

La Doctrine de l'évolution¹

Monsieur l'abbé L.-E. Otis, en consacrant son travail à « la doctrine de l'évolution », ne se doutait pas sans doute que son ouvrage paraîtrait à un moment aussi opportun. L'encyclique *Humani generis* du 12 août 1950 ne vient-elle pas nous rappeler le devoir pour tous les théologiens et philosophes catholiques d'être très avertis du problème de l'évolution sous toutes ses formes, et de savoir discerner son authentique valeur de toutes ses excroissances imaginatives. Parlant de l'évolutionnisme philosophique et de tous les systèmes qui en dérivent, le Saint-Père écrit :

Les théologiens et les philosophes catholiques, à qui incombe le grave devoir de sauvegarder la vérité divine et humaine et de l'inculquer aux hommes, n'ont pas le droit d'ignorer ou de négliger ces doctrines... Bien plus, ils doivent en posséder une connaissance approfondie, en premier lieu parce qu'on ne soigne bien des maladies que si d'abord on les connaît bien, ensuite parce qu'il arrive qu'un élément de vérité se cache jusque dans les théories fausses, enfin parce que celles-ci provoquent l'esprit à scruter et à peser plus attentivement certaines vérités philosophiques ou théologiques².

Si le Pape insiste tellement, c'est qu'il juge que le problème de l'évolution demeure un des grands problèmes de notre époque, tant du point de vue scientifique que du point de vue philosophique et théologique. Il s'agit donc de bien comprendre la nature de l'évolution, pour ne pas la rejeter à priori comme une hypothèse sans intérêt ou même impossible, et aussi pour ne pas l'accepter par souci d'opportunité comme un principe universel qui doit renouveler la philosophie et la théologie, sans l'avoir passé préalablement au crible d'une saine critique. Précisément, ce qui est expressément condamné par le Souverain Pontife, c'est, d'une part, l'attitude des savants qui « acceptent d'étendre, sans discrétion ni prudence, à l'origine de toutes choses, le système qu'on appelle de l'évolution, encore qu'il ne soit pas irréfutablement prouvé au plan même des sciences naturelles, [et] témoignent d'une téméraire complaisance envers la théorie moniste et panthéiste d'un univers soumis à une évolution continue »³ ; d'autre part, l'attitude de ces philosophes et théologiens qui « pensent qu'il n'est pas absurde mais absolument nécessaire qu'au gré des diverses philosophies qu'elle utilise au cours des âges comme ses instruments, la théologie substitue des notions nouvelles aux anciennes, de telle sorte que sous des modes divers et même jusqu'à un certain point

1. Louis-Eugène OTIS, *La doctrine de l'évolution*. I. Un exposé des faits et des hypothèses (préface de Jean-Louis Tremblay). II. Un point de vue philosophique et théologique (préface de Charles De Koninck). Coll. Philosophie et problèmes contemporains, 9 et 10. Éd. Fides, Montréal, 1950.

2. Cf. *Rev. Thom.*, L (1950), 1, pp. 8-9.

3. *Ibid.*, p. 7.

opposés mais qu'ils disent équivalents, elle exprime humainement les mêmes vérités divines »¹, ou qui, outrepassant la liberté de discussion, « se comportent comme si l'origine du corps humain à partir d'une matière déjà existante et vivante était une vérité déjà certaine et absolument démontrée par les indices jusqu'ici découverts et les déductions qu'on en tire ; et comme si rien, dans les sources de la révélation, n'exigeait sur ce point la plus grande et la plus prudente modération »². Mais le Saint-Père reconnaît que

le Magistère de l'Église n'interdit pas que la doctrine de « l'évolution », au sens où elle recherche l'origine du corps humain à partir d'une matière déjà vivante et existante — que les âmes soient immédiatement créées par Dieu, la foi catholique nous oblige à le maintenir —, soit l'objet, dans l'état actuel des sciences et de la théologie, de recherches et de débats³.

Le travail de M. l'abbé Otis est donc des plus opportuns et des plus nécessaires. C'est pourquoi nous avons estimé utile et même nécessaire de nous y arrêter pour apprécier à sa juste valeur tout l'effort, très louable, qui s'y est employé, et aussi pour signaler ce qui nous a paru manquer de précision, ou même inexact et demandant à être repris et approfondi.

* * *

Dans un premier tome, M. O. expose l'aspect scientifique de la doctrine de l'évolution. L'auteur n'a pas l'intention de prouver l'évolution comme un fait indiscutable mais de présenter simplement les dires des savants eux-mêmes sur le « fait de l'évolution » et sur son « mécanisme ».

Dans un second tome, l'A. traite de l'aspect philosophique et théologique de l'évolution, en se plaçant délibérément du point de vue des principes de la philosophie aristotélicienne et thomiste. Sous cette lumière, il montre comment le « fait de l'évolution », loin de s'opposer à ces principes, peut parfaitement être expliqué par eux. Il montre de même que « la doctrine de l'évolution », — si du moins elle ne se présente pas comme une doctrine universelle, excluant toute intervention de Dieu — ne s'oppose ni à la théologie de saint Augustin et à celle de saint Thomas, ni aux données révélées et aux prescriptions de l'Église. Ce que l'Église condamne, ce sont les abus de la doctrine de l'évolution, ses implications imaginatives avec telle ou telle philosophie erronée.

On voit immédiatement l'ampleur de ce travail qui, résumant les diverses données fournies par les savants actuels, s'élève jusqu'aux analyses philosophiques et théologiques.

M. O. commence son premier tome par des *Prolégomènes* où il est question de terminologie et de certaines distinctions préliminaires : signification exacte des termes « espèce », « espèces naturelles » et leurs critères, « genre », « sous-espèces », « classifications » et leur valeur ; distinctions entre l'idée d'évolution et les théories explicatives de

1. *Ibid.*, p. 12.

2. *Ibid.*, p. 27.

3. *Ibid.*

l'évolution, l'évolution et l'origine première des espèces naturelles, l'idée d'évolution et celle de création. Il est inutile d'insister sur l'intérêt de ce travail d'approche, indispensable pour éviter les équivoques, et pourtant si souvent négligé. Relevons seulement deux points qui demandent de plus amples précisions.

1. Est-il tout à fait exact d'affirmer : « Nous sommes d'accord avec Darwin sur la notion générale d'espèce » (p. 22) ? Il eût été intéressant de noter dès le point de départ la divergence de signification entre l'espèce telle qu'elle est utilisée par les savants et telle qu'elle se trouve dans la philosophie d'Aristote et de saint Thomas. Il faut toujours faire grande attention aux équivoques, possibles lorsqu'on se sert d'un terme employé à la fois par les savants modernes et par la philosophie scolastique. Car même si, pour Darwin comme pour saint Thomas, l'espèce est *ce qui est signifié par la définition*, cependant la « définition » sera, de fait, conçue très différemment par l'un et par l'autre, et en conséquence la « nature » exprimée par ces définitions aura une toute autre signification. L'A. du reste le sait bien, nous le voyons lorsqu'il parle de la valeur des classifications (p. 30), mais nous aurions aimé que cette divergence de vue, de définition au sujet de l'espèce, fût ici plus nettement et explicitement discernée.

2. L'A. conclut :

Parler d'« évolution des espèces » pour signifier le processus évolutif de la Nature entière, c'est parler obscurément, confusément. Il nous paraît plus précis de parler d'évolution des êtres corporels, d'évolution de la vie, ou simplement d'évolution cosmique plutôt que d'évolution des espèces. Car, ce qui change en fait, ce ne sont pas les espèces elles-mêmes, mais les individus des espèces (p. 52).

