

Gaspar de Uffhofen

CONTRA GEMELLUS



Une

vision

critique du Thomisme

Editions d'Assailly

CONTRA
GEMELLUS

Une vision critique du Thomisme

Gaspard de Uffhofen

CONTRA GEMELLUS

Une vision critique du Thomisme

© Éditions d'Assailly, Paris 2017
ISBN 9782902425297



TABLE DES MATIÈRES

<i>Introduction</i>	7
<i>Première partie La science</i>	
Chapitre 1 Les principes	12
Chapitre 2 La cosmologie	21
Chapitre 3 La physique	27
Chapitre 4 La biologie	46
<i>Deuxième partie La philosophie</i>	
Chapitre 1 La logique	55
Chapitre 2 Les contraires	66
Chapitre 3 La raison	76
Chapitre 4 Les universaux	90
<i>Troisième partie La théologie</i>	
Chapitre 1 L'âme	102
Chapitre 2 La prédestination	107
Chapitre 3 Le libre arbitre	116
Chapitre 4 La résurrection des corps	132

Διδυμε (Didyme gr.) : Gemellus (lat.)

« Thomas, appelé Didyme », (Jean 20-24).

Gemellus-a (lat.) : Jumeau-jumelle (fr.)

« Les théories jumelles révèlent leur source commune avant de disparaître », (André Weil, de la métaphysique aux mathématiques, p. 408).

Note biographique :

Saint Thomas d'Aquin est né en 1224/25 au château de Roccasecca près d'Aquino, en Italie du Sud. Il est mort le 7 mars 1274, à l'Abbaye de Fossanova près de Priverno dans le Latium. Entré dans l'Ordre Prêcheur, les Dominicains, il est célèbre pour son œuvre théologique et philosophique de caractère essentiellement scolastique. Ses thèses scientifiques et philosophiques sont les jumelles de celles d'Aristote. Sa méthode repose exclusivement sur le syllogisme.

Nota sur les références :

- *Les 29 Questions Disputées Sur La Vérité sont référencées par le numéro de la question suivi du numéro de l'article (Q1A1).*
- *La Somme Théologique est référencée par le numéro de la partie suivi des numéros de la question et de l'article (ST1.2-Q1A1) ; ST1=ST1.1 selon l'usage.*
- *Les autres ouvrages sont référencés par le nom d'auteur, le titre de l'ouvrage, l'éditeur et la page (Platon, Le Parménide © Éditions des Belles Lettres, p. 130 d).*

Introduction

Cet essai est une critique des thèses dogmatiques de saint Thomas d'Aquin dans les domaines scientifique, philosophique et théologique.

Ses thèses scientifiques viennent directement d'Aristote. Aucune n'a résisté à l'usure du temps. Elles sont toutes apparues fausses l'une après l'autre. On peut dire aujourd'hui qu'il n'en reste rien. En fait, saint Thomas d'Aquin n'avait nullement l'intention d'écrire des traités scientifiques. Mais il a appuyé ses thèses philosophiques et théologiques sur des arguments empruntés aux visions scientifiques d'Aristote. Ce sont ces arguments qui sont ruinés dans la première partie.

Il n'en résulte pas directement que son approche philosophique soit elle-même complètement erronée. Sa philosophie est celle d'Aristote et elle a encore de nombreux adeptes essentiellement en raison de la complexité de ses thèses. Le vocabulaire ésotérique et les tournures alambiquées ont toujours un grand succès auprès du public. Sur le plan philosophique, saint Thomas d'Aquin a eu, dans sa jeunesse, une position assez proche de Platon. C'était l'influence de saint Augustin, le vrai maître de la pensée avant lui. Mais, il s'est peu à peu départi de cette vision trop humaine pour plonger dans les délices de ce qu'il faut bien appeler un rationalisme et un rationalisme extrême. Pourtant saint Thomas d'Aquin sut admirablement contourner le piège du matérialisme où a toujours mené la seule raison et en particulier le système d'Aristote. A-t-il pu échapper ainsi à l'absurde ? Ce sera l'objet de la deuxième partie. On ne reviendra évidemment pas ici sur les arguments pseudoscientifiques déjà ruinés.

