. SAINT THOMAS, *Contra Gent*., III, c. 74 ; voir aussi J.DE S.-THOMAS, op. cit., T. II, p. 614bl0. [↑](#footnote-ref-210)
211. CHARLES DE KONINCK, *art. cit*., dans *Revue Thomiste*, pp. 250-251. [↑](#footnote-ref-211)
212. SAINT THOMAS, *Ia*, q. 22, a. 2, ad 1 ; *ibid*., q. 116, a. 1, ad 2 ; voir aussi *De Ver*., q. 3, a. 8, ad 3 ; *Contra Gent*., III, c. 92. – « Relinquitur igitur quod omnia quæ hic fiunt, prout ad primam causam divinam referuntur, inveniuntur ordinata et non per accidens existere ; licet per comparationem ad alias causas per accidens esse inveniantur. » SAINT THOMAS, *In VI Metaph*., lect. 3, n. 1216. – « Sed si ulterius ista contingentia reducantur in causam altissimam divinam, nihil inveniri poterit, quod ab ordine ejus exeat, cum ejus causalitas extendat se ad omnia inquantum sunt entia. » *Ibid.,* n. 1215. – « At vero respectu agentis universalis, scilicet Dei, nihil horum est præter intentionem, quia respicit fines universaliores et ordinem totius boni communis, ad cujus varietatem et constructuram pertinent ea, quæ respectu particularium videntur imperfecta, vel defectuosa aut monstruosa. » J. DE S.-THOMAS, *Curs. phil*., T. II,pp. 611b24 et 614b10. [↑](#footnote-ref-212)
213. « ...Ens inquantum ens est, habet causam ipsum Deum : unde sicut divine providentiæ subditur ipsum ens, ita etiam omnia accidentia entis inquantum est ens, inter quæ sunt necessarium et contingens. Ad divinam igitur providentiam pertinet non solum quod faciat hoc ens, sed quod det ci contingentiam vel necessitatem. Secundum enim quod unicuique dare voluit contingentiam vel necessitatem, præparavit ci causas medias, ex quibus de necessitate sequatur, vel contingenter. » SAINT THOMAS, *In VI Metaph*., lect. 3, n. 1220. – « Et ideo quibusdam effectibus præparavit [Deus] causas necessarias ut necessario evenirent : quibusdam vero causas contingentes secundum conditionem proximarum causarum. » *Ia*, q. 22, a. 4. – « ...Sed ut fiat, ec, modo quo Deus vult illud fieri, ut necessario vel contingenter, cito vel tarde... Et sic non dicimus quod aliqui divinorum effectuum sint contingentes solummodo propter contingentiam causarum secundarum, sed magis propter dispositionem divine voluntatis, que talem ordinem rebus providit. » *De Ver*., q. 23, a. 5. – « Sic igitur divine scientiæ certitudo et veritas rerum contingentiam non tollit. » *Contra Gent*., I, c. 67. – « Ideo ex ipsa voluntate divina originantur necessitas et contingentia in rebus et distinctio utriusque secundum rationem proximarum casarum. » *In I Peri Herm*., lect .14, nn. 16-23. Voir aussi *In VI Metaph*., lect. 3, nn. 1218-1223 ; *Contra Gent*., II, c.30. [↑](#footnote-ref-213)
214. *Le hasard*, p. 306. [↑](#footnote-ref-214)
215. « In quibus vero forma non complet totam potentiam materiæ, remanet adhuc in materia potentia ad aliam formam. Et ideo non est in eis necessitas essendi, sed virtus essendi consequitur in eis victoriam formæ super materiam, ut patet in elementis et elementatis. Forma enim elementi non attingit materiam secundum totum ejus posse ; non enim fit susceptiva formæ elementi unius, nisi per hoc quod subjicitur alteri parti contrarietatis. Forma vero mixti attingit materiam, secundum quod disponitur per determinatum modum mixtionis. Idem autem subjectum oportet esse contrariorum et mediorum omnium, quæ sunt ex commixtione extremorum. Unde manifestum est quod omnia quæ vel contrarium habent, vel ex contrariis sunt, corruptibilia sunt. » *Contra Gent*., II, c. 30. [↑](#footnote-ref-215)
216. GUYÉNOT, dans *Encyclopédie française*, 5, 20-6. [↑](#footnote-ref-216)
217. Cf. [*La doctrine de l'évolution : un exposé des faits et des hypothèses*](http://classiques.uqac.ca/classiques/Otis_Louis-Eugene/doctrine_evolution_t1/doctrine_evolution_t1.html), pp. 122 et ss ; pp. 166 et ss. [↑](#footnote-ref-217)
218. « Unde considerandum, quod eo modo quo aliquid est de perfectione naturæ, eo modo ad perfectionem intelligibilem pertinet ; singularia namque non sunt de perfectione naturæ 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. » SAINT THOMAS, *Q.D. de Anima*, a. 18. [↑](#footnote-ref-218)
219. *Art. cit*., dans *Revue Thomiste*, 1937, p. 239. [↑](#footnote-ref-219)
220. *Contra Gent*., III,c. 70 ; voir aussi *In II Sent*., d. 1, q. 1, a. 4, ad 1. [↑](#footnote-ref-220)
221. *Contra Gent*., III, c. 77 ; voir aussi *ibid*., cc. 20, 21, 69 ; la, q. 105, a, 5 ; ibid., q. 22, a. 3 et q. 103, a. 6. [↑](#footnote-ref-221)
222. *Contra Gent*., III, c. 84 ; aussi *ibid*., cc. 78, 79, 81, 82 et 99. [↑](#footnote-ref-222)
223. *Ibid*., c. 77. [↑](#footnote-ref-223)
224. *Contra Gent*., III, c. 22. [↑](#footnote-ref-224)
225. *In II de Anima*, lect. 1, n. 233. [↑](#footnote-ref-225)
226. 3. *Contra Gentes*, II, c. 89 ; voir aussi *ibid*., III, c. 22 ; *De Potentia*, 3, a. 9, ad 9 et a. 12. Oubien encore : « In mortalibus habentibus intellectum, necesse est omnia alia præexistere, sicut quædam instrumenta, et præparatoria ad intellectum, qui est ultima perfectio intenta in operatione naturæ. » *In II* *de Anima,* lect., 6, n. 301. [↑](#footnote-ref-226)
227. *Contra Gent*., II, c. 89. – « Corpusigitur humanum, secundum quod est in potentia ad animam (rationalem) utpote quum nondum habet animam, est prius tempore quam anima ; tunc autem non est humanum actu, sed potentia tantum. » *Ibid*. Voir aussi *De Potentia,* q. 3, a. 12. [↑](#footnote-ref-227)
228. « ... Virtus formativa convertit materiam a muliere præparatam in substantiam membrorum per modum quo est transmutatio corporis in augmento... et secundum quod proceditur in perfectione organorum, secundum hoc anima incipit magis ac magis actu esse in semine, quæ prius erat in potentia : ita quod conceptum participat opera vitæ nutritivæ, et tunc dicitur vivere vita plantæ ; et sic deinceps, donec perveniat ad completam similitudinem generantis. » – *In II Sent*., d. 18*,* q. 2, a. 3, in fine ; aussi *Contra Gent*., II, c. 89. [↑](#footnote-ref-228)
229. *Ia*, q. *9,* a. 2, ad 3. [↑](#footnote-ref-229)
230. *Les grandes thèses*... p. 206. [↑](#footnote-ref-230)