Précisons : Si on se place du point de vue des savants, nous sommes tout à fait d'accord. Le R. P. Teilhard de Chardin nous le dit expressément : « Ce à quoi tiennent, tout à fait au fond, les naturalistes actuels, ... c'est au fait d'une *liaison physique* entre les vivants¹. » Si l'on se place du point de vue philosophique, il serait alors plus exact de dire que l'expression « évolution des espèces » est impropre ; mais ajoutons que les expressions : « évolution des êtres corporels », « évolution de la vie », demeurent elles-mêmes très confuses. Elles ne précisent pas s'il s'agit d'une évolution des individus à l'intérieur d'une même espèce ou d'une évolution d'individus à travers diverses espèces naturelles, ou du moins à travers divers degrés de vie ou divers degrés d'être — ce que le philosophe doit nécessairement se demander — même s'il est de fait très difficile pour lui de préciser où il y a diversité d'espèces naturelles parmi les divers êtres animés.

Ces *Prolégomènes* permettent de poser la question d'une manière plus précise : « Y a-t-il eu, y a-t-il encore évolution ? » (p. 56). Autrement dit, *l'évolution est-elle un fait ?* Voilà évidemment la première question à résoudre, et la plus importante pour le philosophe. A cette question, l'A. répond : « Les savants et beaucoup de profanes cultivés admettent aujourd'hui qu'il y a abondance de preuves en faveur du fait de l'évolution » (p. 71). Sans vouloir rassembler toutes les preuves et toutes

1. Dans *Études* 1921, pp. 540-544. Cité par M. O., pp. 52-53.

les opinions en faveur du fait de l'évolution, M. O. les ramène aux preuves : *paléontologiques* (avec le témoignage de MM. Marie-Victorin, J. Rostand, Aron et Grassé, Pizon, Woodruff, Guilliermond et Mangelot, C. Arambourg et du R. P. Teilhard de Chardin) ; *embryologiques* (avec le témoignage de MM. Aron et Grassé, Haeckel, E.-R. Serres, von Baer) ; *anatomiques* (avec le témoignage d'Aron et Grassé) ; *physiologiques* (avec le témoignage de Woodruff) ; *par les phénomènes actuels* (avec les études de Guilliermond et Mangelot, de H.-J. Muller).

D'après Woodruff que l'A. cite en conclusion, on peut dire que « s'il y a encore de grandes divergences d'opinions parmi les biologistes en ce qui regarde les facteurs de l'évolution... il n'y en a aucune en ce qui concerne *le fait* lui-même de l'évolution » (p. 83).

Tout ce chapitre est extrêmement intéressant. On voit comment l'A. a voulu écouter le témoignage des savants, ce dont on ne peut que le féliciter. Mais on aurait aimé qu'il précisât davantage sa pensée, et qu'il eût le souci de discerner avec plus de rigueur la valeur diverse des témoignages qu'il rapporte. En effet, quand on considère ces témoignages de savants, on note que ceux-ci parlent très diversement de l'évolution. Ils l'envisagent comme « une idée qui s'impose » (p. 65), comme « une thèse », comme « un fait ». Ils la définissent comme la traduction des faits observés et non comme une théorie. Ils affirment aussi que « la notion d'homologie postule l'évolution », ou même que tout un ensemble de données ne peut être interprété qu'« à la lumière de l'hypothèse de l'évolution ».

Voilà autant de jugements sur l'évolution qu'il eût fallu analyser de près pour tâcher d'en déceler la signification exacte. Il est en effet très différent de dire que l'évolution est un « fait », une « hypothèse », un principe d'explication qu'on infère, une idée qui s'impose dans une loi. L'A. lui-même, dans son exposé, n'est pas assez précis. On comprend bien qu'il veut montrer que l'évolution est un fait, il le dit expressément (p. 66), mais il dit aussi :

On ne peut, d'après les savants cités ici, exposer les faits biologiques d'une façon cohérente et satisfaisante pour l'esprit, qu'en employant un langage qui suppose l'acceptation de l'évolutionnisme (p. 82).

Nous ajoutons que même si la *thèse* transformiste soulève, encore aujourd'hui, certaines objections... l'évolution s'impose comme la seule explication rationnelle du monde vivant. (p. 84. C'est nous qui soulignons.)

Il affirme même que l'évolutionnisme apparaît comme « un esprit », une « méthode » (p. 44), une hypothèse très vraisemblable (T. II, p. 122). Comment concilier ces aspects divers et irréductibles? Si, en effet, l'évolution est un fait, elle n'est ni une explication rationnelle, ni une théorie, ni un esprit, ni une méthode. L'A. aurait dû expliquer comment elle peut être tout cela en même temps, considérée de diverses façons. Or nous ne voyons pas qu'il l'ait fait. Aussi, pensons-nous pouvoir dire que ces deux premiers chapitres manquent de précision critique.

De plus, les diverses preuves apportées pour montrer que l'évolution est un fait qui s'impose, (les preuves paléontologiques, embryologiques, anatomiques, physiologiques, et par les phénomènes actuels) sont présentées comme si elles envisageaient toujours l'évolution dans le même sens,

et donc comme si elles pouvaient prouver formellement la même conclusion : « L'évolution est un fait » ; alors que ces diverses sciences (paléontologie, embryologie...), si elles parlent toutes de l'évolution, comme hypothèse ou comme fait, ne la considèrent pas formellement de la même manière et comme ayant exactement la même signification. Il eût été intéressant d'analyser ces diverses manières d'envisager l'évolution et la valeur épistémologique particulière de chacune de ces preuves. Aussi la question : « Le savant peut-il constater l'évolution ? » prend-elle ici et là des significations très diverses. Si l'embryologiste par exemple peut expérimenter certaines transformations, certaines mutations formelles (p. 81), le paléontologiste ne peut, lui, expérimenter *immédiatement* l'évolution à l'échelle des temps géologiques. Il faut donc bien distinguer certains faits de transformations constatés aujourd'hui en laboratoire, l'hypothèse généralisée de l'évolution, et la théorie de l'évolution explicative d'un grand nombre de faits ; celle-ci aura toujours, d'un point de vue épistémologique, la valeur d'une conclusion.

Avec ce discernement plus critique, la conclusion de l'A. eût été profondément modifiée — surtout s'il eût été préoccupé de relever le témoignage d'autres savants moins affirmatifs et plus prudents au sujet de cette question. Notons seulement ce jugement qui semble extrêmement juste, d'un Singer : « L'évolution est universellement acceptée comme mode d'exposition générale de l'histoire des formes organiques »¹, et la manière dont un R. Collin parle de la *théorie* de l'évolution².

Enfin, il eût été fort intéressant de montrer, à propos de l'évolution, la tendance chez beaucoup de savants, surtout chez les demi-savants vulgarisateurs, de transformer une hypothèse qui semble se vérifier dans une multitude de plus en plus grande de données, en un « principe » ou en un « fait » qu'on ne discute plus. Ce passage qui n'est pas légitime en pure technique scientifique, nous manifeste une exigence philosophique, inconsciente et inavouée, dans un domaine qui n'est pas proprement philosophique. Seule la philosophie peut à partir de faits singuliers expérimentés induire un principe. Seule la philosophie pourrait parler du « principe de l'évolution », — si du moins il fallait en parler.

Le ch. 3 nous présente « les principales théories du mécanisme de l'évolution ». Il ne s'agit plus de traiter du *fait* de l'évolution, mais des diverses hypothèses d'*explication* « concernant le *comment* de ce fait » (p. 85).

Dans la première partie de ce chapitre (pp. 86-129), l'A. relève les diverses hypothèses relatives aux causes naturelles de l'évolution, telles que nous les trouvons chez les Grecs et les Romains, les Pères de l'Église, enfin chez les savants modernes. C'est évidemment à l'égard de ces derniers que l'étude est la plus ample et la plus intéressante.

Après avoir ainsi résumé les théories de Linné et de E. Darwin au

1. *Histoire de la biologie*, p. 354.

