NOUVELLE REVUE THÉOLOGIQUE

59 Nº 7 1932

Transformisme et Philosophie

Edmond BRISBOIS (s.j.)

p. 577 - 595

https://www.nrt.be/en/articles/transformisme-et-philosophie-3411

Tous droits réservés. © Nouvelle revue théologique 2026

Transformisme et Philosophie

A PROPOS D'UN LIVRE RÉCENT (1).

Pour ne pas se méprendre sur le sens et la véritable portée du transformisme, il importe de noter la différence qui sépare le point de vue scientifique et le point de vue philosophique dans la manière d'envisager le problème de l'origine des espèces.

Le transformisme, comme théorie scientifique, ne considère que l'aspect de ce problème qui relève de la science positive : or, celle-ci s'occupe uniquement de l'aspect phénoménal de la réalité, de ce qui en apparaît dans l'expérience, de ce qui s'en révèle de tangible et de visible, si l'on peut dire; elle en laisse de côté l'aspect métaphysique, non qu'elle le nie (cette négation est peut-être le fait de certains savants, mais non de la science comme telle), mais elle en fait abstraction, ou plutôt elle l'ignore, car il ne rentre pas dans son objet formel qui fait d'elle ce qu'elle est, qui la définit, et qui lui dicte sa manière d'envisager la réalité, ses disciplines et ses méthodes propres. Son but ne va pas au delà de la détermination, dans le plan de la réalité empirique, observable, des relations nécessaires reliant entre eux les phénomènes qu'elle étudie. Le transformisme, ainsi considéré comme doctrine scientifique, cherche donc uniquement à rattacher entre elles, *du point de vue phénoménal*, les diverses

(1) REV. E. C. MESSENGER, Ph. D. (Louvain). *Evolution and Theology. The Problem of Man's Origin.* Londres, Burns, Oates and Washbourne, 1931, (22 × 14 cm.), XXIV-314 pp. Prix : 12 sh. 6.

espèces vivantes, en dérivant les formes complexes des formes simples, et en remontant ainsi, aussi haut qu'il le peut, à une ou à des formes primitives, dont toutes les autres proviendraient par voie d'évolution.

Cette évolution peut être envisagée, elle aussi, à un double point de vue, qu'il importe de distinguer : le point de vue *morphologique*, et le point de vue *génétique*. L'anatomie comparée, en effet, établit qu'il existe entre certaines espèces une véritable parenté *morphologique*, fondée surtout sur des similitudes de structure anatomique et d'organisation fonctionnelle, et qui groupe ces espèces en séries naturelles appelées *phylums*. Tout se passe comme si les diverses espèces qui constituent un phylum étaient les moments, les stades progressifs du développement d'un certain type organique se réalisant avec des différences parfois très grandes d'ailleurs d'une espèce à l'autre. Ce développement morphologique apparaît comme régi par des lois : chaque type phylétique naît, peut-on dire, croît et vieillit, progresse et régresse. En se développant les phylums se fractionnent, à la façon des branches d'un tronc; si bien qu'on a pu dresser, par voie de filiation *morphologique*, une sorte d'arbre généalogique des espèces vivantes (1). Aussi longtemps qu'on s'en tient strictement au point de vue morphologique, ces filiations ne préjugent en aucune façon d'une véritable descendance, d'une parenté physique, historique, si l'on peut dire : elles pourraient rester purement idéales sans que rien soit changé aux constatations empiriques sur lesquelles elles se fondent et qu'elles cherchent à grouper.

Du point de vue *génétique*, le transformisme va plus loin : il cherche à établir que ces filiations ne sont pas seulement idéales, mais réelles : c'est d'ailleurs uniquement dans ce sens qu'on parle de transformisme(2). Il faut avouer que la tentation

(1) Il importe de noter que la plupart des séries phylétiques, même les mieux établies, comportent encore bien des lacunes; et que de grandes divergences existent entre les savants sur l'ordonnance de l'arbre généalogique des espèces.

(2) Évolution ou transformisme? On a cherché à distinguer ces deux termes; l'usage courant les emploie presque indifféremment pour désigner la

était grande de faire ce pas de plus, car, outre les raisons tirées de l'anatomie comparée, de l'embryologie, de la sérologie, l'ordre même d'émersion des diverses espèces tel que le révèle la paléontologie invitait naturellement à le faire : il serait bien difficile, en effet, d'admettre que les nouvelles formes de vie qui ont apparu successivement au cours des âges géologiques se soient insérées dans l'ensemble des déterminations physiques concrètes de leur milieu phénoménal sans se soumettre aux conditions de celui-ci. Aussi n'est-il pas exagéré de dire que tous les savants, aujourd'hui, considèrent le fait général du transformisme comme certain (1). Non pas, sans doute, qu'ils le tiennent pour expérimentalement démontré, car ils n'ont pas encore pu, jusqu'ici, réaliser ou constater le mode de passage d'une espèce à une autre qu'implique le transformisme. Mais, comme le note M. Leroy : « le principe transformiste est un fait analogue à un fait d'histoire, et prouvé en tant que tel, suivant la méthode normale, par un faisceau peu à peu accru de probabilités convergentes, par le mouvement toujours plus puissant et plus ample d'une induction tirée de mille recoupements théoriques » (2).

conception dont nous parlons. Le vocable *évolution*, qui serait peut-être plus heureux dans ce sens (en tant qu'il implique une *involution* de ce qui évolue) a cependant un sens plus général; tandis que le terme *transformisme* ne désigne que l'évolution des formes vivantes.

