

## Laval théologique et philosophique



# Le Congrès international thomiste Souffle du printemps ou vent d'automne ?

Germain Dandenault

Volume 30, numéro 3, 1974

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/1020449ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/1020449ar>

[Aller au sommaire du numéro](#)

Éditeur(s)

Laval théologique et philosophique, Université Laval

ISSN

0023-9054 (imprimé)

1703-8804 (numérique)

[Découvrir la revue](#)

Citer cet article

Dandenault, G. (1974). Le Congrès international thomiste : souffle du printemps ou vent d'automne ? *Laval théologique et philosophique*, 30(3), 445–454.  
<https://doi.org/10.7202/1020449ar>

# LE CONGRÈS INTERNATIONAL THOMISTE :

SOUFFLE DU PRINTEMPS OU VENT D'AUTOMNE?

Germain DANDENAULT

L'HIVER du temps n'a sans doute pas encore atteint l'œuvre de saint Thomas, du moins dans les nations latines telles que l'Espagne et l'Italie, cependant que le mûrissement estival de sa pensée n'a pas été le signe le plus général et le plus immédiatement évident du congrès. Si la foule des 1,500 congressistes qui envahissaient l'*Aula magna* de l'Université pontificale saint Thomas d'Aquin le soir d'ouverture du congrès pouvait représenter une armée thomiste, bien rusé eût été le regard circulaire qui aurait pu entrevoir s'il s'agissait, en tout ou en partie, de zouaves pontificaux voués à la légende, de vétérans venus commémorer les vieillottes splendeurs de l'emprise doctrinale aujourd'hui disparue, ou de militants préparés aux modernes guérillas. Les tours de Babel des sessions particulières de l'après-midi, où quelque sept cents communications devaient avoir lieu, mais dont la plupart et sans doute les plus hardies ont été réduites au silence ou à l'inintelligibilité de conclusions hâtives, n'ont pas aidé à clarifier ce premier regard. Si, du moins, même dans toute la candeur actuelle du vocabulaire scolaire, le sens le plus naïf des mots « dialogue », « discussion », « échange » eut été respecté, peut-être qu'un regard intériorisant et attentif eût appris à discerner les convictions actuelles des adhésions passées, les efforts réalistes de réadaptation et de ré-incarnation doctrinale des ouvertures lointaines et rêveuses de la pensée de saint Thomas sur les problèmes fondamentaux de notre temps. Mais seules quelques questions, chronométrées à la mesure électronique des jeux olympiques, ont pu rejoindre les éminents conférenciers des séances inaugurales, pendant que la révolte de l'imagination rêvait aux séances orageuses et violentes qui nous ont laissé les « questiones disputatae ».

Si le comité organisateur du congrès voulait savoir s'il existait encore des thomistes dans le monde, malgré le vide du dit enseignement dans l'Université pontificale en question, sans doute s'est-il rendu compte qu'en deça et au-delà (et même au milieu) du comité scientifique du congrès, il y avait encore un certain nombre d'hommes et de femmes qui connaissaient assez bien saint Thomas et qui avaient gardé le goût du dosage équilibré de l'intelligibilité et du mystère de l'être qu'il avait opéré. Que, de là, sans tomber dans la naïveté de croire que l'on pouvait encore faire bondir le lapin blanc de ses manuscrits, la pensée soucieuse espérait découvrir des

aspects nouveaux et de nouvelles liaisons avec la pensée contemporaine, c'était légitime. Mais de la légitimité au fait la route est malaisée et ne peut mener quelque part que si nous faisons l'injustice d'opérer le tracé de quelques sentiers personnels dans l'immense panorama esquissé par le congrès, trop vaste pour être effectif, et qui ne donne prise qu'à l'augure grandiose des conjectures indéfinissables.

Peut-être conviendrait-il de réduire ici le titre de cet article à « quelques réflexions à partir d'un congrès ».

### *La séance inaugurale*

Inconsciemment ou consciemment, le comité du congrès présentait, par ses premiers conférenciers, les différentes réactions possibles des congressistes face au thème fondamental proposé : la pensée de saint Thomas et les problèmes fondamentaux de notre temps. Le père Lobato espérait un véritable dialogue entre les deux âges de la pensée humaine ; le père Fernandez condamnait sans appel les principaux courants de la philosophie actuelle au nom du réalisme de saint Thomas ; le cardinal Garrone apportait la fraîcheur d'un témoignage humble, personnel et intelligent envers l'œuvre de saint Thomas ; le père Chenu faisait appel à la créativité et à l'audace pour reconstruire une sagesse propre à notre temps, possiblement très différente de celle élaborée par saint Thomas.