2. Cf. *Panorama de la biologie*, Paris, 1945, p. 1500

xviii^e siècle ; et surtout celles de Lamarck et Ch. Darwin au xix^e sur la transmutabilité héréditaire des caractères acquis par les individus ; celles des néolamarckiens, avec E. D. Cope, A. Giard, E. Perrier, Le Dantec, et surtout celles de Weismann sur la non-hérédité des caractères acquis ; celle de H. De Vries sur la mutation ; enfin celles de Tower, de J. Thibaud, de J. A. Thomson et Doncaster, de Ch. Perez, de Guilliermond et Mangelot, de Rabaud, de H. Rouvière, de M. Caullery, expliquant diversement la mutation, l'hérédité ou la non-hérédité des caractères acquis, l'A. conclut :

1. La mutation est considérée comme le processus fondamental des changements d'espèces.

2. La mutation tient à la fois de facteurs internes et externes. Donc l'évolution implique l'étroite collaboration des « facteurs internes et externes » (p. 119).

Deux questions viennent normalement compléter cette enquête sur les diverses explications de l'évolution :

1. Peut-on fixer un terme à l'évolution des espèces ?

2. Les mutations sont-elles une explication suffisante de l'évolution progressive ?

Pour la solution de la première question, l'A. se rallie au jugement de J. Huxley, qui admet que de grandes transformations *peuvent* encore avoir lieu ; mais reconnaît qu'il « semble probable que les tendances principales de la vie soient arrivées au bout de leur course ».

Prenant position contre J. Huxley qui conjugue mutation et sélection comme explication suffisante de l'évolution progressive, M. O. répond par la négative à la seconde question. Pour lui, seule la finalité peut expliquer cette évolution progressive. C'est pourquoi la seconde partie de ce chapitre 3 est consacrée à la finalité (pp. 129-163). M. O. relève :

1. La diversité des affirmations des savants sur cette question brûlante : La finalité est-elle un postulat exigé par la science comme explication du phénomène de l'évolution ?

Un L. Cuénot admet un finalisme mitigé, un Lecomte du Noüy pose la nécessité de la finalité, un Guyénot prétend au contraire que tout recours à la finalité est en dehors de l'explication scientifique.

2. Les divers aspects des interprétations finalistes chez les savants qui l'admettent : *finalité particulière* en biologie (témoignages de L. Cuénot, A. Carrel, S. Voronoff, P. Guillaume, Meyerson) ; *finalité générale* (témoignages de L. Cuénot et Vialleton) ; *finalité immanente* ou impulsion interne dirigée (témoignages de L. Cuénot, J. Thibaud, Einstein).

3. Les objections principales des savants anti-finalistes. Ces objections M. O. les ramène : au déterminisme de la physique classique ; aux indéterminations de la Nature ; au préjugé matérialiste. Il y répond brièvement.

Avec ce chapitre 3, qui est bien comme le centre de ce premier tome, M. O. a relevé un grand nombre de témoignages intéressants de savants, il a fait un effort pour organiser ces témoignages, et à partir de ceux-ci il a situé le problème de la finalité. Nous nous permettons encore ici de proposer quelques remarques :

1. Sans doute M. O. aurait pu présenter ces divers témoignages des savants d'une manière plus organique, plus concise (en s'inspirant par exemple de l'exposé très net d'un R. Collin). Cette présentation plus organique nous eût permis de mieux saisir la valeur de ces diverses théories explicatives successivement élaborées par les savants, et comment leur caractère imparfait oblige les savants eux-mêmes à s'orienter vers une explication finaliste. Autrement dit ce ch. 3 aurait dû être un exposé plus *dialectique* (dans le sens aristotélicien), posant vraiment le problème philosophique de l'évolution à partir des diverses opinions des savants. L'opposition même de ces opinions aurait pu être utilisée pour nouer plus explicitement le problème.

2. La conséquence immédiate de ce manque de précision organique dans cette présentation des témoignages des savants se manifeste dans la conclusion de M. O. Relevons par exemple celle de la p. 119 (il s'agit de montrer les divers facteurs expliquant la mutation). L'A. maintient les facteurs externes. R. Collin souligne avec netteté, comme une conséquence acquise scientifiquement de la théorie de la mutation, que les facteurs de l'évolution sont essentiellement des facteurs internes ou intrinsèques (*op. cit.*, p. 176).

3. Le manque de précision se manifeste encore dans la seconde partie. Lorsque l'A. traite de la finalité, on ne voit pas avec suffisamment de netteté ce qui relève de la science et ce qui est d'ordre philosophique. Leurs frontières sont souvent non seulement estompées, mais même confondues. Citons seulement ces passages :

On ne peut logiquement expliquer les faits biologiques ou chimiques qu'en faisant intervenir une certaine sagesse, une raison appropriée aux choses et qui les dirige *par le dedans*. Cette entité immanente qui dirige chaque chose vers une fin prochaine ou éloignée fait que la Nature entière possède en elle-même un élan, un dynamisme qui la porte lentement mais sûrement vers l'exécution d'un plan préconçu par une Intelligence suprême (p. 148).
La finalité n'est autre chose, au fond, que la loi, exprimée autrement, du déterminisme naturel sur lequel toute science de la nature est établie (p. 149).

4. Il eût été intéressant : a) de souligner à partir de quel moment et comment l'hypothèse de la finalité est apparue chez les savants comme étant pour eux l'ultime explication possible de l'évolution ; b) de montrer comment d'une certaine manière cette hypothèse s'oppose à la conception première de l'évolution. Le témoignage de Guyénot à cet égard eût été intéressant à mettre en pleine lumière en face de celui d'autres savants comme Lecomte du Noüy (*L'avenir de l'esprit*, p. 146) ; c) de préciser les significations très diverses qui sont impliquées dans l'expression « finalité » employée par les savants ; d) de noter comment le recours à la finalité — dans la mesure où il s'agit d'un recours à une véritable finalité (causalité extrinsèque) — oblige à reconnaître le caractère relatif de l'évolution et à préciser la nature de ses diverses manifestations. La cause finale, en effet, implique nécessairement une certaine objectivité et par le fait même une certaine détermination quidditative dans la réalité qu'elle finalise, d'où une certaine notion analogique de la réalité ; tandis que la considération de la pure causalité matérielle ou même efficiente, en tant qu'exclusive de la causalité finale, tend toujours à supprimer toute objectivité, et donc à tout uniformiser univoquement.

Le chapitre 4 (pp. 165-189) étudie « quelles sont les hypothèses sur le rythme et l'étendue de l'évolution ». Il s'agit de questions moins essentielles, mais qui ont leur intérêt même pour la philosophie. M. Otis montre dans un premier paragraphe intitulé : « Le rythme de l'évolution », que d'après l'opinion scientifique actuelle « la formation des espèces a été tantôt subite, tantôt lente, selon les époques et même selon la nature des forces vitales elles-mêmes » (p. 166). C'est pourquoi, selon la doctrine de H. J. Muller, on ne peut pas établir la vitesse moyenne de l'évolution en se basant uniquement sur sa vitesse à l'une ou à l'autre des phases particulières.

Le second paragraphe : « les hypothèses sur les débuts de la vie », met en relief le caractère tout à fait « hypothétique » de ces opinions scientifiques, puisque les seuls documents que nous avons, sont des documents paléontologiques, en général fragmentaires et appartenant évidemment à un âge du monde fort ancien. « Il semble que, sur l'origine de la vie, la science ne devra toujours s'en tenir qu'à des hypothèses plus ou moins aléatoires » (p. 169).

Si l'on rejette les hypothèses trop fantaisistes (comme celles de la « Panspermie » de Svante Arrhénius), et qu'on admet que « la vie, du moins *telle* que nous la connaissons maintenant, n'a pas toujours existé sur terre..., il faut bien convenir que :

1. Le moment de son apparition a coïncidé avec celui où les conditions terrestres lui furent suffisamment hospitalières » (pp. 169-170).

2. Le ou les premiers organismes sont apparus par « génération spontanée », c'est-à-dire, non pas génération sans cause proportionnée, comme il serait absurde de la supposer, mais « génération sans parents, sans causes univoques », impliquant cependant évidemment certaines causes « équivoques », invisibles (p. 170).