Quant à la théologie, il s'agit principalement de la prédestination et du libre arbitre qui n'a de sens que vis-à-vis du jugement sur le bien et sur le mal. On peut vraiment douter que l'approche rationaliste ait pu conduire à des vérités théologiques. On comprend qu'il ne sera pas

nécessaire de revenir sur la réfutation des justifications philosophiques des énoncés théologiques de saint Thomas d'Aquin.

Si l'Homme est vraiment un être supérieur à tous les êtres de la Création, comme l'affirme fort justement saint Thomas d'Aquin, la raison humaine est, par contre, essentiellement limitée par la valeur des prémisses, conscientes ou inconscientes, inhérentes à tout raisonnement humain. L'idée qu'il puisse exister des vérités scientifiques est donc une vision bornée, une allégation effrontée, une affirmation insensée.

Personne n'a jamais prétendu qu'il puisse exister des vérités philosophiques puisque la philosophie est justement une recherche du fonctionnement de la pensée en tant que jugement et donc une réflexion sur la nature de la vérité. Aristote a imaginé avoir clos le débat par ses énoncés dogmatiques. Si les règles de la logique qu'il a énoncées sont aussi incontestables que la géométrie d'Euclide, il n'en résulte nullement que sa philosophie syllogistique et donc logique conduise de manière certaine à la vérité. La logique est la règle de l'esprit. Mais elle commence par des prémisses. Les prémisses restent sans preuve. Il faut bien un début à tout. La possibilité d'énoncer une vérité par la seule raison s'échappe sans remède. Saint Thomas d'Aquin s'est pourtant pris à l'envoûtante méthode syllogistique. À la fin de ses jours, il aperçut, tout à coup, en relisant le « *de Caelo* » d'Aristote, l'abysse béant qui s'ouvrait à ses pieds. L'absurde était dans le gouffre et narguait Aquin. Après un mouvement de recul, il entreprit de creuser la tombe de la philosophie d'Aristote. Malheureusement, la mort l'a emporté avant qu'il n'ait pu achever le monstre. La tombe est restée vide.

Les vérités théologiques sont, quant à elles, essentiellement de l'ordre du cœur. La raison n'y est donc que seconde si vous permettez d'user du langage thomiste.

Première partie : La science

« L'homme éprouve son suprême plaisir à ce qui lui est suprêmement étranger. »

(Erasmus, Éloge de la folie).

Chapitre 1

Les principes

Les œuvres des anciens Grecs et des Latins n'ont jamais cessé d'être étudiées et enseignées tout au long de l'époque romaine, puis pendant tout le Moyen Âge. Contrairement à la légende, il n'y a pas eu de solution de continuité. Les bibliothèques de Constantinople ne tombèrent jamais aux mains des barbares. Les Wisigoths, convertis à l'Arianisme, préservèrent les monastères du Sud de l'Europe et s'intéressèrent eux-mêmes à la philosophie. L'empereur Théodoric n'a pas fait torturer et tuer Boèce parce qu'il était philosophe et catholique, mais parce qu'il s'était opposé à lui en voulant défendre les pouvoirs du Sénat romain.

Dans le domaine de la physique, étudié très en détail par Duhem, on prétend que les textes grecs seraient revenus à la connaissance des Latins par l'intermédiaire des textes arabes. Cette vision voltairienne est totalement fautive. Voltaire préférait l'Islam au Catholicisme, « l'Infâme ». Or, tous les textes grecs étaient connus en Occident bien avant Mahomet, en particulier les pièces d'Aristophane, d'Eschyle, d'Euripide et de Sophocle qui n'ont jamais été traduites en arabe. On ne voit pas pourquoi seuls ces textes seraient parvenus directement en Occident. C'est la preuve *a contrario*, si l'on peut dire, que les textes philosophiques grecs étaient également connus en Occident de tout temps. D'ailleurs, saint Isidore de Séville a fait une sorte de *compendium*

de toutes les œuvres philosophiques grecques longtemps avant les invasions arabes. Il les connaissait donc.