Malgré la colère que suscitait l'autoritarisme du père Fernandez — le phœnix renaissant du pouvoir d'anathématisation dans l'Église — la pensée devait prendre acte de la situation actuelle, difficile et conflictuelle, de la pensée thomiste. Sa problématique est véritablement coïncée entre les attitudes fondamentales de la pensée contemporaine. D'une part, saint Thomas indiquera toujours, sans minimiser l'importance du désir naturel de connaître Dieu et le rôle de la conscience dans la vie humaine, un autre point de départ que celui de la subjectivité humaine à l'élaboration d'une ontologie et d'une métaphysique. La primauté de la nature sur la subjectivité place sa philosophie en opposition avec toutes les formes possibles de l'idéalisme, quelles qu'elles soient. D'autre part, ni les savants, ni les philosophes des sciences ne croient que l'observation empirique, les résultats de la science, l'analyse réaliste du langage, les opinions reçues dans le domaine de l'expérience humaine, puissent servir de base à la formation d'une véritable sagesse. Face à la démission des métaphysiques à l'égard de la science et face à la démission de la pensée scientifique à l'égard de la sagesse, quelle direction peut prendre, à la rencontre du mystico-rationalisme de Hegel et du scientifico-messianisme de Marx, une pensée encore soucieuse d'une véritable réconciliation entre la Révélation divine et la science, d'une harmonisation possible, sans fausse réduction, entre l'Histoire du salut et « l'histoire de l'Univers », incapable dans son élan de se replier dans d'autres formes de démission, celles de la pure analyse épistémologique de la science ou de la pure analyse critique du langage ?

Si le père Chenu s'est si longuement attardé, dans son commentaire d'un texte de Guillaume de Tocco, à nous redire toutes les formes de nouveauté de l'enseignement de saint Thomas en son temps, il faut peut-être conclure qu'on ne met pas de vin neuf dans de vieilles outres et que le modèle invite à un renouvellement hardi de l'élaboration philosophique.

*D'un projet à l'autre*

Le projet à la fois humble et grandiose de saint Thomas de créer une philosophie nouvelle capable de respecter sans réserve la révélation divine tout en assimilant tout ce que la science de son temps présentait d'assimilable<sup>1</sup> semble hors de portée pour notre temps. Il n'est pas sûr d'ailleurs que la conscience contemporaine soit en attente d'un tel projet. La prolifération du discours scientifique, la multiplicité excessive des approches philosophiques, le respect de l'autonomie et de la rigueur méthodologique accordé à chaque démarche du savoir interdisent tout essai de généralisation ou de synthèse qui, par son élan initial même, semble extravagant. Le vouloir scientifique est imperméable à une telle démarche et le besoin actuel de mysticisme, dans son refus du pouvoir de la raison, n'en a cure ! C'est dans le retranchement de la foi du charbonnier que les âmes de notre temps trouvent refuge et protection devant l'évolution de l'Église, les nouvelles interprétations de l'exégèse, la remise en question de l'éthique et les nouvelles interrogations de la science. Sans doute cherche-t-on encore comment on peut parler de Dieu, mais du bout des lèvres, dans le retrait de l'analyse, finalement assez décevante et inutile, du langage. D'ailleurs le monde contemporain veut surtout savoir comment on peut parler à Dieu, s'entretenir avec lui, danser devant lui. Ce qui le ramène davantage à une relation interpersonnelle avec les trois personnes divines, où la gratuité de l'amour réciproque laisse peu de prise au discours scientifique. Et, dirait-on, l'absence de contradiction entre le donné révélé et la science, le sens du perfectionnement de la nature par la grâce, ont-ils jamais converti un rationaliste ou satisfait un mystique ? La vision napolitaine de la paille plane sur toute entreprise humaine. Finalement, il faut avouer qu'il est éminemment difficile de savoir si, dans la nécessité actuelle d'assumer et d'interpréter les valeurs culturelles de notre temps, de scruter et de comprendre les signes des temps, la boutade d'un théologien du moyen-âge : « Les jeunes théologiens donnent tellement de baisers aux servantes que lorsqu'ils s'approchent de la sagesse ils sont inféconds » peut servir de norme prudentielle ou de guide intellectuel à l'investigation théologique de notre temps.