3. Les seules causes matérielles ne peuvent expliquer l'origine de ces premiers organismes, comme certains matérialistes athées le prétendent : « La science elle-même réfute cette conception exclusivement mécanique de la vie en montrant les oppositions manifestes qui existent entre les propriétés de la matière vivante et celles de la matière non vivante » (p. 172).

4. Les monophylogénistes et les polyphylogénistes font appel à une ou de multiples interventions spéciales de Dieu ; d'autres expliquent les générations spontanées par création indirecte ou potentielle de toutes les espèces naturelles. Cette dernière hypothèse « paraît plus conforme à l'esprit de la science » (p. 175).

Cette hypothèse, qui nous fait imaginer la vie comme un flot continu qui anime en quelque sorte la matière pour atteindre au plus haut degré de vie organique, expliquerait mieux aussi la transition, indéterminable en fait, entre les règnes : toute matière serait pour ainsi dire grosse de vie et de fins... (p. 176).

Enfin dans un dernier paragraphe : « les hypothèses sur le terme de l'évolution », M. O. note que « la plupart des savants actuels sont d'opinion qu'elle [l'évolution] s'étend jusqu'à l'homme *inclusivement* » (p. 178). (Cf. témoignages de L. Cuénot, R. P. Teilhard de Chardin, P. Rivet, R. Broom, Serge Voronoff, Lecomte du Noüy, J. Huxley.) L'homme se présente pour ces savants comme le but final de l'évolution.

Il est « le type d'organisme dominant actuellement, parce qu'il possède l'intelligence et les mains » (p. 185). Et par le fait même à partir de l'apparition de l'homme, « il n'y a plus qu'une évolution *psychique*, nullement une évolution biologique au sens évolutionniste du mot... L'évolution future sera une évolution psychique de l'espèce humaine » (pp. 188-189).

Ici encore, on aurait souhaité que l'A. distingue avec encore plus d'exactitude, la partie qui relate les témoignages variés des savants et celle qui montre les problèmes philosophiques et critiques que ces témoignages suscitent. Le philosophe peut montrer aux savants que dans tel ou tel domaine particulier de recherche, ceux-ci (et lui-même aussi) ne pourront jamais aboutir à des certitudes absolues, et qu'ils doivent par le fait même consciemment se contenter d'hypothèses probables ou de théories toujours susceptibles de modifications.

En guise de *Conclusions générales* (pp. 191 et ss.), l'A. résume ce que les recherches des savants nous présentent comme vue évolutionniste du cosmos :

— *Le fait d'une certaine parenté* (« liaison physique ») entre tous les vivants ; cette parenté implique une innombrable variété de formes vitales progressivement plus complexes les unes que les autres : la vie s'organise de plus en plus jusqu'à son plein épanouissement.

— Il y a comme une orientation vers le haut, le parfait, impliquant en même temps une « série de culs-de-sac » : certaines extinctions de groupe, de genre, d'espèce.

— Les schémas phylétiques simples et continus, ont fait place aux enchaînements complexes et à de nombreuses discontinuités.

— Il n'y eut qu'un seul groupe dominant à chaque période géologique.

— « Les grandes étapes de l'évolution biologique correspondent assez bien aux grands bouleversements géographiques et climatiques » (p. 193).

— « Les théories causales de Lamarck et Darwin sont reconnues maintenant comme insuffisantes à elles seules pour expliquer le phénomène évolutif » (*ibid.*). Il faut poser un *principe finalisant*.

— La spécialisation est à la fois pour l'espèce une cause de prospérité temporaire et une cause de moindre résistance et de disparition.

— Seules les formes peu spécialisées sont capables d'être transformées et ainsi d'être la source de rameaux nouveaux. « Dans la perspective de l'évolution globale, adaptation et spécialisation ne sont pas synonymes de progrès » (p. 194).

— Enfin, l'évolution aurait eu pour effet de séparer de plus en plus les diverses tendances primitivement réunies.

.

Dans le Tome II, M. O. va étudier successivement : La philosophie et l'évolution (pp. 27-169) ; L'évolution et l'orthodoxie catholique (pp. 173-249).

Un premier chapitre est consacré au problème, extrêmement délicat à préciser, des relations entre la philosophie de la nature et les sciences

expérimentales. L'A., s'appuyant sur l'autorité de Ch. De Koninck¹, souligne que si la philosophie de la nature et les sciences expérimentales ont bien même sujet, et tirent leurs principes d'une origine commune : l'expérience des êtres sensibles, cependant leurs objets formels demeurent distincts ainsi que leurs méthodes. La philosophie de la nature peut atteindre à la dignité de science au sens propre, les sciences expérimentales au contraire demeurent à l'état de mouvement dialectique.

La grande différence entre la philosophie de la nature et les sciences expérimentales se ramènerait à ceci :

1. celles-ci reposent sur des propositions expérimentales où la connexion des termes ne nous est garantie que par la seule expérience ;
2. elles cherchent le pourquoi des faits à l'aide d'hypothèses et de lois, mais elles n'atteignent jamais le pourquoi scientifique, une certaine relativité demeure toujours.
3. La philosophie de la nature atteint des principes à partir et dans l'expérience.

Faisant ensuite l'application au problème particulier de l'évolution, M. O. déclare :

Le fait de la diversité des espèces... le fait de la succession temporelle dans leur origine... le fait de leur dépendance les uns des autres dans cette origine, ne constituent pas le patrimoine exclusif des sciences expérimentales. (p. 40. C'est nous qui soulignons.)

L'A. considère donc l'évolution comme un « fait nouveau », inconnu d'Aristote et de saint Thomas, et il cherche à l'intégrer dans la philosophie aristotélicienne de la nature. Il pense même qu'il pourrait y avoir « une doctrine purement philosophique de l'évolution » (p. 41).

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 (p. 43).

C'est pourquoi il pose la question en ces termes : « La philosophie thomiste pourrait-elle prouver la thèse de l'évolution ? » (p. 42).

Nous retrouvons ici les imprécisions déjà signalées plus haut. Peut-on vraiment considérer l'évolution prise dans sa généralité comme la dépendance vitale des espèces diverses entre elles, comme un *fait*? Nous savons que « les mutations ne jouent que dans le cadre des degrés inférieurs de la systématique »². Seule l'évolution considérée d'une façon très particulière pourrait être considérée comme un fait d'expérimentation, et il faudrait encore se demander quelle valeur philosophique (du point de vue de la philosophie de la nature) représentent de tels faits d'expérimentation³. Si l'on parle de l'évolution en général, il faut donc en parler comme d'une hypothèse ou d'une « théorie ».

1. Cf. Charles DE KONINCK, *Les sciences expérimentales sont-elles distinctes de la philosophie de la nature?* dans *Culture*, déc. 1941, pp. 474-475.

2. R. COLLIN, *Op. cit.*, p. 175.

3. N'oublions pas cette affirmation de saint Thomas : « Considerare generationem et corruptionem artificialium non pertinet ad naturalem » (*In iib. De generatione et corruptione*, I, lect. 1).

A leur égard le philosophe peut se demander si elles sont en opposition avec les principes de la philosophie aristotélicienne de la nature, et quels intérêts et quelles valeurs elles représentent pour cette même philosophie? Dans quelle mesure cette philosophie pourrait-elle expliquer le « fait » de l'évolution, si celui-ci nous était donné comme tel? Le problème se pose donc d'une manière toute différente à propos de l'évolution particulière comme fait d'expérimentation, ou au contraire au sujet de l'évolution en général comme hypothèse ou théorie. Dans ce dernier cas, il prend un caractère beaucoup plus critique. Donc le manque de précision, signalé plus haut, des ch. 2 et 3 du tome premier, empêche ici M. O. de poser le problème avec toute sa rigueur logique.

D'autre part, on ne peut pas dire que « la philosophie de la nature peut déduire l'évolution des principes de la nature »! Que peut-on déduire au sens précis de ces principes?