231. « Nec est inconveniens si aliquid intermediorum generatur, et statim postmodum interrumpitur, quia intermedia non habent speciem completam, sed sunt ut via ad speciem ; et ideo non generantur ut permaneant, sed ut per ea ad ultimum generatum perveniatur. » SAINT THOMAS, *Contra Gent*., II, c. 89. – « Embrio antequam habeat animam rationalem non est ens perfectum, sed est in via ad perfectionem ; unde non est in genere vel specie nisi per reductionem. » *De Potentia*, q. 3, a. 9, ad 10. – « Embrio ante animam rationalem vivit et animam habet. » *Ibid*., ad 12. – « In processu autem generationis [embrio] habet animam vegetabilem et sensibilem ex virtute seminis ; quæ non manent, sed transeunt, anima rationali succedente. » *Contra Gent*., II, c. 89. [↑](#footnote-ref-231)
232. « Operationes autem vitæ non proveniunt a principio activo extrinseco, sed ab intranca virtute ; in quo præcipue a non viventibus viventia videntur discerni, quorum est proprium movere seipsa. Quod enim nutritur assimilat sibi nutrimentum ; unde oportet in nutrito esse virtutem nutritionis activam, quum agens sibi simile agit. » SAINT THOMAS, *Contra Gent*., II, c. 89. – « ...Necessarium enim fuit, quod homo inter omnia animalia respectu sui corporis haberet maximum cerebrum. » *Ia*, q. 91, a. 3, ad 1 ; aussi *In II Sent*., d. 20, q. 2, a. 1, ad 5. [↑](#footnote-ref-232)
233. « ... Opera enim vitæ non possunt esse a principio extrinseco, sicut sentire, nutriri, et augeri, et ideo dicendum est, quod anima præexistit in embryone, a principio quidem nutritiva, post modum autem sensitiva, et tandem intellectiva. » *Ia*, q. 118, a. 2, ad 2. [↑](#footnote-ref-233)
234. Cf. *Contra Gent*., II, c. 89 : « Nec est inconveniens... » et « non igitur... » – « Surit autem quædam substantiæ, quæ etsi surit entia subsistentia, sunt tamen imperfectæ naturæ et per modum vix ac tendentiæ ad perfectiorem terminum, ut embrio respectu animalis perfecti, et ita reductive ponuntur in specie sui termini. Surit enim ex sua natura istæ species quasi vie ad aliud et quasi motus, quatenus surit in statu imperfecto et tendente adhuc ad terminum, in quo perficitur generatio, et sic habent quasi rationem partis non in componendo, sed in tendendo ad ultimam perfectionem. » J. DE S.-THOMAS, Curs. Phil., T, 1, p. 502b2l. [↑](#footnote-ref-234)
235. *Op. cit*., p. 134. [↑](#footnote-ref-235)
236. « ...Et sic per multas generationes et corruptiones pervenitur ad ultimam formam substantialem, tam in homine quam in aliis animalibus. » *Ia*, q. 118, a. 2, ad 2. [↑](#footnote-ref-236)
237. « ... Cum generatio unius semper sit corruptio alterius, necesse est dicere quod tam in homine quam in animalibus aliis, quando perfectior forma advenit, fit corruptio prioris : ita tamen quod sequens forma habet quidquid habebat prima, et adhuc amplius. » *Ibid. - Dans* la même réponse, il avait déjà dit : « Et ideo dicendum est quod anima præexistit in embryone a principio quidem nutritiva, postmodum autem sensitiva, et tandem intellectiva. » *Ibid.,* Voir aussi *ibid.,* a. 1, ad 4. [↑](#footnote-ref-237)
238. « Ideo in generatione animalis et hominis, in quibus est forma, perfectissima, sunt plurimæ formæ et generationes intermediæ, et per consequens corruptiones, quia generatio unius est corruptio alterius. Anima igitur vegetabilis, quæ primo inest, quum embryo vivit vita plantæ, corrumpitur, et succedit anima perfectior quæ est nutritiva et sensitiva simul, et tunc embryo vivit vita animalis ; hæc autem corrupta, succedit anima rationalis, ...quæ est simul sensitiva et intellectiva. » Contra *Gent*., II, c. 89 ; aussi *In II de Anima,* lect. 1, a. 226. [↑](#footnote-ref-238)
239. « ...Non enim materia quocumque modo se habens potest subesse formæ, quia proprium actum in propria materia oportet esse. » *De Potentia*,q. 5, a. 1. – « ...Cum anima sit actus corporis organici, ante qualemcumque organizationem corpus susceptivum animæ esse non potest. » *Ibid*., q. 3, a. 12. – « Oportuit talem formam, scilicet animam humanam corpori bene complexionato uniri. » *In II Sent*., d. 1, q. 2, a. 5 aussi *Contra Gent*., II, cc. 81 et 89. [↑](#footnote-ref-239)
240. SAINT THOMAS, *Contra Gent*., II, c. 89 « Non igitur... » – « Ceux qui pensent, écrit Sertillanges, que l'âme organise par elle-même sa matière ; qu'elle assimile, qu'elle répare et qu'elle meut, sont portés logiquement à faire remonter ce travail jusqu'au moment de la première assimilation, de la première motion, qui est la génération elle-même. De là l'idée que le *semen* organisateur, dès sa jonction avec la matière, est doué d'une âme, et que c'est cette âme qui fabrique le corps. Or rien n'est plus éloigné de la pensée thomiste. » SAINT THOMAS D'AQUIN, Vol. II, p. 87. – « ...Non enim conceptum generat seipsum, sed generatur a patre [mediante virtute formativæ]. » II *Contra Gent*., c. 89. [↑](#footnote-ref-240)
241. Cf. SAINT THOMAS, *Ia* *IIæ*, q. 113, a. 7. [↑](#footnote-ref-241)
242. *L'origine de l'âme humaine*, p. 128. Voir aussi E. C. MESSENGER, *Evolution and theology, the problem of man's origin*, pp. 87-91. [↑](#footnote-ref-242)
243. « Curandum ut omnes fetus abortivi, quovis tempore editi, si certo vivant, baptizentur absolute ; si dubie, sub conditione. » *Le code de droit canonique*, A. CANCE, Paris, Gabalda, 1932, p. 225, ri. 130b1. [↑](#footnote-ref-243)
244. *Epitome Juris Canonici, cum commentariis,* quarta edit., 1930, T. II, lect. 3, P. Ia, Tit., 1, c. 2, parag. 31, p. 16. [↑](#footnote-ref-244)
245. « ...Fœtus viventes, post tres circiter a conceptione menses, seu præbentes figuram sufficienter humanam, sunt absolute baptizandi. Fœtus viventes, ante tres a conceptione menses, seu non præbentes figuram humanam, saltem sunt baptizandi sub conditione : « si est homo »... Nam ut notat Vermeersch, Th. M., III, No. 219, Codex sententiam « minime doctrinaliter proponit, sed mere tradit practicam normam ». Ceterum auctoritas Codicis hac in re non est irrefragabilis, sicut nec illa Ritualis romani. Unde sicut Rituale in praxi de Baptismo in utero matris vel de baptizandis monstris errare per plura sæcula potuit, ita posset et in quæstione practica errare Codex ; de quo si constaret esset relinquendus. » S*umma Theologiæ Moralis ad mentem D. Thomas*, Edit. altera, 1936, T. III, nn. 158-169. [↑](#footnote-ref-245)
246. *Op. cit*., p. 131, note 1. [↑](#footnote-ref-246)
247. Cf. *Historia Animalium*, VII, c. 3, 583b2-10. [↑](#footnote-ref-247)
248. Cf. *In III Sent*., d. 3, q. 5, a. 2. [↑](#footnote-ref-248)
249. *Op. cit*., p. 130, n. 157. [↑](#footnote-ref-249)