*De l'autre projet au premier*

Cependant la conclusion du père Chenu constitue une ouverture, vague et hésitante, à une nouvelle réflexion :

Le sort de la spiritualité de l'Occident s'était joué, pour sept siècles, sur les impératifs augustiniens de la condamnation de 1277. Peut-être le concile de Vatican II amorce-t-il un redressement, tant en anthropologie qu'en philosophie de la matière et en autonomie de la raison. La célébration du septième centenaire donne voix à cette espérance, dans la rencontre de la théologie et de la nouvelle culture<sup>2</sup>.

1. Fernand VAN STEENBERGHEN, « Thomas d'Aquin devant la crise du XIII<sup>e</sup> siècle », in *Tommaso d'Aquino nel suo VII centenario, congresso internazionale Roma-Napoli*, 17-24 aprile 1974, pp. 38-39.

2. M. D. CHENU, « S. Thomas innovateur dans la créativité d'un monde nouveau », *Ibid.*, p. 33.

En quel sens notre civilisation permettrait-elle de redécouvrir quelque chose de la portée de l'œuvre de saint Thomas qui n'aurait pas vraiment été acceptée et assimilée par les siècles antérieurs? Pour ne pas éluder complètement la réponse à cette question, peut-être qu'une réflexion sur ce que j'appellerai le *paradoxe actuel* de la philosophie de saint Thomas pourrait être utile.

Voici comment je formulerais ce paradoxe. Il semble difficile à l'esprit contemporain d'admettre le système intellectuel de saint Thomas, sa conceptualisation opérationnelle, l'armature de ses principes et de son organisation logique en même temps que de refuser l'éclairage lumineux que ce même système intellectuel projette sur les problèmes les plus discutés et les plus aigus de notre temps, aussi bien en anthropologie qu'en philosophie de la matière. La suprême tentation d'abandonner une conceptualisation opérationnelle apparemment désuète apparaît comme un suicide pour l'esprit, la perte d'une intelligibilité radicale lui permettant de comprendre et de ré-équilibrer certaines visions actuelles des choses. Quelques exemples sont nécessaires pour illustrer ce paradoxe.

*Quelques questions de philosophie de la matière,  
de biologie et d'anthropologie*

C'est dans la conférence du père Dominique Dubarle, une des plus lucides et « confrontantes » du congrès : « Causalité et finalité chez saint Thomas et au niveau des sciences modernes de la nature »<sup>3</sup> que l'on retrouve ce paradoxe, dont lui-même rejeterait sans doute l'idée et la réalité.

Évidemment il semble que le noyau central de la pensée thomiste, le couple matière première-forme substantielle, puissance-acte, qui découle de l'analyse de la nécessité d'un sujet qui, ontologiquement, serait différent de celui que livre immédiatement l'observation sensible bien qu'il ne puisse être manifesté à ce niveau qu'à partir des expériences sensibles, est le lieu où se dégage de prime abord l'idée de finalité, d'indéterminisme et de hasard, d'unité de la matière et de graduation possible des formes, d'insuffisance ontologique radicale de la nature sensible. Ce couple est absent du déterminisme classique de la pensée scientifique, quoique le mécanisme actuel admette à sa façon certaines notions voisines, telles que l'indéterminisme et la téléonomie, tirées cependant d'un tout autre contexte que celui de saint Thomas. C'est dire que l'ensemble de la conception de la causalité, dans son organisation réelle et sa formulation logique : genre, différence spécifique, analogie, est étranger aux concepts opérationnels de la science actuelle. Si le paradoxe existe, il faut que ce noyau de la pensée thomiste, élaboré à partir d'une ontologie de l'univers à laquelle la science se doit d'être indifférente, projette un éclairage d'intelligibilité sur les problèmes scientifiques de notre temps.