Relévois enfin cette affirmation de l'A. dans le dernier paragraphe de ce chapitre :

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 (p. 44).

Si la philosophie peut démontrer « la nécessité de l'évolution », celle-ci aura nécessairement lieu *ut in pluribus*. Prétendre qu'il appartient à la théologie de dire le dernier mot à ce sujet, c'est exact en ce sens que l'évolution peut être traitée comme un problème théologique ; mais il n'est pas exact d'affirmer que la philosophie de la nature dépende de la théologie pour dire si l'évolution a eu lieu ou n'a pas eu lieu. Autrement il faudrait dire que l'évolution n'est pas un problème de philosophie, mais de théologie. La philosophie de la nature n'est pas subalterne à la théologie.

Les chapitres 2 à 5 doivent répondre à la question posée. L'A. traite d'abord du rôle de la cause finale dans l'œuvre de la nature : l'appétit naturel de la matière à l'égard de la forme (pp. 51-56) ; la fin ultime de tout mouvement dans la nature (pp. 57-65) : « L'âme humaine est, d'après saint Thomas (*C. Gent.* III, c. 22), le terme de la génération complète, et la matière tend à arriver à ce terme qui est sa forme dernière » (cf. aussi *C. Gent.* IV, c. 97) ; les finalités particulières (pp. 65 et ss.) : même si la nature a une finalité générale, chaque forme intermédiaire a cependant une fin particulière qui lui est proportionnée. Chez les êtres vivants, « la reproduction de leurs semblables... 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 » : (p. 67) ; la subordination des finalités particulières à la finalité universelle (p. 68) : comme l'individu, lorsqu'il est parfait, recherche le bien de l'espèce, celle-ci, lorsqu'elle est parfaite, aspire à un bien supérieur : « C'est avant tout dans l'ordination à un bien plus élevé que se manifeste la sagesse imprimée dans les natures (*indita rebus*) » (p. 70).

M. O. précise ensuite (ch. 3, p. 76) comment le facteur temps inter-

vient nécessairement dans la réalisation de cette progressive disposition de la matière, puisqu'il s'agit d'un ordre de génération. Dans cet ordre, on parvient à des choses plus parfaites en partant de choses moins parfaites. D'où on peut conclure :

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 (p. 79).

Puisque cette graduelle disposition de la matière est naturelle, elle se réalise dans le temps, « graduellement », selon le mouvement d'altération (ch. 4, p. 81). C'est en rappelant la théorie de la disposition ultime de saint Thomas, telle que Jean de Saint-Thomas l'a explicitée, que l'A. montre comment « la Nature, dans tout processus générateur, présuppose un composé déterminé, apte à être le point de départ du devenir de tel autre composé » (p. 86). 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 (*ibid.*). »

D'où la conclusion :

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 (p. 91)

On est ainsi amené à étudier « les causes proportionnées de l'organisation de la matière jusqu'à son actualisation par l'âme humaine ». Tout le chapitre 5 (pp. 93-126) est consacré à cette recherche : il s'agit de préciser sous quelle influence causale la matière a pu être enrichie à ce point ; or en vertu du principe de causalité, aucun être, agissant selon son acte, ne peut acquérir par lui-même ni communiquer à un autre être un degré de perfection plus élevé que le sien (*C. Gent.* III, c. 23). C'est pourquoi l'ordre déterminé des causes univoques ne peut pas par lui-même expliquer cette progressive disposition de la matière vers la forme humaine. Il faut donc faire appel à d'autres types de causalité.

L'A. commence par montrer comment la causalité première pourrait évidemment nous donner une explication ; mais une telle explication ne serait pas « propre », elle relèverait de la théologie naturelle, non de la philosophie de la nature. Il faut donc chercher parmi les « causes secondes » qui, bien qu'elles agissent toujours en dépendance de la cause première, ont cependant leur causalité propre. Or les causes secondes sont, soit particulières, soit universelles, et celles-là sont subordonnées à celles-ci. C'est la perfection de l'ordre de l'univers qui exige que les causes secondes soient graduées et subordonnées.

Par le fait même aucune cause universelle ne produit directement un effet inférieur en tant que tel, mais par l'intermédiaire d'autres causes qui lui sont inférieures. C'est pourquoi, disait saint Thomas,

les corps inférieurs devront être mus par les corps supérieurs, et ceux-ci par les substances séparées (cf. *C. Gent.* III, c. 99 ; *De Malo*, q. 16, a. 10). Ainsi saint Thomas n'hésite pas à assumer cette affirmation de la Physique d'Aristote : « L'homme est engendré par l'homme et le soleil », *Homo generat hominem et sol* (in *II De caelo et mundo*, lect. 10, n. 3 ; lect. 13, n. 7).

Ce qui est important à noter dans cette doctrine de saint Thomas, comme M. O. le dit très justement, ce n'est pas tant le recours à des agents séparés, mais le fait de reconnaître la nécessité d'une causalité universelle naturelle pour expliquer les générations, et donc de reconnaître la nécessité d'une influence d'ordre intellectuel médiate ou immédiate. Nous nous trouvons alors devant un monde ouvert à des influences diverses, très difficiles, sans doute, à préciser, mais d'une efficacité d'autant plus profonde et plus intime qu'elles proviennent de causes plus personnelles. (Ce sont des *causae aequivocae* qui regardent l'être, la conservation de l'être et son progrès.) Par le fait même, tout effet intellectuel est l'effet d'un ensemble de causes particulières et universelles, et celles-ci ont une fonction plus efficace et plus urgente. Elles sont indispensables. L'intention de ces causes universelles qui regardent la fin universelle de la Nature, s'inscrira donc plus profondément dans leurs effets médiats que l'intention des causes particulières, propres (Cf. *C. Gent.* III, c. 70 ; II, c. 89 ; *de Potentia*, q. 3, a. 7).

Une telle causalité universelle suffit à expliquer l'évolution progressive de la matière jusqu'à l'âme humaine, et elle seule peut l'expliquer, puisqu'« 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 » (p. 109).

Cette tendance vers l'âme humaine n'empêche pas les natures particulières, une fois produites, d'avoir leur activité spécifique particulière — les « causes équivoques » nouvelles ne suppriment pas les « causes univoques ». Bien au contraire elles se les subordonnent pour leur maintenir, leur conserver leur efficacité particulière. C'est pourquoi « aucune génération univoque n'est complètement univoque : aucun effet n'a sa raison suffisante dans sa seule cause prochaine » (p. 111). (Ne vaudrait-il pas mieux dire : aucun effet n'a sa raison d'être, au sens absolu et parfait, dans sa seule cause prochaine?)

Cette doctrine de la causalité étant acceptée, il est facile de comprendre comment une cause particulière imparfaite, non pas en tant que telle, mais en tant que naturellement subordonnée à d'autres causes universelles, en tant qu'intégrée dans un cosmos, peut être à l'origine d'un être plus parfait. Et par le fait même : l'apparition d'un être d'une espèce supérieure, provenant de l'action immédiate d'un être d'une espèce inférieure, ne s'oppose plus au principe de la proportion des causes et des effets.

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 (p. 113).

Leur explication de ce qu'ils croyaient être des « générations spontanées » repose sur les mêmes considérations. Comprenons bien que ce

principe : toute causalité naturelle particulière est subordonnée à une causalité universelle, ne se fonde pas sur leurs conceptions des générations spontanées, mais sur la nature même de la génération des vivants. Une analyse philosophique de la génération des vivants exige de dépasser les pures causalités univoques. C'est pourquoi, vouloir expliquer la génération des vivants en ne considérant que les causes particulières, c'est oublier d'une part les exigences propres de la philosophie de la nature qui ne peut se contenter de décrire les phénomènes visibles et de relever leurs connexions, c'est oublier d'autre part son mode propre de connaître par composition : elle ne peut abstraire les formes naturelles des diverses matières qu'elles informent. Or, c'est précisément en raison de leurs matières que les êtres physiques ne peuvent s'expliquer philosophiquement qu'en faisant appel à l'ensemble de toutes les causes. Toute explication du mouvement par la seule cause particulière, univoque, sera toujours une explication inadéquate, et si celle-ci prétend être adéquate et exhaustive, elle devient philosophiquement fausse. On saisit par là comment, sous l'emprise des mathématiques, l'explication scientifique des mouvements naturels est devenue de plus en plus purement formelle et inadéquate : et par le fait même, on est logiquement amené au dilemme d'un fixisme absolu se réclamant du principe de causalité (il faudrait dire, la seule cause univoque), ou d'un évolutionnisme absolu ne tenant plus aucun compte des exigences du principe de causalité et s'expliquant par une sorte de dynamisme intrinsèque, d'élan vital affectant tout être physique.