250. Les grandes thèses... p. 204. [↑](#footnote-ref-250)
251. Ibid. [↑](#footnote-ref-251)
252. Nous entendons par « éléments sexuels » : l'ovule fécondé, l'œuf, le fœtus, ou la semence (*semen*) ; le « zigote » en langage moderne. [↑](#footnote-ref-252)
253. Cf. *De Potentia*, q. 3, a. 9, ad 2, 5 et 9 ; *Ia*, q. 118, a. 1, ad 2, 3 et 4 ; *In II Sent*., d. 18, q. 2, a. 3 ; *Contra Gent*., II, c. 89. [↑](#footnote-ref-253)
254. « Non igitur ipsamet virtus quæ cum semine deciditur et dicitur formativa est anima, neque in processu generationis fit anima... sed [illa virtus] operatur formationem corporis, prout agit ex vi animæ patris cui attribuitur generatio. » SAINT THOMAS, *Contra Gent*., II, c. 89. – « ...Cum anima sit actus corporis organici, ante qualemcumque organizationem corpus susceptivum animæ esse non potest... Unde relinquitur quod anima non est in semine, sed virtus quædam animæ, quæ, agit ad animam producendam ab anima derivata. » *De Potentia*, q. 3, a. 12 c et ad 2. – « Et ideo aliter est dicendum, quod in semine a principio suæ decisionis non est anima, sed virtus animæ ; quæ fundatur in spiritu qui in semine continetur quod de natura sui spumosum est et per consequens corporalis spiritus contentivum. Ista autem virtus agit disponendo materiam, et formando ad susceptionem animæ. » *Ibid*., a. 9, ad 9 ; aussi *In* *II de Anima*, lect. 2, n. 240. [↑](#footnote-ref-254)
255. *Ia*, q. 118, a. 1, ad 3. Voir aussi *ibid.,* ad 4 ; *In* *II Sent*., d. 18, q. 2, a. 3. [↑](#footnote-ref-255)
256. « ... Quæ quidam virtus [formativa] quantum ad modum operandi media est inter intellectum et alias vires animæ. Aliæ enim vires utuntur in suis operationibus determinatis organis : intellectus autem nullo ; hæc autem [virtus] utitur aliquo corporali in sua operatione quod nondum habet determinatam speciem. » SAINT THOMAS, *In II Sent*., d. 18, q. 2, a. 3. – « Et ideo non oportet quod ista vis activa habeat aliquod organum in actu. » *Ia,* q. 118, a. 1, ad 3 ; aussi *De Poientia*, q. 3, a. 9, ad 28. [↑](#footnote-ref-256)
257. Cf. SAINT THOMAS, *De Potentia*, q. 3, a. 9, ad 9 ; *Ia*, q. 118, a. 1, ad 4. [↑](#footnote-ref-257)
258. Cf. SAINT THOMAS, *Contra Gent*., II, C. 89. [↑](#footnote-ref-258)
259. « ...De seminis vita in principio decisionis, patet quidem ex dictis non esse vivum nisi in potentia : unde tunc animam in actu non habet, sed virtute. In processu autem generationis habet animam vegetabilem et sensibilem ex virtute seminis, quæ non manent, sed transeunt, anima rationali succedente. » SAINT THOMAS, *Contra Gent*., II, c. 89. – « Dicendum quod licet semen non sit animatum actu, est tamen animatum virtute ; unde non est simpliciter inanimatum. » *De Potentia*, q. 3, a. 12, ad 11.– « Propter quod dicitur quod Semen in potentia vivit et non in actu. » *In II Sent*., d. 18, q. 2, a. 3, c. et ad 14 ; voir aussi *De Potentia*, q. 3, a. 9, ad 9. [↑](#footnote-ref-259)
260. « Relinquitur igitur quod formatio corporis... non est ab anima genita, nec a virtute formativa agente ex vi ejus, sed agente ex vi animæ generativæ patris... Hæc igitur vis formativa eadem manet in spiritu prædicto, a principio formationis usque in finem ; species tamen formati non manet eadem ; nam primo habet formam seminis, postea sanguinis, et sic inde quousque veniat ad ultimum complementum. » SAINT THOMAS, *Contra Gent*., II, c. 89. – « ... Virtus autem activa, quæ erat in semine, esse desinit, dissoluto semine... nec hoc est inconveniens ; quia vis ista non est principale agens, sed instrumentale : motio autem instrumenti cessat, effectu jam producto in esse. » *Ia*, q. 118, a. 1, ad 4. [↑](#footnote-ref-260)
261. « Virtute enim Dei utrumque fit et corpus et anima, licet formatio corporis sit ab eo [Deo] mediante virtute seminis naturalis, animam autem immediate producat. » SAINT THOMAS, *Contra Gent*., II, c. 89. Voir aussi *Ia*, q. 118, a. 2 ; *In II Sent*., d. 18, q. 2, a. 3, ad 4 ; *De Potentia*, q. 3, a. 9. [↑](#footnote-ref-261)
262. « Sufficit quod generans sit causa unionis talis formæ ad materiam per hoc quod disposuit [virtute seminis] materiam ad formam ; nec oportet quod sit causa ipsius formæ. » SAINT THOMAS, *De Potentia* q. 3, a. 9, ad 6, 7, 20 et 21. – « Homo generat sibi simile, inquantum per virtutem seminis ejus disponitur materia ad susceptionem talis formæ. » *Ia*, q. 118, a. 2, ad 4. Voir aussi *Contra Gent*., II, c. 89. [↑](#footnote-ref-262)
263. « Et quia in hujusmodi spiritu concurrit virtus animæ cum virtute cælesti, dicitur, quod homo generat hominem et sol. » *Ia*, q. 118, a. 1, ad 3. Voir aussi *De Poientia*, q. 3, a. 8, ad 14 et 15. [↑](#footnote-ref-263)
264. « ...In animalibus generatis ex putrefactione virtus cæli, ut Commentator dicit *In VII Metaphysicor*., com. 31, supplet locum virtutis formativæ in semine ; hujusmodi enim animalia propter sui imperfectionem non requirunt tot ad sui generationem sicut animalia perfectiora, in quibus oportet quod cum virtute cælesti adsit in semine virtus animæ a patre derivata ; est enim virtus cælestis in omnibus corporibus inferioribus sicut virtus motoris in moto, ut inducat unumquodque in speciem secundum materiæ dispositionem : et hæ virtutes cælestes in elementis receptæ vocantur a Philosopho, in *XVI De animalibus* seu *De gen. animal*., lib. II, cap. III, virtutes animæ, quibus omnia elementa plena dicit ; eo quod hujusmodi virtutes sunt sufficientes ad animationem materiæ, si pertingant ad aliquam complexionis æqualitatem. » *In II Sent*., d. 18, q. 2, a. 3, ad 5. – « In animalibus ex putrefactione generatis, sufficit sola virtus cælesti corporis, quæ etiam in semine operatur. » *De Potentia*, q. 3, a. 11, ad 12 et ad 4. – « Dicit Philosophus, in libro *de Animalibus*, quod corpora inferiora sunt plena virtutibus animæ. » *Ibid*., c. – « In his veto quæ generantur ex putrefactione, etiam est in materia aliquod principium simile virtuti activæ que est in spermate ex quo causatur anima in talibus animalibus. Et sicut virtus quæ est in spermate est ab anima completa animali, et a virtute cælestis corporis, ita virtus quæ est in materia putrefacta generativa animalis, est a solo corpore cælesti, in quo sunt virtute omnes formæ generatæ, sicut in principio activo. » *In VII Metaph*., lect. 8, n. 1457 *ibid*., lect. 6, n. 1402. [↑](#footnote-ref-264)