Par contre, il est exact que les Arabes avaient été en contact avec les astronomes et mathématiciens Indiens. Ils avaient été informés de leurs théories et ils ont introduit des notions mathématiques, comme le zéro, étrangères à la philosophie grecque. Malheureusement, ils privilégièrent les idées d'Aristote. Ce fut le cas d'Averroès, le plus célèbre d'entre eux. Jusqu'au début du Moyen Âge, le système de Platon avait toujours eu la préférence des penseurs occidentaux. On peut donc dire que l'influence des textes arabes provoqua un recul dramatique de la pensée philosophique et même scientifique en dehors de rares innovations mathématiques. Ceci n'enlève rien à la valeur des commentaires des philosophes arabes sur les œuvres d'Aristote. La technique du commentaire est spécifique au monde arabe. Le nombre limité de concepts, dans leur langue, comme dans la langue anglaise d'ailleurs, les contraint à commencer tout traité par des précisions sur le sens des mots qu'ils emploient. Ce faisant, ils dévoilaient le contenu des ouvrages traduits, comme on le fait souvent dans les introductions.

Le monde expérimental est l'objet des perceptions. C'est la seule relation entre l'esprit et la chose. Mais encore faut-il s'entendre sur l'étendue des perceptions. Le système de saint Thomas d'Aquin repose sur l'existence chez l'homme de deux niveaux de perceptions : « par les sens extérieurs » et « par les sens internes, qui ont leur siège dans la tête » (Q29A4). L'existence se compose d'une **essence**, d'une **matière**, d'un **mouvement** et d'un **but**. Ces quatre composantes qu'il attribue à l'existence sont perçues par l'homme alors que deux seulement relèvent de la perception par les cinq sens dits extérieurs. On peut donc interpréter la position de saint Thomas d'Aquin de deux manières.

Ou bien, il y a un seul monde expérimental comportant à la fois les objets des perceptions des sens intérieurs et extérieurs. Les deux modes

de perceptions recevraient simultanément les données des objets extérieurs. Et il faudrait deux vecteurs de ces données, l'un matériel, l'autre immatériel qui correspondraient chacun aux sens matériels et immatériels. Cette interprétation n'est pas tenable. Saint Thomas d'Aquin reconnaît l'existence d'un monde intellectuel, plus précisément de « substances intellectuelles » (Q8A10).

Ou bien le monde expérimental est doublé, de manière probablement indissociable, par un monde intellectuel. Nous verrons dans la cosmologie, que ce n'est pas seulement probable, mais certain dans la logique thomiste. La matière et le mouvement appartiendraient au monde expérimental que nous percevons par les sens physiques, la vue, l'odorat, le goût, l'ouïe et le toucher, et les deux autres, l'essence et le but, appartiendraient au monde intellectuel.

Les éléments primitifs d'Aristote, l'éther, le feu, l'air, l'eau et la terre sont de nature absolue. L'essence de ces éléments appartient au monde intellectuel. Mais l'essence de ces éléments se confond avec leur substance qui, elle, se trouve dans le monde expérimental. Pour ces éléments « primes », la perception extérieure se confond avec la perception intérieure. La nature absolue de ces premiers éléments se trouve donc simultanément dans le monde expérimental et le monde intellectuel. On aperçoit, entre le monde expérimental et le monde intellectuel de saint Thomas d'Aquin, une troublante collusion, une étrange analogie, une déconcertante identité.

Une autre difficulté survient. « Il y a des principes que l'intelligence connaît par eux-mêmes » (Q1A1), et « lorsque nous pensons les choses qui sont immédiatement connues par l'intelligence » (Q1A12). Voilà donc un autre monde, celui des principes innés. Et en arrière-plan d'ailleurs, comme nous verrons, le monde incréé. La perception intérieure ne devrait-elle plutôt porter que sur ces principes innés ? Serait-elle double : elle percevrait à la fois l'essence de ce qui existe à l'extérieur de

nous et les principes innés intérieurs à notre esprit ? C'est ce qu'il faudra démêler dans la seconde partie.

Le monde expérimental de saint Thomas d'Aquin comme celui d'Aristote contient l'absolu et ne se différencie donc du monde intellectuel que par accident pour les composés comme les objets qui nous entourent et qui ne sont que des assemblages d'éléments primitifs. Le matérialisme consiste à nier le monde intellectuel qui fait en apparence double emploi. Saint Thomas d'Aquin a refusé cette impasse. Il a fait du monde intellectuel un intermédiaire entre le monde expérimental et le monde divin. Nous verrons qu'en répondant rationnellement à la question de l'existence de Dieu, il ramène le monde divin au monde intellectuel. Ce sera, beaucoup plus tard, la grande dérive rationaliste des progressistes.