(1) Le fait général du transformisme, disons-nous, en tant qu'il s'oppose au créationisme immédiat, qui pose les espèces nouvelles dans leur milieu temporel et spatial sans aucun antécédent physique qui les y rattache.

(2) Dans une chronique des *Études* de 1911 (II, 671), le P. de Sinéty écrivait au sujet de la certitude du transformisme : « On peut considérer non comme une simple hypothèse mais comme un fait certain que les espèces systématiques actuelles, dans leur ensemble, n'ont pas été créées immédiatement par Dieu telles que nous les voyons, mais se sont formées lentement au cours des siècles par voie d'évolution. Le transformisme spéci-génétique réduit à la simple négation de la création immédiate des espèces systématiques, peut être considéré comme certain... Les biologistes et les philosophes qui ne veulent voir là qu'une pure hypothèse poussent trop loin leur scepticisme ».

On a beaucoup parlé, dans ces derniers temps, de crise du transformisme, surtout depuis la publication de l'ouvrage de Vialleton : *L'origine des êtres vivants. L'illusion transformiste*. Cette seconde partie du titre a pu faire illusion à certains auteurs de comptes rendus; s'ils avaient dépassé le titre, ils auraient

Et pour être complet et tout à fait exact, il importe de distinguer encore entre le fait général du transformisme et le processus, le mode suivant lequel il se serait produit : si, sur le fait lui-même du transformisme et la nécessité de l'admettre, l'accord des savants peut être considéré comme unanime, il n'en est pas de même de son explication : les diverses hypothèses proposées jusqu'ici dans ce but, le Lamarckisme, le Darwinisme, le Mutationisme, se sont toutes révélées inadéquates à en rendre compte, et la science ne semble pas encore bien près de tenir la clef de ce problème (1).

Il est facile de se rendre compte que le transformisme considéré non pas comme une construction purement idéale mais comme un essai d'explication objective du réel, pose au philosophe, aussi bien qu'au théologien, un gros problème.

La philosophie, en effet, comprise au sens scolastique et thomiste comme la science des conditions nécessaires et absolues de l'être, a son mot à dire quand il s'agit d'une théorie scientifique qui prétend être une expression du réel. Non pas, sans doute, qu'elle ait compétence pour juger de la valeur de celle-ci comme théorie scientifique, ou qu'elle doive chercher à la démontrer. De même qu'il serait vain de vouloir prouver méta-

vu, dès la préface, que Vialleton ne rejette nullement l'évolutionnisme d'une manière absolue; il distingue seulement celui-ci du transformisme, impliquant le monisme mécaniste et matérialiste. A propos de soi-disant crise du transformisme, le P. de Sinéty notait en 1928 : « Si l'on soutenait que le fait fondamental du transformisme n'est pas admis aujourd'hui par l'immense majorité des biologistes, on serait aux antipodes de la vérité. Leurs réelles divergences de vues sur les voies suivies par l'évolution et sur les causes qui l'expliquent ne doivent point faire prendre le change, et conclure, comme on l'a fait parfois trop hâtivement, de l'échec de certaines théories évolutionnistes, à une crise générale du transformisme » (Dict. Apol., Art. Transformisme, t. 4, col. 1801-2).

(1) Voir à ce sujet : J. Rostand, *L'État présent du Transformisme*, Paris, Stock, 1931.

D'autres points d'ailleurs restent encore douteux au sujet du transformisme : y a-t-il eu plusieurs espèces originelles ou une seule ? Les faits scientifiquement établis concluent plutôt en faveur du polyphylogénétisme; ils ne permettent pas cependant, semble-t-il, de considérer comme impossible l'origine des êtres vivants à partir d'une forme unique.

physiquement, par exemple, que l'homme a cinq sens, ou la réalité d'un fait historique quelconque, on ne peut davantage chercher à établir par des raisonnements a priori le fait du transformisme ou le mode concret de l'origine des espèces. Car la métaphysique, n'atteignant les objets que suivant les conditions générales et absolues de l'être, ne peut déterminer leurs caractères particuliers, ni le mode réel de leur production (1). Tout ce que peut faire le métaphysicien, c'est montrer que le transformisme ne contredit pas les conditions générales de l'être que la raison détermine a priori (2).

Un problème analogue se pose au théologien : car une doctrine scientifique qui se donne comme l'explication du réel, doit nécessairement s'adapter à l'ensemble de celui-ci : il ne suffit pas qu'elle ne soit pas contradictoire aux conditions générales de l'être, il faut aussi qu'elle n'implique pas la négation de faits ou de vérités établis d'une manière certaine comme constituant une portion de la réalité actuelle ou historique, ou de la vérité objective. Or le donné révélé, quoique ne pouvant être connu naturellement, n'en constitue pas moins un élément de la réalité et de la vérité totale qu'aucune théorie scientifique, prétendant à une valeur objective, ne peut jamais contredire sous peine de se condamner elle-même. Le transformisme doit donc tenir compte des exigences de la théologie. Il n'appartient cependant pas non plus à la théologie de se prononcer directement sur la vérité du transformisme en tant que théorie scientifique; elle ne peut que juger de sa compatibilité avec l'enseignement autorisé de l'Église; les preuves scripturaires ou patristiques du transformisme sont à ranger dans la même catégorie que les essais de concordisme entre les conclusions de la géologie et l'enseignement de la Bible. Il ne peut y avoir ni démonstration a priori, ni preuve théologique du transformisme : la science seule est compétente pour établir par ses

(1) Au moins dans ce que ce mode de production implique de contingent.