265. « Notre but est de chercher, d'après les livres saints, les lois que Dieu a imposées à la nature, et non le miracle qu'il peut opérer par elle et en elle pour manifester sa puissance. » *De Genesi ad litteram*, II, c. 7, n. 2 ; aussi *ibid*., VII, c. 28, n. 42. [↑](#footnote-ref-265)
266. Cf. DORLODOT, *op. cit*., pp. 51 et 101, note. [↑](#footnote-ref-266)
267. *Op. cit*., pp. 40-41, 54-55. [↑](#footnote-ref-267)
268. Cf. *Ia*, q. 46, a. l, ad 2, 3, 6 et 7 ; *ibid*., a. 2 ; q. 70, a. 3 ; *In II Sent*., d. 1, q. 1, a. 5 ; *ibid*., d. 12, q. 1, aa. 2 et 3 ; d. 15, q. 1, a. 2 ; *De Potentia*, q. 6, a. 6 ; *ibid*., q. 3, a. 17 ; q. 4, a. 1, ad 17 et a. 2 ; *De Spirit Creat.*, q. 1, a. 5 ; In 12 *Metaph*., *l*ect. 8, n. 2536, *Contra Gent*., II, cc. 31 et 38 ; *Ibid.,* III, c. 92 ; *In II de Anima*, lect. 6, n. 301 ; *ibid*., III, lect. 17, n. 855, etc. [↑](#footnote-ref-268)
269. Cf. *Retractationes*, I, c. 18. [↑](#footnote-ref-269)
270. *Ecclésiastique,* 18, v. 1. Saint Augustin interprétait les Ecritures saintes d'après le texte grec des LXX et les traductions latines de ce texte. Nous utiliserons alternativement, pour ce qui est du *De Genesi ad* litteram ou du *De Trinitate*, les traductions de M. RAULX ou *celles de* PÉRONNE, ECALE, etc. Pour les *Confessions*, celle de d'ARNAULD et d'ANDILLY ou celle de P. DE LABRIOLLE. [↑](#footnote-ref-270)
271. *De Genesi ad litt*., IV, cc. 33 et 35. Voir aussi *ibid*., VI, c. 3, et VII, c. 2. [↑](#footnote-ref-271)
272. *Ibid*., V, c. 5. [↑](#footnote-ref-272)
273. *Ibid*., c. 11. [↑](#footnote-ref-273)
274. *Ibid*., IV, c. 33. [↑](#footnote-ref-274)
275. *Le darwinisme*... p. 167. Pour la première et la deuxième section de ce chapitre, nous nous inspirerons largement du travail remarquable de H. DE DORLODOT, *Le darwinisme et l'orthodoxie catholique.* [↑](#footnote-ref-275)
276. De Genesi ad litt., V, c. 5 n. 13 ; aussi De la Genèse contre les Manichéens, II, c. 2 ; Cité de Dieu, XI, cc. 9 et 33. [↑](#footnote-ref-276)
277. *Ibid*., I, c. 15, n. 29 ; *aussi*: V, cc. 2 et 3 ; IV, c. 27 ; voir, à ce sujet, H. DE DORLODOT, *op. cit*., pp. 67-81. [↑](#footnote-ref-277)
278. Contre les Manichéens, I, c. 23. [↑](#footnote-ref-278)
279. *In II Sent*., d. 12, q. 1, a. 2. Aussi *Ia*, q. 74, a. 2. « Depuis son premier ouvrage sur la Genèse (*De Genesi contra Manichaeos*), jusqu'à la fin de sa vie, écrit Dorlodot, il [Augustin] s'est toujours montré pleinement convaincu de cette vérité *que les six jours de l'Hexaméron ne peuvent représenter une succession réelle des œuvres de la création* : sa persuasion à ce sujet a seulement augmenté, à mesure que l'étude de plus en plus approfondie du texte sacré en faisait éclater plus clairement l'évidence à ses yeux. C'est donc une grave erreur de faire dépendre du système proposé avec doute dans *De Genesi ad litteram* cette *doctrine constante de saint Augustin*, que le saint Docteur appuie sur des preuves inéluctables. Saint Thomas d'Aquin avait exprimé clairement la chose, en montrant (*In II Sent*., d. XII, q. 1, a. 3)qu'on put admettre que la succession décrite par la *Genèse* ne répond en réalité qu'à une simple classification, sans admettre pour cela le système proposé par saint Augustin sur la connaissance, par les anges, des œuvres de la création. Il est regrettable que les auteurs modernes aient perdu de vue cette sage remarque du Docteur angélique. » *Op. cit*., p. 66, note 2. [↑](#footnote-ref-279)
280. *Concordisme* : Principe d'interprétation scripturaire qui consiste à solliciter le sens des textes inspirés au profit de doctrines scientifiques encore mal établies. [↑](#footnote-ref-280)
281. « Les jours de la Genèse sont bien, comme l'indique le contexte, des jours de vingt-quatre heures. Il y a un soir, il y a un matin... La traduction du mot jour « yom » par période est insoutenable. » J. CHAINE, *Le livre de la Genèse*, p. 44. [↑](#footnote-ref-281)
282. Cf. *De Genesi ad litt*., V, c. 5 ; IV, c. 21 et les suivants ; *De la Genèse contre les Manichéens*, I, cc. 23 et 25. – Voir aussi SAINT THOMAS, *Ia*, q. 74 aa. 1, 2 et 3 ad 7 ; *De Potentia*, q. 4, a. 2, c. et ad 2, 4 et 8 ; DORLODOT, *op. cit*., pp. 62-67, pp. 167 et 173 ; MESSENGER, *op. cit*., pp. 40-44 ; JACQUES LAMINNE, *L'idée d'évolution chez saint Augustin*, pp. 505-521. [↑](#footnote-ref-282)
283. Cf. *De Genesi ad litt*., IV, c. 18 ; *ibid*., 1, cc. 1, 3, 9, 15 ; II, c. 12 ; V, c. 3 et 5 ; *Confessions*, XII, cc. 2, 6, 7, 13, 17, 19 et 29 ; *Cité de Dieu*, XI, cc. 6, 9, 23 et 33 ; XII, c. 15 ; *De la Genèse contre les Manichéens*, I, c. 6. [↑](#footnote-ref-283)
284. *Ia*, q. 74, a. 3, ad 2 ; *ibid*., a. 2 ; *De Poientia*, q. 4, a. 1, ad 7 et 17. [↑](#footnote-ref-284)
285. *De Genesi ad litt*., I, c. 15 (trad. DORLODOT) ; voir aussi *ibidem*, II, c. 11 – « Nec putandus est Deus informem prius fecisse materiam et intervallo aliquo interposito temporis formasse quod prius informe fecerat, sed sicut a loquente fiunt verba sonantia, ubi non prius vox informis post accepit formam, sed formata profertur, ita intelligendus est Deus de materia quidem informi fecisse mundum ; sed simul eam « concreasse » cum modo. » – *Contra adversarium Legis et Prophetarum*, I, cc. 10 12 ; aussi *Confessions*, XII, c. 29. – « Non itaque temporali, sed causali ordine prius facta est informis formabilisque materies, et spiritalis et corporalis, de qua fieret quod faciendum esset. » *De Genesi ad ltit*., V, c. 5. [↑](#footnote-ref-285)
286. « Dicendum quod Augustinus loquitur de materia informi, secundum quod intelligitur absque omni forma ; et sic necesse est dicere quod informitas solo ordine naturæ formationem præcedat... Verba Augustini non sunt intelligenda sic quod materia aliquo tempore fuerit in potentia ad formas elementares nullam eorum habens : sed quia in sua essentia considerata nulla (m) formam actu includit ad omnes in potentia existens. » *De Potentia*, q. 4, a. 1, ad 1, et *ibid*., Contra objicientes, ad 4, 6 et 8 ; voir aussi *ibid*., a. 2, c. et ad 22. [↑](#footnote-ref-286)
287. La structure de l'âme et l'expérience mystique, T. I, pp. 156-159 et T. II, appendice II : S. Thomas et l'illuminisme augustinien, pp. 313-325. [↑](#footnote-ref-287)
288. Confessions, XII, ch. 3. Voir aussi De la Genèse contre les Manichéens, I, ch. 7 ; Contra adversarium Legis et Prophetarum, I. cc. 10-12. [↑](#footnote-ref-288)