On ne perçoit le but qu'indirectement. C'est le problème du déterminisme sous ses différents aspects : évolution, élan vital, téléologie, progressisme. Mais, c'est plus simplement le problème de l'inertie pour employer un mot actuel. En effet, l'inertie contient l'idée de but puisque aussi bien le mouvement se poursuit de lui-même sans action extérieure. Le but serait ainsi intégré au corps par l'impulsion initiale. Le corps est détaché du facteur de l'impulsion et il conserverait donc le but en lui-même. Évidemment, il s'agit d'une vision intellectuelle, puisque rien n'existe de manière isolée dans le monde expérimental. L'inertie n'est nullement perçue, pas plus que le but thomiste.

C'est le mouvement qui est perçu. Encore que l'on puisse s'interroger sur la validité d'un concept résultant de perceptions successives. Non seulement successives, mais séparées car nous ne percevons qu'à des instants séparés du fait même de la quantification des moyens. Non seulement la lumière qui nous apporte l'information extérieure est faite de paquets d'ondes eux-mêmes propagés par éléments séparés, mais les

influx nerveux qui montent au cerveau sont eux-mêmes un autre niveau de discontinuité.

La pensée nous amène, d'ailleurs très raisonnablement, à juger que le mouvement est absolument continu, par un principe de l'esprit éliminant la succession de disparitions autant que de créations qu'impliquerait un mouvement discontinu. L'esprit intervient donc en amont dans la perception du mouvement. Dans ce cas simple, on peut penser que nous avons une connaissance assez bonne de la réalité. On pourrait aussi penser que des instruments de mesure permettraient de résoudre le problème. Il n'en est rien en réalité, car les instruments de mesure sont eux-mêmes de nature discontinue. En outre, ils résultent d'une conception humaine et d'une mise en œuvre par l'homme.

L'instrument de mesure est conçu par l'homme pour un but déterminé. Il est conçu dans le cadre d'un système de pensée qui, tout scientifique qu'il soit, ne peut en aucune manière se justifier par lui-même. Comment pourrait-il faire preuve par lui-même en matière scientifique ? La mesure est faite dans un cadre scientifique donné. L'appareil de mesure est relatif à des grandeurs qui appartiennent à ce cadre scientifique. L'appareil de mesure est conçu et construit dans ce même cadre. La mesure ne peut donc apporter aucune preuve de la validité du cadre scientifique admis à un moment donné. Et si elle ne correspond pas au résultat attendu, elle ne peut davantage apporter une preuve de l'invalidité de ce cadre scientifique. Et ce n'est pas seulement en raison de ses liens avec ce cadre, mais du fait qu'une multitude de très bonnes raisons ne manqueront pas d'émerger pour ne pas mettre le cadre en question.

C'est exactement ce qui s'est passé avec le problème du mouvement des planètes qui, vues de la Terre, ne respectent pas le mouvement circulaire d'Aristote dont nous reparlerons, mais aussi avec le problème de la

chute des corps. Il n'était pas question de mettre en cause le système d'Aristote repris par saint Thomas d'Aquin.

Passons donc à la matière. Elle aurait des qualités premières comme la substance et des qualités secondes comme les causes des sensations qu'elle engendre. Une de ces qualités secondes serait la couleur, ce pourrait être aussi le goût. On sait depuis plus d'un siècle que ces qualités secondes résultent de la présence dans la matière de composés, je veux dire de molécules et d'atomes qui ont des propriétés particulières du point de vue des émissions lumineuses ou des propriétés chimiques. Les qualités secondes sont donc seulement des propriétés de la substance de la matière et résultent donc exclusivement des qualités premières. Exit les qualités secondes.

Nous voici dès lors confronté à la substance. Il s'agirait de la quiddité, de l'universel, du genre ou du substrat, le sujet. La quiddité est la substance individuelle par opposition à l'universelle. Par genre, il faut entendre « substance sensitive » (Q23A1) et « substances spirituelles » (Q5A5), dites aussi « intellectuelles » (Q10 A8). Mais survient une difficulté : « En effet, notre âme tient la dernière place dans le genre des substances intellectuelles, comme la matière prime dans le genre des substances sensibles ou corporelles » (Q10 A8). Il faut certainement entendre ici le mot matière au sens commun de matériau. Car nous avons noté que la matière n'est pas substantielle, elle est indéterminée sans la forme. La substance n'est ni matière ni forme, mais une union d'une matière et d'une forme. Et pourtant, la substance a des attributs : la pensée est l'attribut de la substance des âmes et l'extension est l'attribut de la substance des corps. Il faut aussi ajouter qu'un peu paradoxalement : « la substance est la chose qui a l'essence, et qui a l'être par elle-même et non dans un autre sujet » (ST1-Q3A5 et ST3-Q77A1,2) et « tout ce qui existe par soi dans la catégorie de la substance est composé de l'être et de l'essence, mais non de la matière et de la forme » (ST1-Q3A5.c).