(2) Peut-être pourrait-il aller plus loin encore, et chercher à faire voir que le transformisme s'harmonise très bien avec la conception métaphysique de l'être matériel.

méthodes propres la vérité de l'évolution, comme d'ailleurs de n'importe quelle théorie scientifique.

La question de la légitimité du transformisme se pose avec une acuité particulière, comme chacun sait, à propos de l'origine de l'homme. Sans doute, l'homme, envisagé du point de vue de sa vie psychologique supérieure, marque quelque chose d'absolument nouveau par rapport aux autres êtres organisés, quelque chose de totalement hétérogène, qui le met à part dans la série des espèces zoologiques. Cependant des similitudes de structure morphologique et de propriétés biochimiques, une certaine parité dans les manifestations du psychisme inférieur et dans une notable partie du comportement externe, tout cela suggère certainement l'idée d'une continuité entre l'espèce humaine et les espèces inférieures. C'est pourquoi, comme le remarque le P. Lemonnyer, O. P. : « pas un peut-être parmi les anthropologistes et les paléontologistes qui comptent, *sans en excepter ceux qui sont catholiques*, ne repousse absolument l'idée de l'évolution, *même appliquée à l'homme* » (1).

Quelle peut, quelle doit être l'attitude du philosophe et du

(1) W. Schmidt et A. Lemonnyer, *La révélation primitive*, p. 116. Il importe de bien noter que l'extension de la théorie transformiste à l'espèce humaine n'a pas été, jusqu'ici, démontrée scientifiquement, pas plus que le fait du transformisme; elle reste une vue théorique, suggérée et jusqu'à un certain point confirmée par les faits, mais qui n'arrivera probablement jamais à être établie expérimentalement d'une manière décisive. Les paléontologistes en sont toujours à la recherche de l'ancêtre de l'homme, et, malgré les nombreuses découvertes de ces dernières années, ce *missing link* n'a pas encore été trouvé. Les plus grandes divergences séparent aussi les anthropologistes évolutionnistes quant au point d'insertion du rameau humain sur l'arbre généalogique des espèces vivantes, si bien que M. Boule a pu dire que jusqu'ici le groupe des hominiens est encore « en l'air ». Tous cependant s'accordent à dire que l'homme ne descend pas du singe : « Est-il encore utile de faire observer, note à ce propos M. Boule, que l'idée d'un rapport généalogique direct entre l'homme et les singes actuels est abandonnée depuis longtemps — s'ils l'ont jamais eue — par tous les vrais naturalistes ? On ne la trouve plus que chez des écrivains tout à fait étrangers à la science ou dans les sermons de quelques curés de campagne. Mais il faut, de toute nécessité, attribuer aux hommes et aux singes une origine commune. Les divergences d'opinion ne peuvent s'exercer que sur la manière de comprendre la ramification du tronc commun ». M. Boule, *Les Hommes fossiles*, 2e éd., p. 453, note 2.

théologien catholique vis-à-vis du transformisme en général, et spécialement de son extension à l'origine de l'homme ?

M. l'abbé Messenger, dans son ouvrage récent, cité en tête de cet article, apporte à cette question tant débattue une réponse aussi solidement documentée que nuancée dans ses conclusions.

Notre intention n'est pas d'examiner ici par le détail l'ensemble de son exposé et de ses conclusions; nous voudrions seulement, à cette occasion, dire un mot du problème que pose le transformisme du point de vue de la *philosophie traditionnelle*.

Tout d'abord une question préalable se pose, du point de vue philosophique, au sujet du transformisme : la science positive peut-elle légitimement envisager le problème de l'origine des espèces ? Ce problème, intéressant essentiellement la causalité ontologique, relève à proprement parler de la métaphysique; et est-il légitime de l'envisager uniquement du point de vue phénoménal, seul point de vue que connaisse la science positive ?

Sans doute, la science positive ne peut envisager dans son entièreté le problème de l'origine des espèces, parce que son aspect essentiel échappe à ses prises : la nature intime de l'influx causal n'est pas accessible aux investigations des méthodes positives, pas plus que les conditions métaphysiques de cet influx. La science ne peut en atteindre que l'aspect extérieur, phénoménal, qui est son objet propre. Mais on ne voit pas cependant pourquoi on dénierait à la science positive la possibilité d'envisager le problème de la causalité du point de vue phénoménal, en faisant abstraction du point de vue métaphysique. Il est parfaitement possible et légitime de chercher à déterminer les relations de dépendance nécessaire qui rattachent entre eux les phénomènes. L'explication scientifique ne tend pas à autre chose qu'à déterminer ces relations nécessaires qui constituent la causalité phénoménale; et elle ne postule rien d'autre que la nécessité, pour tout phénomène, d'avoir des antécédents phénoménaux, de se rattacher nécessairement à des conditions physiques déterminables, qui l'expliquent, dans une certaine mesure, quant à sa nature phénoménale; de ne pas être une sorte d'intrus apparaissant sans aucun lien avec le contexte phénoménal dans