289. *Confessions,* XIII, ch. 33. Voir aussi *ibid*., ch. 29. [↑](#footnote-ref-289)
290. DORLODOT, *op. cit*., p. 174 ; voir aussi p, 106, 27. [↑](#footnote-ref-290)
291. De Genesi ad litt., V, c. 3. [↑](#footnote-ref-291)
292. *Ibid*., V, cc. 2, 5, 17, 23 ; VI, cc. 1, 5, 6, 11, 12, 15 ; VII, cc. 22, 24 et 28 ; X, cc. 1, 5. [↑](#footnote-ref-292)
293. *De Genesi ad lit*t., VI, c. Il. Aussi *De Trinitate*. III, c. 9. [↑](#footnote-ref-293)
294. *Ibid*., V, c. 20. [↑](#footnote-ref-294)
295. *Ibid*., VI, c. 11. [↑](#footnote-ref-295)
296. *Ibid*., V, cc. 5, 4, et IX, c. 1. [↑](#footnote-ref-296)
297. *De Genesi ad litt*., VI, cc. 5, 6, n. 10 ; *ibid*., cc. 11, 12 et 15. DORLODOT, interprétant saint Augustin, soutient la même chose : *op. cit*., pp. 105 et 169 ; de même MESSENGER, *op. cit*., pp. 160-166 et pp. 174-175. [↑](#footnote-ref-297)
298. *Ibid*., VII, c. 24. [↑](#footnote-ref-298)
299. « Primo propter illam operum consummationem, quæ non video quomodo posset intelligi, si defuit aliquid tunc non causaliter conditum quod postea visibiliter conderetur. » *Ibid*., VI, c. 7. [↑](#footnote-ref-299)
300. *Ibid*., V, c. 23 et VI, c. 4 ; *De Trinitate*, III, c. 9. [↑](#footnote-ref-300)
301. *Ibid*., VI, c. 6. [↑](#footnote-ref-301)
302. *Ibid*., VI, c. 5. [↑](#footnote-ref-302)
303. *Ibid*., IV, c. 33 ; voir aussi *ibid*., IX, c. 17 ; *De Trinitate*, III, c. 8. [↑](#footnote-ref-303)
304. *Ibid*., VI, c. 6. [↑](#footnote-ref-304)
305. De Vera religione, c. 18. [↑](#footnote-ref-305)
306. Voir *De Genesi ad litt*., V, c. 23 ; VI, c. 6 ; *De Trinitate*, III, c. 9. [↑](#footnote-ref-306)
307. *De Genesi ad litt*., VI, c. 10 ; aussi c. 5. [↑](#footnote-ref-307)
308. *Ibid*., IV, c. 33, (trad. de DORLODOT, *op. cit*., pp. 102-103.) D'après H. DE DORLODOT, qui interprète ce passage, « saint Augustin nie clairement que le sujet des *rationes causales* ait été, dans l'hypothèse qu'il avance, des œufs ou des graines au moment de la création. C'est simplement la *matière* inorganique, et pour le cas spécial des oiseaux, l'élément humide, c'est-à-dire l'eau. » [↑](#footnote-ref-308)
309. De Trinitate, III, c. 8. [↑](#footnote-ref-309)
310. De Genesi ad litt., V, c. 4. [↑](#footnote-ref-310)
311. *lbid*., VI, c. 6. [↑](#footnote-ref-311)
312. *Ibid*., VI, c. 12. [↑](#footnote-ref-312)
313. *Ibid*., VI, c. 15 ; *ibid*., cc. 5, 7 et 9 ; VII, C. 22.–Selon R. DE SINETY, saint Augustin, « désirant ne point proposer une théorie qui donnât à rire aux incroyants, se refusait à se représenter Dieu modelant de ses mains comme un potier le corps d'Adam. La seule intervention divine, au moment de la formation de cet organisme, était le concours général et l'inspiration de l'âme qui, créée au premier instant, attendait le moment où elle animerait le corps qui lui était destiné ». *Art. cit.,* dans *Archives de philosophie*, p. 505. [↑](#footnote-ref-313)
314. *Ibid*., c. 11 ; aussi *ibid*., VII, c. 24. [↑](#footnote-ref-314)
315. *Ibid*., VI, c. 12. [↑](#footnote-ref-315)
316. De Genesi ad litt., IX, c. 14. [↑](#footnote-ref-316)
317. Le R.P. Woods n'a donc pas raison lorsqu'il affirme dans son livre anti-évolutionniste : *Augustine and Evolution* (pp. 46-52),que saint Augustin n'a reconnu que deux manières de produire la vie : par création ou au moyen de germes. [↑](#footnote-ref-317)
318. *De Genesi ad litt*., IX, c. 16 (trad. DORLODOT, *op. cit*., p. 110.) [↑](#footnote-ref-318)
319. *Ibid*., IX, cc. 15, 16 et 17 ; aussi *De Trinitaie*, III, cc. 8, 9. [↑](#footnote-ref-319)
320. *Ibid*., cc. 17, 18. [↑](#footnote-ref-320)
321. Archives de philosophie, art. cit., pp. 506 et 508. [↑](#footnote-ref-321)
322. *De Genesi ad litt*., VI, c. 5 ;voir aussi *ibid*., c. 6 ; V, cc. 6, 23 et 27. [↑](#footnote-ref-322)
323. *De Trinitate*, III, c. 9.Voir aussi *De Gentsi ad litt*., V, c. 23 ; VI, c. 11, n. 19 ; VII, c. 28, n. 42. [↑](#footnote-ref-323)
324. Au nombre des Pères Alexandrins, qui ont tenu la doctrine de la « création simultanée », on peut citer : Origène, Clément d'Alexandrie, S. Hippolyte et Tertulien. [↑](#footnote-ref-324)
325. *Op. cit*., pp. 167, 87, 88, 103, 104. [↑](#footnote-ref-325)
326. « En étudiant mieux le texte sacré, écrit Dorlodot, St. Augustin s'aperçut qu'il y a, dans les descriptions du premier chapitre de la Genèse, des choses qui ne peuvent être réalisées que dans le temps. Tels sont les mouvements des astres. Tels sont aussi la naissance et l'accroissement des plantes jusqu'à la production des graines et des fruits, l'accroissement des oiseaux jusqu'à ce qu'ils soient capables de voler, etc. Or le premier chapitre de la Genèse décrit tout cela. Si donc, comme le croit saint Augustin, les six jours ne représentent, en réalité, que l'instant mathématique de la création, c'est que, dans ce premier chapitre, il n'est question que de la formation virtuelle du monde tel que nous le connaissons, et spécialement de la formation virtuelle des animaux et des végétaux : c'est-à-dire que la terre et l'eau, telles qu'elles ont été créées, avaient la puissance de faire naître d'elles les végétaux et les animaux aquatiques, aériens et terrestres. » *Ibid*., p. 168. [↑](#footnote-ref-326)
327. Cf. *Ibid*., p. 72. Voir aussi dans le même sens : MESSENGER, *op. cit*., p. 166 ; R. DE SINETY, dans Archives de philosophie, p. 500. [↑](#footnote-ref-327)
328. *Ibid*., pp. 169-170. Des remarques semblables « ... amènent les exégètes à reconnaître l'existence de deux récits [de la *Genèse*] et à les attribuer à des auteurs différents. Le caractère plus philosophique et plus universaliste du premier récit indique par rapport au second un développement de la pensée théologique. L'un et l'autre ne sont pas de la même époque. » J. CHAINE, *op. cit*., p. 43. [↑](#footnote-ref-328)
329. *Cf.* DORLODOT, *op.* *cit*., p. 88. [↑](#footnote-ref-329)
330. DORLODOT, *op. cit*., p. 69. [↑](#footnote-ref-330)
331. Cf. *Ibid*., pp. 63-101. [↑](#footnote-ref-331)
332. Cf. DORLODOT, op. *cit*., pp. 100-104, et pp. 167-173 ; voir aussi MESSENGER, *op. cit*., pp. 17-49 etc… [↑](#footnote-ref-332)
333. Entre autres, DORLODOT, op. *cit*., pp. 106-172 ; LAMINE, *art.* *cit*., etc. [↑](#footnote-ref-333)
334. *Genèse*, II, 2 et 3. [↑](#footnote-ref-334)
335. Jean, 17. [↑](#footnote-ref-335)
336. *De Genesi ad litt.*, IV, c. 12 et V, c. 20. [↑](#footnote-ref-336)