En effet, que peut-on demander à une philosophie de la nature? Assurément pas simplement de répéter dans une même tonalité ou un même registre les diverses affirmations des sciences de la nature ou de les soumettre uniquement à quelque

---

3. *Ibid.*, pp. 423-445.

critique logique ou, encore, d'élaborer sa conception du monde uniquement à partir d'un certain nombre de données scientifiques éparses. Son rôle est peut-être de fournir des principes plus larges que ceux des sciences, qui ne s'opposent pas à ces derniers mais permettent de comprendre le sens des hypothèses scientifiques, d'interpréter les silences et les limites que la méthodologie impose aux savants, de rééquilibrer certaines affirmations des sciences en les englobant dans des rapports analogiques avec d'autres données. Je craindrais autant une philosophie trop immédiatement déduite de sa source scientifique, comme celle de M. Monod, qu'une science trop immédiatement prégnante de sa philosophie, comme celle d'Aristote.

Le noyau intelligible par lequel saint Thomas manifeste la nature et le système de la causalité naturelle remplit-il ces conditions? Par rapport au mécanisme, y a-t-il opposition entre l'admission d'une nature à la fois matérielle et formelle et l'admission d'une nature uniquement matérielle? Une première approche pourrait se faire par la comparaison des deux conceptions que donne le double niveau de l'étude, à la manière d'Heisenberg :

En fait, ces expériences ont prouvé la complète mutabilité de la matière. À des énergies suffisamment élevées, toutes les particules élémentaires peuvent se muter en d'autres particules; ou bien elles peuvent se créer à partir d'énergie cinétique et s'annihiler pour donner de l'énergie, par exemple du rayonnement.

Par conséquent, nous avons là la démonstration finale de l'unité de la matière. Toutes les particules élémentaires sont faites de la même substance, que nous pouvons appeler énergie ou matière universelle: elles ne sont *que des formes* différentes sous lesquelles peut apparaître la matière.

Si nous comparons cette situation avec le concept de l'école d'Aristote sur la matière et la forme, nous pouvons dire que la matière d'Aristote qui n'est que *potentia*, devrait être comparée à notre concept d'énergie qui passe au *réel* à l'aide de la forme au moment où se crée la particule *élémentaire*.

La physique moderne ne se satisfait évidemment pas de ne donner qu'une description qualitative de la structure fondamentale de la matière, il lui faut tenter, à l'aide de recherches expérimentales poussées, de parvenir à une formulation mathématique des lois concrètes qui déterminent les « formes » de la matière, les particules élémentaires et leurs forces<sup>4</sup>.

Ce texte manifeste fortement jusqu'à quel point il faudrait, même dans la physique moderne, distinguer entre la matière et la forme. Il faut avouer qu'elle ignore ce qu'est la matière aussi bien que le sens de son unité en dehors de ses manifestations formelles: elle ne capte que ses transformations et les lois de ses transformations. C'est peut-être là une grave ambiguïté de la physique: elle a gardé le même vocabulaire pour désigner la matière et son unité dépourvue de forme, et la matière qui apparaît toujours sous quelque forme. Pourquoi n'avoir pas appelé matière universelle, celle qui est conçue sans forme, et énergie celle qui n'est connue que par sa forme? Cette simple distinction, que Heisenberg retrouve par un raisonnement analogue à celui d'Aristote, obligerait à formuler une philosophie de la nature dans le même sens que celle de saint Thomas.

Quoi qu'il en soit, ce texte d'Heisenberg est intéressant non seulement par la comparaison éclairante qu'il fait entre les deux conceptions et l'audace qu'il prend de

4. Werner HEISENBERG, *Physique et Philosophie*, Albin Michel, Paris, 1961, pp. 183-184.

réappliquer le terme « forme » à l'étude formelle de la physique, mais parce qu'il ouvre la question de la fonction divergente des deux entreprises : la science qui poursuit la formulation mathématique des lois concrètes qui déterminent les formes, la philosophie de la nature qui, par l'étude qualitative des formes, suit un autre chemin parallèle au premier<sup>5</sup>, sans lui être opposé<sup>6</sup>, et qui est déjà ouverture à la métaphysique<sup>7</sup>.

Mais c'est au niveau de la philosophie de la nature et au niveau du vivant que la distinction matière-forme se manifeste avec le plus de nécessité et d'éclat. Et c'est face à la biologie moderne que ce couple prend de l'importance : le couple puissance-acte et la notion de nature chez saint Thomas aident à clarifier et à faire sortir d'une impasse inintelligible le brillant essai de Jacques Monod<sup>8</sup>.