Descartes prendra une position radicale en identifiant l'existence, dès lors la seule substance, à l'espace, dans le très fameux passage du morceau de cire. Mais, du fait même qu'il ne pensait trouver que l'espace vide, il introduisit le concept d'espace. Ce fut une rupture complète dans la pensée scientifique. Saint Thomas d'Aquin n'envisage encore l'espace, comme Aristote, que sous l'aspect de la forme ou étendue et du lieu. Ce bouleversement n'a pas seulement des conséquences scientifiques, mais aussi philosophiques. C'est le passage dramatique d'une vision individuée des objets à une vision relationnelle. La physique d'Aristote repose sur la recherche des propriétés de corps isolés. Avec Descartes, la physique est devenue la recherche des relations entre les corps supposés remplir un unique espace, condition de leurs interactions. Avec leur absurde photon, les scientifiques étaient revenus à la vision individuée. C'était un retour puéril aux fantasmes d'Aristote. Ils avaient attribué à ce corpuscule purement imaginaire des vertus absolues comme sa célérité.

En termes philosophiques, on peut dire que la vision individuée met l'absolu dans le monde expérimental, alors que la vision relationnelle repousse l'absolu dans le monde transcendantal. Il ne s'agit plus simplement du monde intellectuel de saint Thomas d'Aquin. Il y a un fossé infranchissable, un grand abîme, entre le monde expérimental fait de relations exclusivement et le monde transcendantal constitué d'absolus. Ce n'est pas donc sans raison qu'une des premières critiques émises contre la physique relativiste fut de revenir au système d'Aristote. C'est ce qu'exprimait *a contrario* une très célèbre partisane de la Théorie de la Relativité : « La philosophie générale ne joue plus que le rôle d'un fond historique, d'un contexte littéraire », et dans la même veine : « les diverses branches de la sociologie, des sciences économiques, historiques, de la psychologie se partagent les restes d'une vétuste morale et d'une Philosophie Générale périmée » (M.A. Tommelat, *Histoire du principe de Relativité*, © Flammarion, 1971, p. 485 et 486). Puisque l'absolu prétend s'installer dans le monde expérimental avec des constantes invariables

pour l'éternité, on pense en particulier à la célérité de la lumière, la philosophie n'aurait plus rien à apporter. On peut voir là l'origine du déferlement, du raz-de-marée, du tsunami de la relativisation dans tous les domaines intellectuels depuis l'art jusqu'à la morale, en l'absence de tous repères transcendants, et même par la négation absolue de tout repère.

Avant d'examiner en détail les arguments scientifiques de saint Thomas d'Aquin, il nous reste à examiner le problème de l'essence.

« Et ainsi, il est évident que n'importe quelle réalité, relativement à l'intelligence divine, est vraie, et c'est pourquoi Anselme dit au livre sur la Vérité : « La vérité est donc dans l'essence de toutes les choses qui sont, car elles sont ce que, dans la vérité suréminente, elles sont » » (Q1A10). Mais : « En effet, seule l'intelligence reçoit une connaissance en provenance des réalités en les mesurant pour ainsi dire à ses principes. Or le nom d'intelligence, puisqu'il se dit relativement à un acte, désigne une puissance de l'âme ; en effet, la vertu ou la puissance est intermédiaire entre l'essence et l'opération, comme le montre Denys au onzième chapitre de la Hiérarchie céleste. Mais, parce que les essences des réalités nous sont inconnues, au lieu que leurs puissances se manifestent à nous par les actes, nous employons souvent les noms des vertus ou des puissances pour signifier les essences. » (Q10A1).