Cette notion de causalité équivoque, universelle, n'est donc pas un luxe, du point de vue de la philosophie de la nature ! Elle est nécessaire, mais elle est proprement philosophique, car elle ne peut se définir que relativement à l'esse, et non plus seulement par rapport au pur fieri de la détermination particulière. Aussi n'est-il pas étonnant que le savant en tant que savant ne puisse l'atteindre et la déterminer. Comme pur savant, il ne peut affirmer qu'une seule chose : l'inadéquation de son explication scientifique devant des faits qui dépassent son champ propre d'expérimentation. S'il n'avoue pas cette inadéquation, il sera toujours tenté de donner une explication pseudo-scientifique d'ordre mythique et imaginaire, peut-être très séduisante et très poétique, « très belle », mais qui en réalité n'est que vraisemblable.

A propos du rôle de la cause universelle dans le cosmos, notons encore ce passage de saint Thomas : « 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 semence¹. » M. O. l'interprète de cette manière :

La loi qu'énonce ici saint Thomas est une loi découverte par l'expérience... si les plantes et les animaux inférieurs semblent (*videtur*) pouvoir être engendrés avec ou sans semence, les animaux supérieurs, au contraire, ne semblent pas pouvoir être engendrés autrement que par l'intermédiaire d'une semence... (p. 118).

Qu'il s'agisse d'une loi découverte par l'expérience, (on préférerait

1. *Sum. Theol.*, I^a, q. 71, a. 1, ad 1^{um}.

dire : d'un *principe* découvert par l'expérience), ceci est commun à tous les principes de la philosophie de la nature. Ils sont tous découverts à partir de l'expérience, celle-ci nous mettant en présence des déterminations propres de la nature, de ce qui lui appartient *ut in pluribus*. Lorsque saint Thomas déclare : « La nature procède à ses effets par des moyens déterminés », nous pensons qu'il énonce là une propriété de la nature, propriété qui se fonde sur sa conception même de la nature ; principe immanent de mouvement formellement déterminé *ad unum*, mais ayant à cause de sa matière une indétermination fondamentale. C'est pourquoi, pour les vivants inférieurs, l'indétermination de la nature sera plus grande que pour les vivants supérieurs ; pour le vivant parfait, l'homme, la détermination de la nature sera au contraire parfaite selon l'ordre physique. Avant d'atteindre cette forme parfaite (l'âme humaine), il y a donc toujours, dans la nature, des possibilités d'indétermination foncière. Voilà qui suffit à expliquer philosophiquement pourquoi la forme humaine, étant le sommet de l'évolution, l'ultime palier, la nature en elle est la plus parfaitement déterminée ; ce que la plupart des savants affirment aujourd'hui.

M. O., en insistant sur l'expression « loi découverte par l'expérience », risquerait de nous faire croire qu'il s'agit là seulement d'une loi phénoménale, relative et dépendante de la découverte de nouveaux phénomènes : ce que lui-même n'accepterait pas (cf. pp. 30-31).

Le philosophe de la nature peut donc affirmer qu'il serait normal — si de fait il y a eu évolution au sens fort — que la nature, tant qu'elle n'a pas atteint sa forme parfaite : l'âme humaine, demeurât beaucoup plus indéterminée, et par le fait même le rôle des causalités universelles serait beaucoup plus manifeste. Quand la nature au contraire aurait atteint sa forme parfaite, elle se serait stabilisée, les différents paliers, les différents degrés de perfection sembleraient alors s'immobiliser. Certes le rôle des causalités universelles demeure toujours indispensable, mais il est comme sous-jacent à celui des causes particulières bien déterminées. Celles-ci précisément parce que bien déterminées et très manifestes, risquent de voiler l'influence plus profonde et plus efficace de ces « causes équivoques ».

M. O. résume en ces termes les conclusions de ce ch. 5 :

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 (p. 120).

Peut-on dire que cette doctrine permet de conclure..., d'atteindre une nécessité naturelle [« non seulement *a pu*, mais même *a dû* normalement... »] ? Cette philosophie de la causalité explique ce qui existe dans le cosmos, mais elle ne permet pas de conclure à une évolution de l'inorganique à l'organique, de l'animal à l'homme. En réalité elle montre seulement comment l'évolution *pourrait* être expliquée philosophiquement, comment une telle théorie n'est pas contradictoire ni en opposition avec le principe de causalité, en raison des causes naturelles universelles.

Donc une telle doctrine philosophique montre simplement que la théorie de l'évolution est possible. C'est du reste ce que l'A. reconnaît lui-même, quand il déclare un peu plus loin :

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... 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 (p. 125).

Donc, si cette doctrine de la causalité, au dire même de l'A., n'exclut pas, par elle-même, une position diamétralement opposée à celle de l'évolution, cela montre à l'évidence qu'elle ne peut par elle-même déterminer le fait de l'évolution. Elle montre seulement qu'il n'y aurait du point de vue philosophique, aucune impossibilité à en admettre la théorie.

De ce point de vue proprement philosophique, on peut aller plus loin, et se demander si ce qui est possible est convenable et en harmonie avec l'ensemble des principes de la philosophie de la nature.

Nous pensons avec l'A., étant donné que « la Nature va peu à peu du moins parfait vers le plus parfait » (p. 126), que l'évolution apparait pour le philosophe comme normale et « *conveniens* », du moins lorsqu'il s'agit de diverses mutations dans le règne des êtres vivants, peut-être même dans tout l'ordre de l'être physique (passage de l'inanimé à l'animé). Mais, lorsqu'il s'agit du passage de l'animal à l'homme, nous ne sommes plus d'accord avec M. O. Nous nous permettons de poser la question : les principes philosophiques permettent-ils d'affirmer que cette évolution est vraiment normale, convenable? Pour nous, nous ne le pensons pas. Du point de vue philosophique où nous nous plaçons (nous reconnaissons en effet que la science ne peut émettre dans ce cas que des hypothèses, et nous comprenons très bien l'attrait pour le savant, l'attrait exceptionnel de cette hypothèse qui lui permet d'unifier toute sa vue sur le cosmos), dès que l'on parle de l'homme, un nouveau fait surgit : la nature spéciale de l'âme ; sa relation directe avec la Cause première ; sa spiritualité ; sa possibilité de mener une vie contemplative, etc. Aristote reconnaît que l'homme pose un problème philosophique spécial qui doit être considéré tant en philosophie de la nature qu'en philosophie humaine. La nature humaine relève à la fois de la philosophie de la nature et de la philosophie humaine (éthique, politique, poétique). Or ces deux parties de la philosophie ne donnent leur jugement propre que sous la lumière de la cause formelle et finale, seule celle-ci nous permet de découvrir ce qu'il y a de tout à fait spécifique dans cette nature particulière¹. Saint Thomas dans son commentaire de la Physique dit expressément : « *Materia est propter formam ; forma autem est ab agente propter finem, nisi ipsa sit finis* (lib. I, lect. 1, n. 5). » Et Aristote déclare que « ce sont les

1. Aristote nous dit par exemple dans son traité des *Parties des animaux* : « Le naturaliste doit insister sur l'âme plus que sur la matière, précisément dans la mesure où l'âme est davantage nature que la matière » (I, 641 a 29).