337. *De Trinitate*, III, cc. 9, 8. Voir aussi *De Genesi ad litt*., IV, c. 33 et IX, c. 15. [↑](#footnote-ref-337)
338. *De Genesi ad litt*., V, c. 6 ; *ibid*., cc. 23 et 27 ; VI, c. 17. [↑](#footnote-ref-338)
339. *De Genesi ad litt*., V, c. 4, n. 11. [↑](#footnote-ref-339)
340. Cf. *De Trinitate*, II, cc. 8, 9 ; *De Genesi ad litt*., V, cc. 6, 7, Il et 23 ; *ibid*., VI, cc. 14, 15, 16 et 17 ; VIII, cc. 24-27 ; IX, c. 15. [↑](#footnote-ref-340)
341. DORLODOT *op. cit*., p. 97, note 2. [↑](#footnote-ref-341)
342. *De Genesi ad litt*., V, c. 23, na. 44-45 (trad. PÉRONNE) ; voir aussi *ibid*., IV, c. 33. [↑](#footnote-ref-342)
343. *De Genesi ad litt*., VI, c. 6, n. 11 [↑](#footnote-ref-343)
344. « Horum et talium modorum rationes, non tantum in Deo sunt, sed ab illo etiam rebus creatis indite atque concreatæ. » *De Genesi ad litt.,* IX, c. 17, n. 32 ; aussi *ibid*., VI, c. 10 et Il c. 8. [↑](#footnote-ref-344)
345. « ... Quia agens compositum, quod est corpus, movetur a substantia spirituali creata, ut dicit Augustinus... sequitur quod etiam forme corporales a substantiis spiritualibus deriventur... Ulterius autem reducuntur in Deum, sicut in causam primam, etiam species angelici intellectus, quæ sunt quædam seminales rationes corporalium formarum. » SAINT THOMAS, *Ia*, q. 65, a. 4.– « Inter has rationes seminales continentur etiam virtutes active corporum cælestium, que sunt nobiliore virtutibus activis corporum inferiorum. » *De Ver*., q. 5, a. 9, ad 8. [↑](#footnote-ref-345)
346. *De Trinitate*, III, c. 4, n. 9 (trad. PÉRONNE). [↑](#footnote-ref-346)
347. *De Genesi ad litt*., IX, c. 14, n. 24(trad. PÉRONNE) ; voir aussi *ibid*., c. 15, n. 28. [↑](#footnote-ref-347)
348. « Aliud est enim ex intimo ac summo causarum cardine condere atque administrare creaturam, quod qui facit, solus creator est Deus ; aliquid autem pro distributis ab illo viribus et facultatibus aliquam operationem forinsecus admovere, ut tunc vel tunc, sic vel sic exeat quod creatur. Ista quippe originaliter ac primordialiter in quadam textura elementorum cuncta jam creata sunt ; sed acceptis opportunitatibus prodeunt. Nam sicut matres gravidæ sunt fetibus, sic ipse mundus gravidus est causis nascentium : quæ in illo non creantur, nisi ab illa summa essentia, ubi nec oritur, nec moritur aliquid, nec incipit esse, nec desinit. Adhibere autem forinsecus accedentes causas, quæ tametsi non sunt naturales, tamen secundum naturam adhibentur, ut es quæ secreto naturæ sinu abdita continentur, erumpant et foris creentur quodam modo explicando mensuras et numeros et pondera sua quæ in occulto acceperunt ab illo, qui omnia in mensura et numero et pondere disposuit (*Sap*., XI, 21),non solum mali angeli, sed etiam mali homines possunt, sicut exemplo agriculturæ supra docui. » *De Trinitate*, III, c. 9, n. 16. [↑](#footnote-ref-348)
349. Cf. *Ia*, q. 115, a. 2, c. et ad 1 et 4. Voir aussi *In II Sent*., d. 18, q. 1, a. 2, ad 1-2. [↑](#footnote-ref-349)
350. *De Genesi* ad *litt*., IX, c. 15, n. 28 ; voir aussi *ibid*., VIII, c. 24. [↑](#footnote-ref-350)
351. *De Trinitate*, III, c. 8. [↑](#footnote-ref-351)
352. *La Cité de Dieu*, XII, ch. 25 (trad. MOREAU). [↑](#footnote-ref-352)
353. *De Genesi ad litt*., V, c. 6, n. 19. [↑](#footnote-ref-353)
354. *Ibid*, n. 18. Voir *ibid*., IX, c. 14, n. 34 et c. 15, n. 28. [↑](#footnote-ref-354)
355. De Genesi ad litt., VI, c. 10. [↑](#footnote-ref-355)
356. *De Genesi ad litt*., V, c. 23,nn. 44-45 (trad. DORLODOT, *op cit*., p. 104). [↑](#footnote-ref-356)
357. *De Trinitate*, III, c. 8 (trad. PÉRONNE) – « Omnium quippe rerum quæ corporaliter visibiliterque nascuntur, occulta quædam semina in istis corporeis mundi hujus elementis latent... Neque enim tunc in huiuscemodi fœtus ita producta sunt, ut in eis quæ producta sunt *vis* illa consumpta sit... Quia nisi talis *vis* esset in istis elementis [primordiis], non plerumque nascerentur ex terra quæ ibi seminata non essent... » *Ibid*. – « ...Patet ex hoc quod Augustinus dicit (In III *De Trinitate*, c. 8),ubi probat Angelos non esse creatores, quia operantur ex seminibus naturæ inditis quæ sunt *virtutes activæ in natura*. » SAINT THOMAS, *De Potentia,* q. 3, a. 4. Nous soulignons. [↑](#footnote-ref-357)
358. *Ibid*. [↑](#footnote-ref-358)
359. *De Genesi ad litt*., V, c. 7, n. 20. – « Causaliter ergo tunc dictum est produxisse terram, herbam et lignum, id est producendi accepisse virtutem. In ea quippe jam tanquam in radicibus, ut ita dixerim, temporum facta erant, quæ per tempora futura erant. » *De Genesi ad litt*., V, c. 4. – « ... Causaliter factum erat in terra, hoc est, quia tunc ea producendi virtutem latenter acceperat, qua virtute fit ut etiam nunc talia terra progignat in manifesto atque in tempore suo. » *Ibid*., VIII, c. 3. – « Aliud est enim... condere atque administrare creaturam, quod qui facit, solus creator est Deus ; aliud autem pro distributis ab illo viribus et facultatibus aliquam operationem forinsecus admovere... Ista quippe originaliter ac primordialiter in quadam textura elementorum cuncta jam creata sunt. » *De Trinitate*, III, c. 9. – « Consummasse quippe ista intelligimus Deum, cum creavit omnia simul ita perfecte, ut nihil ei adhuc in ordine temporum creandum esset, quod non hic ab eo jam in ordine causarum, creatum esset. Inchoasse autem, ut quod hic præfixerat causis, post impleret effectis. » *De Genesi ad litt*., VI, c. 11. [↑](#footnote-ref-359)
360. « ... Sub rationibus seminalibus comprehenduntur tam virtutes active quam etiam passivæ. »SAINT THOMAS, *In II Sent*., d. 18, q. 1, a. 2, ad 4 ; voir aussi *ibid*., a. 1, c. [↑](#footnote-ref-360)
361. SAINT THOMAS, *De Ver*., q. 2, a. 5, c. [↑](#footnote-ref-361)
362. *De Genesi ad litt*., VI, c. 11 (trad. PÉRONNE). [↑](#footnote-ref-362)
363. *Conf*., XII, ch. 15, pp. 340-41. (trad. LABRIOLLE). [↑](#footnote-ref-363)
364. *Conf*., XI, ch. 7, p. 302. [↑](#footnote-ref-364)
365. *Ibid*., p. 303. [↑](#footnote-ref-365)
366. *Ibid*., p. 305. [↑](#footnote-ref-366)
367. *Ibid*., ch. 13, p. 307. [↑](#footnote-ref-367)
368. *De Genesi ad liit*., VI, c. 11, n. 19. [↑](#footnote-ref-368)
369. *Ibid*., IX, c. 17, n. 32. [↑](#footnote-ref-369)
370. *Ibid*., c. 18, n. 33. [↑](#footnote-ref-370)
371. *Ibid*., VI, c. 6 (trad. RAULX). [↑](#footnote-ref-371)