lequel il s'insère. Mais ce postulat, dont aucun philosophe ne contestera la légitimité, n'implique nullement que le phénomène doive et même puisse trouver la totalité de son explication dans ses antécédents phénoménaux; comme si l'ordre phénoménal pouvait avoir en lui-même sa pleine suffisance et sa totale intelligibilité; comme si les phénomènes complexes devaient nécessairement s'expliquer entièrement et uniquement par réduction à des phénomènes élémentaires. C'est ainsi, sans doute, que le monisme matérialiste comprend le déterminisme scientifique : mais cette interprétation étroite n'est nullement admise par les savants qui ont le sens philosophique de la vraie nature de la réalité (1). L'explication phénoménale n'exclut donc pas la possibilité d'une explication complémentaire, de l'explication métaphysique, dont l'objet est l'aspect ontologique de la causalité, et ses conditions nécessaires. Non seulement elle ne l'exclut pas, mais elle y conduit nécessairement dans bien des cas, si, au moins, elle veut sauvegarder le caractère original de certains groupes de phénomènes, comme ceux que présente, par exemple, l'exercice de l'activité libre : la science doit alors admettre la possibilité de causes transcendantes capables d'influer sur l'ordre des phénomènes, sans pour cela les soustraire à leur déterminisme essentiel; capable de s'imposer à ce déterminisme pour l'adapter à leurs fins sans le supprimer, mais aussi sans s'y mêler et sans rentrer dans la série des antécédents qu'il implique. Ainsi donc ces deux manières d'envisager la réalité, du point de vue *scientifique* et du point de vue *métaphysique*, ne s'excluent nullement, ne peuvent pas s'exclure, mais doivent se compléter; et une doctrine scientifique sera toujours légitime aussi longtemps qu'elle restera fidèle à son objet formel et aux méthodes que lui impose celui-ci, et qu'elle ne contredira pas les exigences de la

(1) Parmi ces savants qui sont en même temps philosophes, il faut citer au premier rang le P. Teilhard de Chardin, S. I. Nul n'a souligné avec plus d'insistance et de compétence que l'éminent paléontologiste, cette continuité nécessaire entre le point de vue scientifique et le point de vue métaphysique pour rendre compte de l'origine des espèces. Voir ses articles dans : *Etudes*, 1921; *Revue de Philosophie*, 1923; *Revue des Questions Scientifiques*, 1925 et 1930.

métaphysique, en tant que celle-ci exprime ce que nous pensons nécessairement des objets. Nous pouvons donc conclure qu'il n'est nullement interdit à la science positive de rechercher les conditions phénoménales qui président à l'origine des espèces.

Cela étant admis, il reste à examiner si le transformisme est compatible avec les conditions métaphysiques de la production des êtres inférieurs. Rappelons d'abord brièvement la doctrine de la production de l'être substantiel *via generationis* selon les principes de la métaphysique scolastique. La *generatio substantialis*, au sens scolastique, ne désigne pas seulement la production d'une substance vivante, mais d'un être quelconque, dont l'essence est une synthèse de forme et de matière. Dans la terminologie de l'école, elle s'oppose, comme telle, à la création, car elle implique toujours une matière concrète préexistante, que les causes génératrices, par leur action propre, modifient de façon à la rendre apte à recevoir la forme du nouvel être. Cette action des causes génératrices a pour terme l'*ultima dispositio materiae* qui est précisément la forme, ou plutôt l'être engendré unifié par ce principe interne de structure et d'organisation de la matière qu'est la forme (1). La forme physique, disent les scolastiques, *educitur de potentia materiae* dont elle est l'acte; et cette actuation de la matière par la forme entraîne nécessairement l'*esse primum*, qui affecte non pas la forme mais la synthèse matière-forme, et la pose comme une substance dans l'ordre de la réalité ontologique (2).

(1) Il importe de bien noter que les déterminations d'un être, prises suivant leur contenu positif, ne constituent pas la *forme physique* de l'être, terme de l'action génératrice des causes secondes. Ces déterminations, en tant que positives, viennent de l'*esse* qui actue la forme ou plutôt la synthèse matière-forme, ou l'essence physique; car la *forme physique* par elle-même n'est que principe de limitation de l'*esse*. La forme, ou plutôt l'essence physique, ne doit pas être conçue comme une sorte de *réplique* de l'être moins l'*esse*; mais elle est seulement *principe* d'être, dont le rôle est de déterminer l'*esse* en le limitant, et de faire ainsi que l'être soit tel ou tel.

(2) Ainsi en est-il dans les êtres inférieurs, car, chez l'homme, la forme, qui n'est pas dérivée de la matière, *non educitur de potentia materiae*, parce que spirituelle, est forme subsistante, c'est-à-dire que c'est elle qui reçoit l'*esse primum*, et le communique au composé humain substantiel. L'âme humaine

Toute l'action génératrice des causes secondes est dirigée, suivant l'ontologie scolastique, par une finalité naturelle qui l'ordonne à la production d'un être semblable à son principe : *omne agens agit simile sibi*. Cette action génératrice ne pourrait-elle pas être ordonnée à la production d'un être de forme supérieure ? Telle est la question que pose le transformisme.