processus de genèse qui sont en raison de la chose qui est engendrée, ce n'est pas l'être qui est en raison des processus de génération »¹. Aussi l'origine de l'homme, si on la considère à l'intérieur de l'évolution universelle de la nature, pose, du point de vue philosophique (en raison des causes formelle et finale), un problème spécial qu'on ne peut plus ramener purement et simplement à celui des vivants inférieurs. Car si l'on ne considère la nature humaine que sous l'aspect de la cause matérielle, aspect propre et exclusif sous lequel se situe la recherche du savant, comme nous dit R. Collin², on insistera nécessairement sur la continuité entre le monde animal et l'homme. Si au contraire on l'étudie sous l'aspect des causes formelle et finale, on insistera alors nécessairement sur la discontinuité entre le monde animal et l'homme, puisque l'âme humaine seule est immortelle et possède une destinée personnelle. Or les causes formelle et finale rendent raison de la cause matérielle et permettent de saisir la spécificité de la cause efficiente. C'est pourquoi, du point de vue philosophique, il semble normal et « conveniens » de dire que la formation de l'homme représente vraiment une reprise toute nouvelle du monde physique et animal. Tous les autres êtres physiques et vivants sont certes nécessaires pour former le milieu ambiant, le climat, sans lequel la vie humaine ne pourrait normalement (*naturaliter*) apparaître, se conserver, s'épanouir, mais ces êtres ne peuvent former que le milieu dont l'homme doit se servir pour atteindre sa propre fin³. Il semble « conveniens » de dire qu'il n'y ait pas eu évolution au sens fort, c'est-à-dire une certaine continuité vitale entre l'animal et l'homme, donc qu'il n'y ait pas eu coopération — même instrumentale (celle-ci impliquant toujours une certaine « disposition », une certaine « continuité » ordonnée vers la forme substantielle) — de l'animal avec la Cause première pour la formation première de l'homme. Autrement dit, l'homme est bien la fin immanente de tout le cosmos physique, mais cette fin le dépasse, en ce sens qu'elle le finalise, en l'utilisant et le mesurant. Si l'homme est bien d'une certaine façon une partie intégrante et dépendante du cosmos, c'est *ex parte materiae*. Quand on le considère à partir des autres causalités, il faut alors distinguer.

Ce jugement philosophique devient encore plus net, si l'on considère avec saint Thomas le problème philosophique de la création de l'âme

1. *Parties des animaux*, I, 1, 640 a 18. C'est l'essence de l'homme, sa nature, qui doit donc nous faire comprendre sa genèse, en méthode aristotélicienne cela ne fait aucun doute — et non pas la genèse des autres vivants qui doit nous faire comprendre celle de l'homme. L'inférieur n'explique jamais le supérieur.

2. R. COLLIN remarque très justement que « l'effort spécifique du savant se limite à la recherche de la causalité matérielle de l'évolution » (*op. cit.*, p. 186).

3. Ce « milieu vital » n'implique-t-il pas en réalité lui-même des conditions sine qua non, et peut-être certaines causalités équivoques et univoques? Le philosophe doit toujours bien distinguer entre la condition sine qua non et les causes propres. Mais le savant, en demeurant dans sa pure science, peut-il faire une telle distinction? Il semble bien que sa théorie, sa loi scientifique, exprimera souvent aussi bien la présence de certaines conditions sine qua non que celles de causes propres, univoques ou équivoques. Les connexions nécessaires qu'il relève n'impliquent-elles pas aussi bien les nécessités de ces conditions que celles des causes propres? Une telle confusion pour les sciences expérimentales n'est pas critiquable, mais elle le devient dès que le philosophe s'empare de ces données scientifiques, ou lorsque le savant les interprète en philosophie. Dans le cas présent, il semble que nous soyons en présence d'une confusion de ce genre.

humaine. En effet, on ne peut pas, du point de vue philosophique, parler de l'évolution des vivants inférieurs à l'espèce humaine sans faire intervenir explicitement un acte créateur de l'âme humaine. Dieu, comme créateur, agit en artiste selon sa Sagesse. Dans cette vue de sagesse, l'homme est « comme l'horizon entre le monde physique et celui des substances séparées » (*C. Gent.* II, c. 68), le plus faible des esprits et le sommet de l'univers physique. Toutes les autres réalités physiques, animées ou inanimées, sont comme des ébauches ordonnées à ce chef-d'œuvre : l'homme, sorte de synthèse de toutes les autres créatures. Il est facile de comprendre qu'un artiste génial ne reprend jamais ses ébauches pour composer son chef-d'œuvre : ces ébauches ont été faites pour réaliser plus parfaitement et pour mieux mettre en valeur ce qu'il y a d'inédit, d'incomparable, dans l'œuvre complète et achevée. Il fera même des ébauches d'autant plus proches pour manifester davantage tout l'abîme qui sépare le chef-d'œuvre réalisé pour lui-même, et les ébauches réalisées en vue de celui-ci. Il y a là une analogie qui nous met en lumière le mode tout à fait libéral de l'action créatrice. Nous ne pouvons pas juger philosophiquement de l'origine de l'homme sans en tenir compte. Sous la lumière de cette double considération philosophique, on voit ce qu'il reste de matérialisme, aménagé certes, (on serait tenté de dire « baptisé »), dans ce jugement philosophique trouvant normale une évolution de l'animal à l'homme. Nous concédons que, sous l'aspect de la cause matérielle, il y a une très grande apparence de continuité — mais toutes ces apparences sont matérielles. Or le jugement philosophique ne peut apprécier le « *conveniens* » en s'en tenant à la seule considération de la cause matérielle. Celle-ci est en vue des causes formelle et finale. Ce sont ces dernières qui doivent éclairer en tout premier lieu notre jugement philosophique.

Nous venons de dire que le jugement philosophique trouvant normal une évolution de l'animal jusqu'à l'homme semble bien impliquer certaines dépendances avec des positions matérialistes : disons plutôt, avec une position platonicienne. Pour un platonicien en effet, le corps de l'homme est en « continuité vitale » avec l'animal ; pour lui, il s'agit du corps de l'homme et non d'un corps humain, au sens tout à fait précis : on voit comment la conception platonicienne de l'union de l'âme et du corps favorise et permet de trouver normale l'évolution de l'animal vers le corps de l'homme. Pour un aristotélicien, au contraire, l'union substantielle de l'âme et du corps permet de juger de la convenance de la formation du corps humain, à partir de la nature de l'âme. Nous ne prétendons pas pour autant que M. O. ne soit pas un fidèle aristotélicien, mais nous aurions souhaité qu'il distingue mieux le double jugement que le philosophe peut et doit porter sur le problème de l'évolution, celui de sa possibilité, celui de sa convenance.

Le chap. 6 : « Déterminisme, contingence, hasard et finalité dans la nature », montre comment la théorie de l'évolution peut être considérée comme un signe visible de la profondeur de l'emprise de la causalité finale sur le cosmos, tandis que le déterminisme et le matérialisme, qui ont entre eux une parenté si étroite, ne peuvent en réalité admettre

l'évolution au sens strict. Ces philosophies rejettent, en effet, toutes les formes essentielles, et ne peuvent donc plus parler d'évolution.

Il y a dans tout ce chapitre des vues philosophiques extrêmement intéressantes, dégageant bien les liens essentiels qui existent entre : finalité, distinction entre matière et forme, contingence, hasard. On comprend alors que, d'une part, si l'on rejette la finalité, on se voue à une vue philosophique du monde purement formaliste ou purement matérialiste ; d'autre part, les relations qui existent entre les causes finale, formelle et matérielle expliquent comment le monde n'a pu se former normalement que très lentement.