Et c'est précisément en ce lieu que je ne puis ressentir l'inconfort, surtout en relation à la philosophie cartésienne, dont parle le père Dubarle au sujet de la position thomiste :

La situation qui résulte de ce fait (réduction du vital au fonctionnement physico-chimique de l'organisme) est, du point de vue de la philosophie naturelle traditionnelle, assez curieuse et quelque peu inconfortable. Aristote et saint Thomas considèrent la vie en général, la vie biologique dès avant l'émergence de la vie physique, comme la manifestation démonstrative de la présence au monde

---

5. Mais comment ceci peut arriver, c'est ce qu'on voit si l'on examine la différence entre le corps considéré comme partie d'un être animé ou comme genre : en effet, le genre ne peut se comporter comme une partie intégrante. Ce terme corps peut donc être pris en plusieurs sens. En effet, dans le genre de la substance, on donne le nom de corps à ce qui a une nature telle que trois dimensions puissent y être comptées. Mais ces trois dimensions déterminées constituent elles-mêmes le corps qui est dans le genre de la quantité. Or il arrive que, dans les choses, une perfection possédée soit comme un palier pour en atteindre une nouvelle, comme c'est évident dans l'homme qui a la nature sensitive et ultérieurement, l'intellectuelle. Et de même, à cette perfection qu'est la possession d'une forme apte à avoir trois dimensions, peut s'ajouter une autre perfection, la vie ou quelque chose de cet ordre. Ce terme corps peut donc signifier une chose qui a une forme impliquant la détermination des trois dimensions, mais de telle sorte que de cette forme nulle perfection ultérieure ne dérive ; si quelque chose d'autre peut lui être ajouté, ce sera alors en dehors de la signification du mot corps ainsi entendu. De cette manière, le corps sera la partie intégrante et matérielle de l'animal — parce que l'âme sera en dehors de ce qui est signifié par ce terme corps et se trouvera adjointe à ce corps de telle façon que ces deux à savoir l'âme et le corps, l'animal soit constitué comme de deux parties. Ce terme corps peut avoir encore une autre acception : il signifiera alors une chose possédant une forme de laquelle peuvent procéder trois dimensions quelle que soit cette forme, qu'une perfection ultérieure puisse en dériver ou non ; dans ce sens, le corps sera le genre de l'animal parce que l'animal ne comprend rien qui ne soit implicitement contenu dans le corps. L'âme en effet, n'est pas une forme autre que celle qui, dans la réalité, donne au sujet d'avoir trois dimensions. C'est pourquoi, lorsqu'on dit « le corps est ce qui a une forme telle que d'elle peuvent procéder trois dimensions déterminantes », il est donné à comprendre qu'il s'agit là de n'importe quelle forme : animalité, lapidité, ou une autre forme quelconque. Et ainsi la forme de l'animal est contenue implicitement dans la forme du corps, en tant que le corps est son genre. *De Ente et Essentia*, traduction Sr Catherine CAPELLE, Vrin, Paris, 1947, pp. 28-30.

6. Un philosophe moderne, Stéphane Lupasco, tente d'élaborer une nouvelle philosophie des sciences et une nouvelle logique à partir du couple puissance-acte, potentialisation-actualisation et de sa *formulation mathématique*. L'immense intérêt de cette philosophie est qu'elle réintroduit dans les sciences et la logique le concept de potentialité.

7. Et ideo dicit quod de principio formalis, utrum sit unum vel plura, et quot et quae sint, pertinet determinare ad philosophiam primam, et usque ad illud tempus reservetur : quia forma est principium essendi (ce que concède le texte d'Heisenberg) et ens in quantum huiusmodi est subiectum primae philosophiae. *In I Phys.*, lect. 15.

8. Voir la critique du livre de Jacques Monod par Henri-Paul CUNNINGHAM : *Négation de la négation*, Les Presses de l'Université Laval, Québec, 1972.

de quelque nature formelle supérieure à la nature matérielle brute des éléments et de leurs combinaisons non vivantes. L'âme « VÉGÉTATIVE » était la désignation convenue de cette nature formelle avec toute sa téléologie propre.