Avant de répondre à cette question, il importe de dissiper une équivoque : sans doute, aucune cause seconde ne peut, *par elle seule*, produire un effet de nature, de forme supérieure à la sienne propre. Bien plus, aucun effet ne peut procéder d'une cause seconde sans le concours divin, qui, selon les scolastiques, doit donner à l'agent la *virtus agendi*, et à l'effet l'*esse* qui en fait une réalité ontologique. Mais ce concours, qui est dû à l'activité des causes secondes, est mesuré par la nature de celles-ci; et le transformisme, en affirmant que les diverses espèces procèdent les unes des autres, n'entend nullement nier ce concours naturel de l'action divine dans la production des espèces (1). Il implique seulement une dépendance des espèces les unes par rapport aux autres du point de vue de leur production. Le problème que pose le transformisme se ramène donc, en dernière analyse, à la question de savoir si cette dépendance est possible, si l'action génératrice d'une substance peut influer réellement sur la production d'un être d'une autre espèce. L'hétérogénéité essentielle des diverses espèces n'exclut-elle pas la possibilité d'une ordination de leur activité génératrice à la production d'un être d'une espèce autre que la leur ?

Il importe d'abord de préciser la nature de l'*espèce* telle que l'entendent la science et la philosophie.

L'espèce, *du point de vue scientifique*, désigne l'ensemble des individus ayant les mêmes caractères morphologiques, et capables de se reproduire d'une manière stable. Cette stabilité et surtout

est créée dans la matière qu'elle informe, et le rôle des causes génératrices du composé humain se borne à disposer cette matière à la réception de la forme.

(1) Le transformisme n'exclut même pas un concours spécial de Dieu actuant, à un moment donné, dans une espèce, une puissance obédientielle qu la rendrait capable d'engendrer une espèce supérieure.

cette unité des espèces vivantes est cependant plus apparente que réelle. Suivant les résultats bien établis d'une science encore récente, la *génétique*, il apparaît que l'espèce systématique, loin d'être une unité homogène, est une synthèse d'espèces élémentaires, appelées « *petites espèces* » ou *jordanons*, dont chacune est distincte des autres et rigoureusement stable. Les individus qui constituent ces différentes espèces élémentaires impliquent originairement une synthèse d'éléments germinaux divers, susceptibles d'être dissociés et regroupés de façon à faire apparaître de nouveaux caractères morphologiques et de nouvelles espèces stables. Ainsi l'espèce naturelle apparaît comme la collection de ces espèces jordanéennes; elle est donc susceptible de variations, mais strictement limitées à l'intérieur de ses frontières spécifiques; et tous les efforts des savants pour entr'ouvrir celles-ci et faire communiquer entre elles les espèces naturelles n'ont abouti jusqu'ici à aucun résultat. Les biologistes ne considèrent cependant pas ce passage comme impossible : de même, disent-ils, qu'ils sont parvenus à dissocier les noyaux germinaux des espèces jordanéennes pour constituer, par le regroupement des éléments qui constituent ces noyaux, de nouvelles espèces; de même la nature qui, au cours des âges géologiques, a pu varier ses essais avec des moyens, et dans des conditions d'expérimentation qui dépassent infiniment les nôtres, n'aurait-elle pas pu réaliser des dissociations plus profondes encore, et des regroupements plus stables, dans lesquels les espèces naturelles auraient joué le rôle que tiennent les petites espèces dans les mutations réalisées par nos expériences? Ainsi pourrait se comprendre, du point de vue scientifique, la possibilité, non seulement de variations intraspécifiques, mais aussi d'un véritable passage d'une espèce naturelle à une autre (1).

Du point de vue *philosophique*, l'espèce correspond à la forme de l'être, c'est-à-dire au principe des déterminations qui font qu'un être est lui-même, et qui le distinguent des autres êtres.

(1) Voir à ce sujet les conclusions de l'article du Doct. G. Pastori : *Genetica ed Evolutione* dans *Rivista di Filosofia Neoscolastica*, 1932, I.