Suit un appendice sur « L'ontogénèse, Modèle de la phylogénèse » (pp. 153-169). C'est la doctrine de saint Thomas sur le développement successif de l'embryon humain qui y est exposée. (Cf. *C. Gent.* II, c. 89.) Contre ceux qui ont attaqué cette doctrine, l'A. rappelle :

1. que cette opinion a été de fait soutenue par la majorité des philosophes jusqu'au xvii^e siècle¹.
2. Qu'elle n'est pas condamnée par le Droit canon.

Cette étude se termine par une analyse de la nature et du rôle exact de la « vertu formative » selon saint Thomas dans la génération des vivants. Cette doctrine, note M. O., permet de mieux comprendre l'opinion de saint Thomas sur la « génération équivoque, » puisque ce qui caractérise les générations équivoques, selon lui, c'est précisément qu'elles se réalisent par l'unique vertu de formation de la cause matérielle et par la réalité corporelle qui en est l'instrument.

Abordons brièvement la deuxième partie du second tome, consacrée à l'étude théologique du problème de l'évolution. Sont étudiés successivement les problèmes : Saint Augustin et l'évolution ; L'Écriture sainte et l'évolution ; Les décisions doctrinales de l'Église et l'évolution. On pourrait se demander, puisqu'il s'agit d'une étude menée d'un point de vue théologique, si l'ordre inverse n'eût pas été préférable. Du point de vue théologique, en effet, l'enseignement de l'Église est un principe qui doit nous permettre d'orienter nos recherches.

A propos du premier chapitre, notons seulement comment l'A. explique la position de saint Augustin en face du problème de l'évolution. Par sa doctrine de la « création simultanée de toutes choses », saint Augustin pourrait apparaître comme un fixiste farouche, pour tous ceux qui, ne le lisant pas d'assez près, ne distinguent pas son double point de vue ; celui où les choses sont à la fois commencées et consommées, celui où les choses se développent dans le temps. Dès que l'on fait cette distinction, on peut alors affirmer qu'« aucun Docteur de l'Église n'a accordé plus d'efficacité aux causes secondes que saint Augustin ». Toutefois, si l'on ne peut pas dire que saint Augustin est « évolutionniste » au sens précis, « on ne peut certainement pas dire non plus que sa doctrine est opposée à celle de l'évolution » (p. 223). Car saint Augustin, comme saint Thomas, mais d'une façon moins précise, reconnaît l'influence des causes universelles, la possibilité

1. Cf. Robert LACROIX, *L'origine de l'âme humaine*, p. 128.

des générations spontanées. Sans nous interroger ici, si exégetiquement cette interprétation est ou n'est pas authentique, reconnaissons qu'elle est intéressante.

Quant aux deux derniers chapitres, relevons-en seulement les conclusions : Il est bien évident que l'Église et l'Écriture n'ont pas pour mission de nous révéler une doctrine philosophique ou scientifique de l'évolution. Mais l'Église doit nous rappeler que cette hypothèse ne doit pas s'opposer : 1. à la nécessité d'une création primitive ; 2. au dogme de la spiritualité de l'âme ; 3. à l'intervention créatrice de Dieu dans le cas de chaque âme.

Selon l'avis du R. P. A. Caron, O. M. I., que cite l'A. « on peut dire que l'Église n'a jamais condamné formellement par une décision de son magistère infaillible le transformisme anthropologique », dans la mesure évidemment où il respecte les trois points affirmés précédemment. Il est vrai que la déclaration du concile provincial de Cologne de 1860 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 » ; mais cette déclaration, comme le souligne le R. P. Caron, n'est pas une décision de l'Église universelle et n'engage pas son infaillibilité ; et d'autre part « elle ne condamne que l'évolution spontanée, nullement un transformisme qui admettrait une intervention extérieure ou une action causale venant du dehors » (p. 246).

Notons de plus que 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 primae mulieris ex homine*), de l'unité du genre humain (*unitas generis humani*).

L'encyclique *Humani generis*, comme nous l'avons noté au début, rappelle et confirme la position de l'Église à l'égard de la théorie de l'évolution. L'Église n'en condamne que les abus, mais elle demande, surtout sur la question du transformisme anthropologique, « la plus grande prudence et la plus grande modération », sans oublier ce que la révélation nous dit à ce sujet dans la Genèse.

Certes il n'est pas question de considérer que la théorie de M.O. manque de « prudence et de modération », mais, comme nous l'avons déjà noté en donnant les raisons philosophiques qui nous semblaient motiver cette critique, c'est sans doute son jugement concernant l'évolution appliquée à l'espèce humaine qui nous apparaît comme le point le plus contestable de son travail. Notons encore, avant de terminer, certaines raisons théologiques qui nous paraissent s'opposer à ce transformisme anthropologique.

D'abord la manière de concevoir le péché originel. Si le premier homme apparaît comme le terme d'une lente évolution, on ne voit pas comment ce premier homme pourrait se présenter comme le chef de l'humanité, le *premier* au sens fort, — tel que l'Écriture et la Tradition nous représentent Adam — et non seulement premier selon l'ordre du temps et de la génération. Si Adam n'eût été premier que selon cet ordre, nécessairement il aurait été moins que ses descendants ;

ceux-ci sont plus évolués psychiquement. Le sort de l'humanité aurait donc été confié à un homme encore très imparfait, à l'état primitif et barbare?

On est amené à des solutions qui nous semblent fort insatisfaisantes, et même étranges, dès qu'on veut correctement réfléchir à cette solution. D'après toute la théorie de l'évolution scientifique, les transformations se font, avons-nous vu, dès la formation du fœtus, il n'y a plus ensuite de transformation, si ce n'est très secondaire adaptation. Dans ces conditions, le premier homme, qui d'après l'Écriture est mis dans un état de grâce, d'amitié avec Dieu, aurait été confié pour sa première éducation à des animaux?

Supposera-t-on que l'âme fût créée dans un corps déjà adulte? scientifiquement c'est absurde; et n'est-ce pas philosophiquement impensable, car l'âme humaine n'informerait pas un corps qui lui soit proportionné.

De plus, puisque l'Église nous demande de reconnaître la formation de la première femme comme tirée du premier homme, selon ce que la Genèse nous en dit, on ne voit pas pourquoi la femme seule serait directement façonnée par Dieu, alors que l'homme apparaît comme ayant une dignité plus grande. Le mode de l'action efficiente doit correspondre à la dignité de l'œuvre réalisée.

Qu'on ne prétende pas vouloir brûler les étapes et trop vite réclamer des précisions pour une question qu'il faut accepter dans un état de confusion! La théologie a ce privilège de partir des principes révélés. Et c'est à la lumière de ces principes qu'on doit juger de la valeur des diverses hypothèses scientifiques et de celle des diverses opinions philosophiques, et non l'inverse. C'est pourquoi, en raison du *dogme* du péché originel, nous pouvons nous demander tout de suite si une telle conception de l'origine de l'homme est compatible avec ce mystère de foi. Et ne cherchons pas à adapter ce mystère avec telle ou telle conception, hypothétique ou probable, ce serait là erreur de méthode du point de vue théologique. La théologie est la sagesse du croyant, le philosophe et le savant n'en font pas ce qu'ils veulent.

Malgré ces quelques critiques, le travail de M. l'abbé Otis représente un effort extrêmement précieux d'élucidation dans cette question si délicate, si complexe et si actuelle. Ce travail nous apparaît particulièrement utile, grâce à la fois à sa très ample et très consciencieuse documentation et à sa pénétration philosophique. L'ampleur de ce compte rendu est un signe évident de l'intérêt tout particulier que nous lui avons porté, et aussi un témoignage d'un profond désir de coopération amicale et fraternelle à un travail philosophique et théologique qui veut demeurer très fidèle à la méthode, à la doctrine, aux principes du Philosophe et du Docteur angélique, et qui, grâce à cette fidélité même, demeure très ouvert à tous les grands problèmes actuels et n'hésite pas à les aborder avec une audace toute juvénile. Plus on s'enracine dans une authentique tradition, plus on peut être audacieusement de son temps.

fr. M.-D. PHILIPPE, O. P.