372. *In II Sent*., d. 12, q. 1, a. 2. – « Harum igitur expositionum prima, scilicet Augustini, est subtilior, magis ab irrisione infidelium Scripturam defendens ; secunda vero, scilicet aliorum sanctorum, est planior, et magis verbis litteræ quantum ad superficiem consona. Quia tamen neutra earum a veritate fidei discordat, et utrumque sensum circumstantia litteræ patitur ; ideo ut neutri harum expositionum præjudicetur, utramque opinionem sustinentes utriusque rationibus respondendum est. » *De Potentia,* q. 4, a. *2.* [↑](#footnote-ref-372)
373. *Ia*, q. 115, a. 2. [↑](#footnote-ref-373)
374. *Ibid., ad* 4. – « Dicendum quod secundum Augustinum rationes seminales dicuntur omnes vires activæ et passivæ creaturis a Deo collatæ, quibus mediantibus naturales effectus in esse producit ; unde ipse dicit in III de Trinitate (cap. IX circa princ.), quod sicut matres gravidæ sunt feotibus, sic ipse mundus gravidus est causis nascentium ; exponens quod supra de rationibus seminalibus dixerat, quas etiam vires et facultates rebus distributas nominaverat. Unde inter has rationes seminales continentur etiam virtutes activæ corporum cælestium, quæ sunt nobiliores virtutibus activis inferiorum corporum, et ita possunt eas movere ; et dicuntur rationes seminales inquantum in causis activis surit omnes effectus originaliter sicut in quibusdam seminibus. Si tamen intelligantur rationes seminales inchoationes formarum quæ sunt in materia prima, secundum quod est in potentia ad omnes formas, ut quidam volunt ; quamvis non multum conveniat dictis Augustini, tamen potest dici, quod earum simplicitas est propter earum imperfectionam, sicut et materia prima est simplex ; et ideo ex hoc non habent quod non moveantur, sicut nec materia prima. » *De Ver*., q. 5, a. 9, ad 8. [↑](#footnote-ref-374)
375. *Ia*, q. 73, a. 1, ad 3. Voir aussi *In II Sent*., d. 18, q. 1, a. 2. [↑](#footnote-ref-375)
376. Cf. *op cit*., pp. 40 – 41. [↑](#footnote-ref-376)
377. Cf. *Op. cit*., pp. 49 – 50. [↑](#footnote-ref-377)
378. *Ia*, q. 71, ad 1. [↑](#footnote-ref-378)
379. « ...Causa secunda non agit nisi ex influentia causæ primæ : et sic omnis actio causæ secundæ est ex præsuppositione causæ agentis. » *De Poientia,* q. 3, a. 4. – « Virtus autem inferioris agentis dependet a virtute superioris agentis, in quantum superius agens dat virtutem ipsam inferiori agenti per quam agit. » *Contra Gent*., III, c. 70– « Dicendum quod Deus sufficienter operatur in nobis ad modum primi agentis, nec propter hoc superfluit operatio secundorum agentium. » *Ia*, q. 105, a. 5, ad 1. – « ...Unde subtracta divina actione a rebus, res in nihilum deciderent, sicut remota præsentia solis lumen in ære deficeret. » *In II Phys.,* lect. 6, n. 9. Voir aussi *De Ver*., q. *5,* a. 9, ad 10 ; *In II Sent*., d. 1, q. 1, a. 4 ; *Contra Gent*., III, c. 89, etc. Saint Augustin ne parle pas autrement que saint Thomas, à ce sujet, quand il écrit : « Natura id agit interiore motu nobisque occultissimo. Cui tamen si Deus subtrahat operationem intimam, qua eam substituit et facit, continuo tanquam exstincta, nulla remanebit. » *De Genesi ad litt*., IX, c. 16, n. 27. Voir aussi *De Trinitate*, III, c. 8. [↑](#footnote-ref-379)
380. *Op. cit*., p. 49. [↑](#footnote-ref-380)
381. *Ia*, q. 115, a. 2. [↑](#footnote-ref-381)
382. Cf. *De Genesi ad litt*., VI, c. 10 ; V, cc. 12, 18 ; II, c. 8 ; et tous les textes précités. [↑](#footnote-ref-382)
383. Cela encore semble bien contredire Messenger lorsqu'il écrit (*op cit*., p. 70) que saint Thomas n'a jamais réellement décidé s'il allait accepter ou rejeter l'explication augustinienne des six jours de *Hexaméron.* [↑](#footnote-ref-383)
384. *De Genesi ad litt*., IX, c. 17 (trad. PÉRONNE). [↑](#footnote-ref-384)
385. *De Trinitate*, III, c. 8. Voir aussi *De Genesi ad litt*., III, c. 12 et IX,c. 16 ; SAINT THOMAS : *Ia*, q. 73, a. 1, ad 3. – « Animalia vero imperfecta quæ sunt vicina plantis, videntur posse generari et ex sernine et sine sernine. Sicut plantæ producuntur aliquando sine semine per actionem solis in terra ad hoc bene disposita ; tamen plantæ sic productæ producunt semina ex quibus plantæ similes in specie generantur. » *In VII Metaph*., lect. 6, n. 1400 ; aussi *In II Sent*., d. 18, q. 2, a. 3 ad 3. [↑](#footnote-ref-385)
386. *Ia IIæ*, q. 5, a. 7, ad 2. [↑](#footnote-ref-386)
387. *Ia*, q. 74, a. 2. [↑](#footnote-ref-387)
388. *In II Sent*., d. 12, q. 1, a. 2. [↑](#footnote-ref-388)
389. *De Genesi ad litt*., I, c. 18(trad. DORLODOT). Voir aussi SAINT AUGUSTIN, *ibid*., I, cc. 18 et 21 ; *Confessions*, XII, ch. 18 et 32. Et SAINT THOMAS : « Respondeo dicendum, quod, sicut dicit Augustinus (XII Confessionum), circa hanc questionem potest esse duplex disceptatio : una de ipsa rerum veritate ; alia de sensu litteræ, qua Moyses divinitus inspiratus principium mundi nobis exponit. Quoad primam deceptationem duo sunt vitanda ; quorum unum est ne in hac questione aliquid falsum asseratur, præcipue quod veritati fidei contradicat ; aliud est, ne quidquid verum aliquis esse crediderit, statim velit asserere, hoc ad veritatem fidei pertinere ; quia ut Augustinus dicit *(*X *Confes*.) : *Obest, si ab ipsam doctrine pietatis formam pertinere arbitretur falsum, scilicet quod credit, et pertinacius affirmare audeat quod ignorat.* Propter hoc autem obesse dicit, quia ab infidelibus veritas fidei irridetur, cum ab aliquo simplici et fideli tamquam ad fidem pertinens proponitur aliquod quod certissimis documentis falsum esse ostenditur, ut etiam dicit I super *Genes... ad litteram.