C'est à la forme aussi que se rattache, comme à son principe spécificateur, l'exercice de l'activité de l'être; et c'est de l'espèce, ainsi caractérisée par sa forme, que vaut l'axiome : *omne agens agit simile sibi*; d'où il suit que les virtualités actives, propres à une espèce, ne peuvent dépasser par elles-mêmes les limites que leur assigne la forme de leur principe. Cette forme, caractéristique de l'espèce, notre mode de connaissance ne nous permet pas de l'atteindre directement en elle-même : elle ne nous est accessible que dans la mesure où elle se révèle à nous par l'activité de l'être. La question se pose, dès lors, de savoir si la diversité des espèces que l'expérience nous permet de déterminer correspond à une diversité spécifique vraiment ontologique. Rien ne nous permet de l'affirmer avec certitude, pour les espèces inférieures. Bien plus, suivant les principes scolastiques, on peut dire que, par sa nature même, la forme liée à la matière suggère l'idée d'une limitation possible dans l'exercice de l'activité qui lui correspond : la potentialité essentielle de l'essence dépendante de la matière apparaît comme un obstacle à la pleine expansion de ses virtualités spécifiques selon un seul mode d'activité; et il ne semble pas illégitime de penser que ces virtualités exigent, pour se manifester complètement, une diversité qui, du point de vue de l'expérience, pourra apparaître comme spécifique, mais qui ne le sera pas nécessairement du point de vue ontologique (1). Et, dans cette hypothèse, il est naturel aussi d'admettre que cette manifestation des diverses modalités de l'activité spécifique d'une même forme, se réalisera par étapes successives, dans des groupes d'individus différents, suivant une finalité progressive dont chaque groupe marquera un moment. Rien dans tout cela, semble-t-il, ne contredit les conditions métaphysiques qui déterminent l'activité des formes inférieures. Ainsi pourrait peut-être se comprendre, dans une certaine mesure, du point de vue philosophique, ce qui, du point de vue de l'expérience, nous apparaît comme l'évolution des espèces. Pourrait-on étendre

(1) Saint Thomas pose en principe que plus un être est parfait, plus il réalise sa perfection par un moindre nombre d'actes.

cette explication à l'ensemble de l'évolution des espèces inférieures ? Une telle solution paraît bien peu vraisemblable, car elle impliquerait que l'ensemble de ces espèces se ramène à une seule forme ontologique. Et, en tout cas, l'organisme humain resterait nécessairement en dehors de l'évolution ainsi conçue, car, ontologiquement, la différence spécifique est, ici, incontestable. La question se repose donc de savoir si le passage d'une espèce à l'autre est possible du point de vue métaphysique.

Évidemment, si les diverses espèces d'êtres qui constituent l'univers sensible sont totalement hétérogènes et indépendantes, entièrement étanches et fermées sur elles-mêmes, et n'ayant entre elles que des rapports purement extrinsèques et accidentels, il serait impossible de concevoir un passage naturel d'une espèce à l'autre, à moins que sous la forme d'un miracle qui serait l'équivalent de la création d'une espèce nouvelle; la finalité de chacune d'elles, et les virtualités de leur nature resteraient toutes entières enfermées dans leurs limites spécifiques. L'univers sensible devrait alors être conçu comme une multitude d'êtres groupés suivant un ordre qui leur serait imposé du dehors, et qui leur resterait toujours extérieur. Dans un tel univers n'existerait aucune finalité vraiment naturelle; par elles-mêmes, les espèces qui le composent ne seraient qu'un agrégat de formes anarchiques, et leur ordination en vue de constituer un ensemble unifié ne pourraient leur venir que de l'action intelligente qui les a créées, et qui les dirige d'une manière constante, prévenant par de savantes dispositions, ou redressant après coup, par d'opportunes interventions, les écarts qui compromettraient la fin qu'elle a en vue.

Une telle conception de l'univers sensible et des espèces qui le constituent ne s'impose nullement du point de vue des principes de la métaphysique scolastique et spécialement de la métaphysique thomiste. Bien au contraire, c'est plutôt une parenté et une continuité entre les espèces qui se dégage de la conception que saint Thomas se fait de la nature des êtres finis. Procédant tous d'un même principe, d'une même source, qui dans la parfaite unité de sa nature contient éminemment la forme

et la perfection de chacune de ses participations (Dieu est toutes choses, non à la façon des choses, mais à la façon de Dieu, c'est-à-dire d'une manière éminente), tous les êtres finis sont ordonnés à une même fin, qui est la manifestation, par leur forme propre, par leur acte propre, par leur perfection propre, de la perfection divine dont ils émanent. Et la hiérarchie des formes finies ne fait que marquer l'ascension progressive de l'être créé vers une expression finie toujours plus parfaite de la perfection divine (1).

A cette fin dernière, saint Thomas en fait souvent la remarque, les êtres inférieurs de l'univers sensible ne tendent que par l'homme : c'est à lui que naturellement ils sont ordonnés d'une manière immédiate. Nulle part, plus que dans la *Summa contra Gentes* saint Thomas n'insiste sur cette fin des êtres inférieurs qui fait leur unité. Voici, par exemple, ce qu'il dit au chapitre 22 du Livre III, le passage vaut la peine d'être cité en entier :

« Quum vero, ut dictum est, quaelibet res mota, in quantum movetur, tendat in divinam similitudinem ut sit in se perfecta, perfectum autem sit unumquodque in quantum fit actu, oportet quod intentio cuiuslibet in potentia exsistentis sit ut per motum tendat in actum. Quanto igitur aliquis actus est posterior et magis perfectus, tanto principalius in idipsum appetitus materiae fertur. Unde oportet quod in ulteriorem et perfectissimum actum quem materia consequi potest tendat appetitus materiae quo appetit formam, sicut in ultimum finem generationis.