Aujourd'hui cependant, il semble que seule la vie psychique, en cela même qu'elle a de propre et d'original par rapport à la vie organique et végétative, puisse attester une véritable présence à l'univers de quelque nature formelle se situant au-delà du mécanisme et de ses téléonomies propres. La coupure conceptuelle nature matérielle-nature formelle, au lieu de coïncider avec la coupure empirique entre le non vivant et le vivant, divise comme en deux l'ordre de la vie. Elle renvoie à la matérialité du monde l'organicité vivante et ses fonctionnements et elle accuse d'autant pour la réflexion le caractère profondément énigmatique de l'actualité d'ordre à proprement parler psychique — lieu où le nomos du monde commence à se poser en « logos » de l'être. À proportion de cette expérience de la connaissance scientifique, c'est une carrière nouvelle qui semble s'offrir au cheminement d'une philosophie de la nature<sup>9</sup>.

Pour faire court dans cette discussion, je ne relèverai qu'un texte de saint Thomas, qui donne le sens et la synthèse de sa doctrine :

Il y a cinq genres différents de puissance dans l'âme : ce sont ceux qu'on vient d'énumérer. Trois d'entre eux sont attribués à l'âme ; quatre sont des modes de vivre. La raison de cette variété, c'est la diversité des âmes qu'on distingue selon les différentes manières dont l'action de l'âme dépasse le pouvoir d'action des corps. La nature corporelle tout entière est en effet soumise à l'âme et joue vis-à-vis d'elle le rôle de matière et d'instrument. Il y a donc d'abord une opération de l'âme qui dépasse si complètement la nature des corps qu'elle ne s'exerce même pas au moyen d'un organe corporel : celle de l'âme rationnelle. (Ce qui rejoint fort bien les affirmations claires et distinctes de Descartes tout en maintenant, de par l'unicité de l'âme, l'unité de l'homme et son enracinement dans la nature). Il est une autre opération, inférieure à la précédente, qui s'accomplit au moyen d'un organe, mais non d'une qualité corporelle : celle de l'âme sensitive. En effet le chaud et le froid, l'humide et le sec, et autres qualités corporelles du même genre, sont bien requises pour l'action du sens ; mais il ne s'ensuit pas que cette action s'accomplisse au moyen de ces qualités : elles sont requises seulement pour que l'organe soit en bonne disposition.

Enfin, l'opération la moins élevée de l'âme se fait au moyen d'un organe et en vertu d'une *qualité corporelle*. Elle est supérieure néanmoins à l'action des corps : car les mouvements de ceux-ci dépendent d'un principe extérieur, tandis que cette activité procède d'un principe interne, mode d'action qui est commun à toutes les opérations de l'âme : l'être animé en effet se meut toujours lui-même d'une certaine manière. Cette dernière activité est celle de l'âme végétative : l'assimilation nutritive et les opérations conséquentes s'accomplissent *par l'action de la chaleur*, qui joue alors le rôle de cause instrumentale<sup>10</sup>.

Je dois avouer que, sans doute par ignorance, je ne vois rien dans ce texte qui s'oppose à la science biologique moderne. La nature du vivant est plus riche comme nature — *principium motus et quietis in eo in quo est primo et per se et non secundum accidens* — que celle du non vivant parce que le vivant opère de façon plus autonome, il exploite ce qui lui vient de l'extérieur dans le sens de sa propre nature en vue de la conserver et de l'épanouir. Ce qu'il fait par l'action des qualités corporelles, c'est-à-dire par et à travers toutes les réactions chimiques et physiques dont parle *Biology and*

9. *Causalité et finalité, ibid.*, p. 444.

10. *Ia*, q. 78, a. 1.

*the Future of Man*<sup>11</sup>. Je ne vois rien de magique, de spiritualiste (du moins au sens strict) ou de vitaliste dans le mauvais sens du mot dans cette description du vivant végétatif, dont la forme — animée ou animante — n'est autre que l'organisation ou la structure fondamentale qui lui donne l'unité et lui permet certaines opérations: nutrition, croissance, génération que l'on ne retrouve pas dans les cailloux ou les rochers. Monod n'exprime-t-il pas fondamentalement la même idée lorsqu'il décrit les propriétés stéréospécifiques des protéines et les auto-régulations de toutes sortes qui permettent le « choix » et la « liberté » chez le vivant en même temps qu'elles manifestent le sens profondément téléonomique de sa nature.