* Circa secundam disceptationem duo etiam sunt vitanda. Quorum primum est, ne aliquis id quod patet esse falsum, dicat in verbis Scripturæ, que creationem rerum docet, debere intelligi ; Scripture enim divine a Spiritu sancto tradite non potest falsum subesse, sicut nec fidei, que per eam docetur. Aliud est, ne aliquis ira Scripturam ad unum sensum cogere velit, quod alios sensus qui in se veritatem continent, et possunt salva circumstantia littere, Scripturæ aptari, penitus excludantur ; hoc enim ad dignitatem divine Scripturæ pertinet, ut sub una littera multos sensus contineat, ut sic et diversis intellectibus hominum conveniat, ut unusquisque miretur se in divina Scriptura posse invenire veritatem quam mente conceperit ; et per hoc etiam contra infideles facilius defendatur, dum si aliquid, quod quisque ex sacra Scriptura velit intelligere, falsum apparuerit, ad alium ejus sensum possit haberi recursus. Unde non est incredibile, Moysi et aliis sacre Scripturæ auctoribus hoc divinitus esse concessum, ut diversa vera, que homines possent intelligere, ipsi cognoscerent, et ea sub una serie litteræ designarent, ut sic quilibet eorum sit sensus auctoris. Unde si etiam aliqua vera ab expositoribus sacræ Scripturæ litteræ aptentur, quæ auctor non intelligit, non est dubium quin Spiritus sanctus intellexerit, qui est principalis auctor divinæ Scripturæ. Unde omnis veritas quæ, salva litteræ circumstantia, potest divinæ Scripturæ aptari, est ejus sensus. His ergo suppositis, sciendum est quod diversi expositores sacræ Scripturæ diversos sensus ex principio Genesis acceperunt ; quorum nullus fidei veritati repugnat. » *De Potentia*, q. 4, a. 1. – « Sic ergo circa mundi principium aliquid est quod ad substantiam fidei pertinet, scilicet mundum incepisse creatum, et hoc omnes sancti concorditer dicunt. Quo autem modo et ordine factus sit, non pertinet ad fidem nisi per accidens, in quantum in Scriptura traditur, cujus veritatem diversa expositione sancti salvantes, diversa tradiderunt. » *In II Sent.*,d. 12, q. 1, a. 2. « Dicendum, quod auctoritati Scripturæ in nullo derogatur, dum diversimode exponitur, salva tamen fide : quia majori veritate eam Spiritus sanctus fecundavit quam aliquis homo adinvenire possit. » *Ibid.,* ad 7. [↑](#footnote-ref-389)
390. *Op. cit*., p. 11. [↑](#footnote-ref-390)
391. *Op. cit*., pp. 45-46. MESSENGER, (*op. cit*., p. 116) termine des considérations sur le même sujet par les témoignages unanimes de deux exégètes bien connus : Knabenbauer, S.J. et Hummelauer, S.J. auxquels il attribue ce texte : « Neque enim corpus hominis neque corpora brutorum *quomodo* de terra formata fuerint, mediantene an immediate in Genesi docemur, sed solum de facto ea sumpta esse de terra, i.e. materia. » [↑](#footnote-ref-391)
392. « In consideratione sit primum, scriptores sacros, seu verius Spiritum Sanctum, qui per ipsos loquebatur, noluisse ista videlicet intimam aspectabilium rerum constitutione, docere homines, nulli saluti profutura. » [↑](#footnote-ref-392)
393. *Op. cit*., p. 32. [↑](#footnote-ref-393)
394. *Carême,* de 1891, 5e conférence, p. 186. [↑](#footnote-ref-394)
395. Dans *Revue Thomiste, L'évolutionnisme et les principes de saint Thomas*, 1893, pp. 29-30. [↑](#footnote-ref-395)
396. Cf. *Ibid*., 1896, p. 232. [↑](#footnote-ref-396)
397. « Non potest ex primo capite Geneseos, uti contra revelationem reprobari sententia, quæ tenet omnes plantes fuisse potentialiter in primo germine contentas per temporum spatia in firma genera et species numero veluti infinito evolvendas.

     Quin et sententia admittens evolutionis transitum de uno ordine in alterum, v.g., de ordine vegetali ad ordinem animalem non funditus repugnat principio scholastico, juxta quod formæ non gignuntur per ipsas formas, sed educuntur de potentia materiæ. Unde ipsi Scholastici generationem quamdam spontaneam admittebant. Qua semel admissa pro animalibus inferioribus, non apparet tam stringens ratio virtutem transformationis ad hæc dumtaxat contrahendi. Quæ consideratio habet saltem aliquem valorem polemicum pro Transformista cum Scholastico puro disputante.

     Tum sana philosophia tum theologia monent, prudens esse ut ambitus virtutum naturalium, a Deo inditarum, augeatur potius quam minuatur ; quatenus cautius est, ut non nisi manifestis rationibus sive philosophicis, sive theologicis, absoluta impossibilitas phænomeni naturalis proclametur.

     Cæterum, quantumcumque virtus evolutionistica primis elementis inclusa dilatetur, nunquam id obtinebit, quod vellent Materialistæ, ut causam initialem creatricem supplantet. Quin ex opposito, quo magis hæc mirabilis vis extollitur, eo mirabilius apparet opus illius qui eam condidit. » MGR JANSENS. *Summa theologica,* 1905, Vol. 6, pp. 405-6.

     « Deus est causa distinctionis et ordinatæ dispositionis partium hujus universi ; ad sui ordinis autem executionem usus est etiam causis secundis... Ex revelatione autem non videtur erui qualitas et modus istius concursus causarum secundarum in formatione ornatus hujus universi... » P. PIGNATORE, S.J. *De Deo creatore*, 1905, pp. 68-70. [↑](#footnote-ref-397)
398. *Archives de philosophie*, Vol. 7, cah. 2, 1930, p. 250. [↑](#footnote-ref-398)
399. Cf. Ibid. [↑](#footnote-ref-399)
400. Dans *Revue d'Apologétique*, 15 juin 1922, p. 350. [↑](#footnote-ref-400)
401. Dans *Etudes*, juin 1921, p. 544. [↑](#footnote-ref-401)
402. "No catholic writer on evolution can fail to profit by the learned research embodied by the late Canon Henry de Dorlodot, of Louvain, in his *Darwinism and Catholic Thought* – a brilliant piece of work. MESSENGER, *op. cit*., p. XXIV. – « ... Peruliter legi potest magnificum opus H. DE DORLODOT, *Le Darwinisme et l'orthodoxie* ». Puis il réfère à ce volume de Dorlodot : « Quoad S. Augustini mentem ». P. A. M. PIROTT.A, *Summa philosophia aristotelico-thomistic*æ*,* Taurini (Italia), Marietti, 1936, Vol. 11, P. 399, notes 1 et 2. [↑](#footnote-ref-402)
403. SERTILLANGES, *Les sources de la croyance en Dieu*, pp. 144-152. Voir aussi *Dieu ou rien*, pp. 51-53.Dans le même sens : CARDINAL LIÉNARD, *art. cit*., dans *Etudes*, déc. 1947. [↑](#footnote-ref-403)
404. *Dictionnaire apologétique de la foi catholique*, au mot Transformisme, col. 1844. [↑](#footnote-ref-404)
405. Texte de SAINT THOMAS, *In II Sent*., d. 2, q. 1, a. 3. [↑](#footnote-ref-405)
406. Session IV et le Concile du Vatican, session III. [↑](#footnote-ref-406)
407. *Op. cit*., p. 23. [↑](#footnote-ref-407)
408. LÉON XIII, Providentissimus Deus. [↑](#footnote-ref-408)
409. *Op. cit*., pp. 12, 107-108. [↑](#footnote-ref-409)
410. *Ibid*., pp. 151 et 177. [↑](#footnote-ref-410)
411. *Ibid*., p. 115. On sait que Dorlodot entend par « naturalisme chrétien » : « la tendance à attribuer à l'action naturelle des causes secondes tout ce que la raison et les données positives des sciences d'observation ne défendent pas de leur accorder, et de ne recourir à une intervention spéciale de Dieu, distincte des actes de son gouvernement général, qu'en cas d'absolue nécessité ». *Ibid.* [↑](#footnote-ref-411)
412. *Les sources de la croyance en Dieu*, p. 151. [↑](#footnote-ref-412)