In actibus autem formarum, gradus quidam inveniuntur. Nam materia prima est in potentia primum ad formam elementi; sub forma vero elementi exsistens, est in potentia ad formam mixti; sub forma autem mixti considerata, est in potentia ad animam vegetabilem, nam talis corporis anima actus est. Itemque anima vegetabilis est in potentia ad sensitivam, sensitiva vero ad intellectivam; quod processus generationis ostendit; primo enim in generatione est foetus vivens vita

(1) L'ensemble des êtres, selon saint Thomas, ne marque pas seulement une ascension progressive des formes vers des expressions finies toujours plus parfaites de la perfection divine; mais la diversité même des formes est ordonnée à une manifestation d'ensemble, qui exprime d'une manière toujours plus complète cette perfection divine, les diverses formes se complétant par leur diversité même, en vue d'exprimer plus pleinement cette perfection transcendante (I, 47, 1, c).

plantae, postmodum vero vita animalis, demum vero vita hominis. Post hanc autem formam non invenitur in generabilibus et corruptibilibus posterior forma et dignior. Ultimus igitur generationis totius gradus est anima humana, et in hanc tendit materia sicut in ultimam formam. Sunt ergo elementa propter corpora mixta, haec vero propter viventia, in quibus plantae sunt propter animalia, animalia propter hominem; homo enim est finis totius generationis » (1).

Ainsi l'homme apparaît comme le terme de l'univers sensible, qu'il synthétise à la façon d'un microcosme (I, 90, 2).

Loin donc qu'il y ait hétérogénéité totale entre les formes des espèces inférieures, il faut dire, au contraire, que, du point de vue métaphysique, ces formes se continuent naturellement les unes les autres, chacune trouvant dans une forme supérieure l'expression plus parfaite de ce dont elle n'est qu'une ébauche, et ainsi, peut-on dire, une similitude éminente d'elle-même.

Et on peut même ajouter que chacune d'elles, par sa nature même, tend à se prolonger dans une forme d'être supérieure, qui la rapproche davantage du terme dernier auquel elle est naturellement ordonnée : car c'est un axione constant chez les scolastiques et spécialement chez saint Thomas, que dans tout être il y a un parallélisme nécessaire entre sa finalité et ses virtualités actives.

Quoi de plus naturel, dès lors, d'admettre, comme le demande le transformisme, que les puissances génératrices d'une espèce puissent étendre leur action jusqu'à l'espèce qui la prolonge naturellement dans le sens de sa finalité dernière ? Non pas sans doute selon l'exercice normal et ordinaire de ces puissances,

(1) Il ne faudrait pas conclure de ce passage que l'opinion de saint Thomas sur l'origine des espèces est favorable au transformisme. Comme le remarque M. Messenger, saint Thomas n'est nullement à ranger sur ce point avec les Pères grecs et saint Augustin; il a même marqué une réaction en sens inverse. En particulier, il n'admet pas que le corps du premier homme ait été produit autrement que par une action immédiate de Dieu (I, 91, 2); et les raisons qu'il en donne valent également pour tout passage d'une espèce à une autre. Peut-être, comme le pense M. Messenger, l'origine de cette opinion doit-elle être cherchée en dernière analyse dans la fidélité de saint Thomas aux doctrines scientifiques d'Aristote, qu'il aurait voulu ensuite justifier par des raisons métaphysiques.

lequel est naturellement ordonné, comme tel, à la reproduction de l'espèce; mais suivant une extension de cet exercice, impliquant dans les puissances génératrices des virtualités radicales, qu'un concours spécial de Dieu pourrait actuer de façon à les rendre aptes à produire un organisme supérieur, ayant avec la forme de l'espèce génératrice une affinité naturelle. Cette action spéciale de Dieu actuerait donc, dans des conditions données, chez certains individus de certaines espèces, une puissance obédientielle fondée sur la nature de ces espèces, c'est-à-dire sur la parenté naturelle des espèces entre elles, parenté dont l'origine et le fondement dernier est cette finalité qui ordonne les formes inférieures à la forme humaine comme à leur terme ultime (1).

Et on ne voit pas pourquoi l'organisme humain lui-même ne pourrait pas aussi rentrer dans le processus de l'évolution ainsi compris, dont il serait le couronnement. Sans doute, ici, l'action génératrice de l'ancêtre immédiat de l'homme aurait uniquement comme rôle de disposer la cause matérielle de l'organisme humain à la réception de la forme qui doit lui donner son unité interne; et cette action n'atteindrait son terme que par un concours spécial de Dieu, comme celle que requiert la production de toute espèce naturelle; mais ce terme, cependant, se rattacherait, par sa structure morphologique, à l'organisme inférieur qui aurait été sa cause partielle.

(1) Il est bien évident que cette finalité qui ordonne à l'homme les espèces inférieures n'implique nullement une évolution monophylétique ou rectilinéaire. Par leur type fondamental de structure morphologique cependant, toutes les espèces se rattachent au tronc de cet arbre généalogique des espèces dont l'homme représente le sommet : mais rien n'empêche que chaque type de structure évolue lui-même suivant sa finalité particulière. Ainsi l'arbre généalogique des espèces apparaît bien plus comme un buisson que comme un tronc. Les diverses espèces, en effet, ne sont pas les moments d'une sorte de développement embryonnaire généralisé qui se serait produit à travers les périodes géologiques, développement dont chaque espèce marquerait comme un échelon franchi dans l'échelle des formes, et un acheminement direct vers la forme humaine. Chaque espèce, prise en elle-même, a une valeur propre comme forme d'être, comme expression d'une certaine manière nouvelle de réaliser l'être matériel, qui a sa valeur particulière dans l'ensemble de l'univers sensible.