Que le vivant sensitif — sensation — connaissance — conscience sensible — et donc intentionalité — ne puisse s'analyser aussi adéquatement en termes d'organisation chimique et physique, j'ai bien peur que le mécanisme lui-même ne soit obligé de l'avouer. D'ailleurs saint Thomas accorde toute l'importance de cette analyse dans son texte. Que l'esprit humain — et la conscience humaine — constitue une nouvelle coupure, tout en maintenant une continuité hiérarchique avec le reste de l'univers, et ne puisse s'analyser qu'encore moins adéquatement — ici la téléonomie devra devenir téléologie — par les concepts opératoires de la chimie organique ou de la biophysique, ceci semble facilement accordé. Mais cette graduation des formes, des plus profondément matérielles, et donc presque indiscernables de la matière, à celles qui permettent d'entrevoir une espèce quelconque d'immatérialité ou de spiritualité et où la coupure la plus grande se situe au niveau de l'âme rationnelle — la seule qui a donné beaucoup de mal à saint Thomas parce qu'il voulait la garder profondément naturelle — rend plus intelligible le sens de l'univers, sa profonde unité en même temps que sa diversité. Je dois avouer que je serais beaucoup plus gêné d'être obligé d'admettre abruptement et sans aucune intuition préalable de la composition graduelle et hiérarchique matière-forme, la « présence de quelque nature formelle se situant au-delà du mécanisme et de ses téléonomies propres ». La tentation de vouloir récupérer au-delà de la seule explication qui se veut, du moins méthodologiquement, totale de l'univers, une nature formelle par ailleurs introuvable sous quelque forme que ce soit dans le reste de l'univers m'a toujours paru comme une désincarnation de l'homme, vouée à une explication isolée et isolante. Et si le nomos n'est pas un pas vers le logos, je ne comprends rien à la hiérarchie des êtres et à leurs relations réciproques. C'est précisément, d'après Heisenberg, la position cartésienne qui est inconfortable :

D'autre part, les difficultés soulevées par cette séparation pouvaient se percevoir très clairement dès le début. Par exemple, dans la distinction entre *res cogitans* et *res extensa*, Descartes fut obligé de mettre les animaux entièrement du côté *res extensa*; par conséquent, *animaux et plantes* n'étaient pas essentiellement différents des machines et leur comportement était totalement conditionné par des causes matérielles. Mais il a toujours paru difficile de contester complètement aux animaux l'existence d'un genre quelconque d'âme et il nous semble que le concept plus ancien de l'âme (par exemple dans la philosophie de saint Thomas d'Aquin) *était plus naturel* et moins forcé que le concept cartésien de *res cogitans*, même si nous sommes convaincus que les lois physico-chimiques sont strictement valables pour les êtres vivants<sup>12</sup>.

11. Philip HANDLER, *Biology and the Future of Man*, New York, Oxford University Press, London, 1970, Toronto.

12. *Physique et philosophie*, p. 80.

La véritable opposition entre la pensée de saint Thomas et le mécanisme, qu'elle admet en bonne partie comme explication naturelle importante mais incomplète, ne réside que dans l'explication ultime que chaque démarche propose. La réponse ultime est-elle du côté de la forme et de la fin ou de la matière?

Sic igitur patet quod in rebus naturalibus est necessarium ex suppositione, sicut et in rebus artificialibus : sed non ita quod id quod est necessarium, sit sicut finis ; quia id quod necessarium est, ponitur ex parte materiae ; sed ex parte finis ponitur ratio necessitatis. Non enim dicimus quod necessarium sit esse talem finem, quia materia talis est ; sed potius e converso, quia finis et forma talis futura est, necesse est materiam talem esse. Et sic necessitas ponitur ad materiam, sed ratio necessitatis ad finem<sup>13</sup>.

Élevé à ce niveau, les jeux ne sont pas encore faits surtout si l'on inclut — ce que l'histoire de l'évolution et l'écologie manifestent de plus en plus — la nature formelle de l'homme dans l'univers. Si nous étendions l'éclairage du noyau puissance-acte à d'autres domaines, on peut dire qu'il servirait à ne pas tomber tête baissée dans le fameux dilemme final de J.-P. Sartre<sup>14</sup> ou dans son affirmation, encore plus fondamentale, du caractère uniquement actif de l'émotion et de la conscience. Ou encore permettrait-il d'entrevoir les difficultés et les limites d'une description trop formalisante de la structuration et destructuration de la conscience, même si elle constitue un effort incomparable d'analyse anti-mécaniste<sup>15</sup>. Et toute la conférence de A. Vergote manifeste que la conception de la liberté chez saint Thomas est la plus apte à saisir et à compléter les théories psychanalytiques modernes<sup>16</sup>.