Cette action spéciale de Dieu actuant dans certains êtres des virtualités incapables de s'exercer par elles seules, serait évidemment distincte du concours ordinaire de Dieu coopérant à l'activité naturelle des causes secondes; mais elle ne devrait cependant pas être conçue comme une sorte d'intrusion à la façon d'un coup d'état, qui ferait de la production des nouvelles espèces une sorte de miracle ou de nouvelle création; elle s'exercerait, au contraire, suivant les exigences naturelles de la production des espèces par voie d'évolution; et, en ce sens, on pourrait la dire naturelle, mais pas ordinaire.

Une telle conception implique sans doute que les espèces constituées par des formes liées à la matière n'ont pas en elles-mêmes la parfaite unité des espèces pures. A vrai dire l'Être parfait seul réalise pleinement cette propriété transcendentale de l'être qu'est l'unité : lui seul est parfaitement *divisum ab omni alio* : c'est pourquoi il ne dit relation à rien en dehors de lui, et rien en dehors de lui ne peut être un bien pour lui, un principe de perfection qui le fasse être plus pleinement lui-même. Il n'en est pas de même de l'être fini, qui, en tant qu'être, est essentiellement ouvert à une perfection plus grande que celle qu'il réalise par sa forme propre : il n'a pas en soi tout ce qui constitue la plénitude de sa perfection; c'est pourquoi il y a pour lui des biens en dehors de lui, qui sont vraiment quelque chose de lui-même en dehors de lui : et ces biens ce sont les autres êtres. L'être fini ne possède donc pas cette pleine suffisance en soi-même qui le constituerait parfaitement *divisum ab omni alio*; il ne trouve sa pleine unité que dans la totalité de l'être. Et suivant les principes de l'analogie, les formes inférieures de l'être fini, les êtres matériels seront nécessairement moins uns encore que les formes pures, moins *divisa ab omni alio*, moins étanches, par conséquent, et moins fermés les uns par rapport aux autres; et étant essentiellement pour l'homme, c'est en lui seulement et par la relation qui les unit à lui qu'ils trouveront leur unité.

Ainsi pouvons-nous conclure légitimement, croyons-nous, que le transformisme compris comme nous l'avons expliqué, non seulement ne contredit pas les principes essentiels de l'onto-

logie scolastique, mais s'harmonise très bien avec eux (1).

Il ne s'en suit pas d'ailleurs que le transformisme soit vrai pour autant : sa possibilité absolue étant admise, la question du fait lui-même reste entière; car de ce que l'origine des espèces par voie d'évolution ne soit pas impossible absolument, il ne suit nullement, comme nous l'avons dit plus haut, qu'il soit la vraie explication de l'origine des espèces. Cette question du fait est sans doute du domaine propre de la science positive; mais comme elle intéresse aussi le dogme révélé, elle relève également de la théologie, et en dernière analyse du magistère infaillible de l'Église.

De ce point de vue théologique, la question du transformisme est encore bien loin d'être tirée au clair, semble-t-il. M. Messenger démontre cependant avec beaucoup d'érudition, et c'est l'objet principal de son ouvrage, que l'hypothèse transformiste ne contredit pas le sens littéral des textes sacrés, qu'elle a pour elle toute une tradition patristique, et que, si, à partir du renouveau péripatéticien du XIIe siècle, on s'est écarté de cette tradition, ce ne fut pas pour des raisons d'ordre métaphysique ou tenant au dogme révélé, mais à cause des conceptions scientifiques aujourd'hui périmées, et qui ne sont nullement essentielles à la métaphysique scolastique. Depuis lors cette question n'a plus guère préoccupé les théologiens que d'une manière secondaire, jusqu'au moment où les doctrines scientifiques de Lamarck et de Darwin lui ont rendu un regain d'actualité. L'ensemble des théologiens catholiques a fait d'abord à celle-ci un accueil plutôt défiant, pour ne pas dire hostile; et non sans raison d'ailleurs, car pendant longtemps on a cherché à les exploiter contre les croyances catholiques et les enseignements de la Bible. Depuis lors cependant, à mesure que se dissipaient les imprécisions et les équivoques qui l'ont entouré à ses origines, le transformisme,

(1) Nous nous ferions scrupule de sembler attribuer à M. Messenger les idées que nous venons de développer. Elles ne contredisent pas cependant, croyons-nous, celles qu'il propose lui-même dans son ouvrage; mais celui-ci étant principalement théologique, il ne s'étend pas sur l'aspect philosophique du problème que pose le transformisme.

au moins sous certaines formes qui n'ont rien de commun avec le monisme matérialiste, a trouvé chez les théologiens et les philosophes catholiques un meilleur accueil; et le nombre va croissant de ceux qui jugent qu'il n'est pas incompatible avec l'enseignement traditionnel de l'Église. Dans toute cette question de la compatibilité du transformisme avec le dogme révélé, c'est l'Église seule qui a compétence pour trancher en dernier ressort. Elle a gardé jusqu'ici une réserve prudente, comme vis-à-vis de toute nouveauté doctrinale non encore établie, mais n'a cependant jamais pris une position telle qu'elle devrait revenir en arrière si un jour le transformisme était scientifiquement démontré.

Edmond BRISBOIS, S. I.