L'unicité de la forme substantielle chez l'homme semble rejoindre le besoin actuel de récupérer le corps, de retrouver le sens de l'unité de la personne et de son enracinement dans l'univers. Et à ce point de vue, il semblerait que l'anthropologie thomiste, bien comprise, constitue un « cadre » pour accueillir toutes les richesses de la recherche actuelle<sup>17</sup>.

Mais l'éclairage le plus fort que peut faire le noyau désuet de l'anthropologie thomiste est peut-être à l'égard d'une élaboration moderne d'une philosophie du droit<sup>18</sup>.

Au niveau proprement théologique, le paradoxe s'accroît. La notion de création, dépendante de l'armature logique qu'on dit désuète, complète la notion de nature et redonne à cette dernière l'autonomie et l'indépendance que les sciences modernes lui accordent, en même temps que les réflexions de saint Thomas sur l'origine et l'éternité du monde rejoignent les hypothèses de l'astro-physique et l'astronomie modernes<sup>19</sup>.

13. *In II Phys.*, lect. 15.

14. « Cette discussion montre que deux solutions et deux seulement sont possibles : ou bien l'homme est entièrement déterminé (ce qui est inadmissible, en particulier parce qu'une conscience déterminée, c'est-à-dire motivée en extériorité devient pure extériorité elle-même et cesse d'être conscience) ou bien l'homme est entièrement libre ». *L'être et le néant*, p. 514.

15. Henri EY, *La conscience*, P.U.F., Paris, 1968. Voir aussi les trois volumes de ses « Études psychiatriques ».

16. A. VERGOTE, « Liberté et déterminisme au regard de la psychanalyse et de l'ontologie », in *Tomaso d'Aquino nel suo VII centenario*, pp. 391-404.

17. N. LUYTEN, *Anthropologie thomiste et philosophie de la nature*, *ibid.*, p. 353.

18. J.-M. AUBERT, *La liberté du chrétien face aux normes éthiques*, *ibid.*, pp. 199-226.

19. J. MEURERS, *Thomas und Die Naturwissenschaft Heute*, *ibid.*, pp. 467-491.

L'analyse de l'acte de foi, d'espérance et de charité selon la conception ancienne des facultés est aussi adéquate et fine que celle fournie par les recherches actuelles. On pourrait ici multiplier les exemples pour illustrer ce paradoxe.

Mais au niveau de la sagesse théologique, il y aurait un immense travail d'interprétation à faire pour bien manifester que toute la richesse de l'ontologie thomiste ne trouve sa plénitude et son lieu que dans la notion de personne et dans les relations trinitaires; que toute cette richesse ne se libère que dans la théologie mystique de l'amour, de la vision céleste et des relations personnelles avec le Dieu-Trine. Selon la formule heureuse de Le Guillou « l'Être se dévoile comme Trinité dans la pâque du Christ »<sup>20</sup>. Quelle heureuse réponse à la soif actuelle des âmes et au besoin de mysticisme! Ce mysticisme que la sagesse thomiste, dans sa systématisation apparemment désuète, peut ré-équilibrer et concilier avec la raison, qui est aussi grâce de Dieu et étincelle divine dans le monde.

### *Conclusion*

Un congrès réveille bien des pensées latentes que l'on croyait définitivement enfouies dans les débris du sous-sol des réflexions de jeunesse et oblige à redire ce que bien d'autres ont dit plus parfaitement. Mais quand il fait prendre conscience du pôle unique de la pensée thomiste dans le système gravitationnel assez incohérent des courants de pensée modernes, quand il fait entrevoir la fécondité actuelle de principes apparemment stériles dans l'apparence de leur non-vérité, il oblige à ne pas rejeter du revers de la main une boussole qui, malgré tout, indique encore la direction de quelque grande étoile.

Mais il faudrait peut-être un autre congrès pour scruter davantage le véritable sens de la distinction entre matière et forme et la portée actuelle du couple puissance-acte.

---

20. M.-J. LE GUILLOU, *Le Dieu de saint Thomas*, *ibid.*, p. 170.