Saint Thomas d'Aquin a apporté quelques modifications au système d'Aristote, il n'a en rien remédié au problème de fond : comment les perceptions peuvent-elles prendre connaissance de l'essence des objets du monde expérimental dès lors que les moyens de transfert d'information entre les objets et les sens se limitent à des milieux de molécules et à des ondes ? Comment, en particulier, des ondes pourraient-elles contenir autre chose qu'une longueur d'onde, sans aucun rapport avec l'essence des objets dont elles proviennent ? Il faudrait, comme nous avons vu, un vecteur indépendant pour les

composantes immatérielles comme l'essence. Ce vecteur porterait l'information à la perception intérieure, elle-même nécessairement immatérielle. Et en plus, saint Thomas d'Aquin ajoute le monde des principes innés, intérieur à l'esprit humain. Tout est possible évidemment, mais tout cela est assez inextricable. La position de Descartes, et de Kant par la suite, est en apparence beaucoup plus simple. Pourtant, ce n'est nullement un gage d'exactitude. Et elle pose un problème qui est en fait du même ordre. En quelques mots : comment le cerveau de l'homme, baignant dans un monde de relations et ne concevant que des relations, peut-il entrer en contact avec un monde d'absolu, un monde totalement coupé de toute forme de relations du fait même de sa nature absolue ?

Chapitre 2

La cosmologie

La cosmologie de saint Thomas d'Aquin est très précisément celle d'Aristote. Il a en ce domaine deux approches. D'une part, une approche pratique. La détermination des positions des étoiles est fondamentale pour l'élaboration des tables de navigation. Eudoxe, Pythagore et Ptolémée beaucoup plus tard, ont introduit diverses hypothèses pour rendre compte du mouvement des planètes, mais il est difficile de dire s'ils considéraient ces artifices comme des réalités. C'est d'ailleurs exclu pour Ptolémée qui voyait les astres se mouvoir dans une sorte de fluide, un éther sans frottement.

L'autre approche est celle des philosophes qui cherchaient des justifications axiomatiques au mouvement des astres. Platon voyait le Monde tourner autour d'un axe, les planètes ayant chacune un axe particulier. Aristote affirma que toutes les sphères ou orbites portant les étoiles et les planètes tournent autour d'un centre unique. Le système de Platon fut modifié, par Eudoxe en particulier, mais finalement seul le système d'Aristote subsista jusqu'à Galilée. Copernic ne changea pas le principe des orbites, mais seulement la position du centre du Monde qu'il plaça au centre du Soleil. Il est tout à fait excessif de parler de révolution puisque l'essentiel n'était pas changé. Les mouvements circulaires restaient toujours la perfection absolue nécessitant un unique centre. La

révolution, c'est vraiment Galilée. Il n'y a pas du tout de centre du Monde.

Toute la difficulté de la cosmologie venait de la réconciliation du mouvement parfaitement circulaire des étoiles et les mouvements des planètes. Les planètes cumulaient le mouvement de plusieurs orbites autour d'axes différents, mais de même centre. Ce système ne permettait pas d'établir des tables de navigation correctes. Hipparque, deux siècles après Aristote, remédia à ce problème en mettant les planètes sur des trajectoires circulaires, les épicycles, sur leur orbite excentrée autour de la Terre, le déferent. La rotation autour d'un autre centre que le centre du Monde est impossible dans le système d'Aristote. Le système d'Hipparque resta utilisé pour les tables de navigation jusqu'à Kepler. Mais sur le plan théorique, Ptolémée revint trois siècles plus tard à l'homocentrisme d'Aristote dans son célèbre *Almageste*. Le centre des orbites déferentes devait être le centre de la Terre et avaient des axes d'inclinaison propres à chaque planète. Il s'agissait de sauvegarder la cohérence d'ensemble de l'œuvre d'Aristote.

Saint Thomas d'Aquin a évolué avec une relative indifférence entre ces deux approches et leurs multiples variantes. Dans sa jeunesse, il s'enthousiasma pour la vision de Ptolémée dans la mouvance de saint Albert Le Grand.

Puis, il mit les deux approches sur le même niveau en particulier dans le *de potentia* (1266-68), après avoir rejeté le système de Ptolémée dans le *in Boethium de Trinitate* (1257-1258). Dans son dernier ouvrage, le *de caelo* (1272-73), il afficha d'abord un profond scepticisme à l'égard des deux positions : « *Unde hoc non est demonstratum, sed suppositio quaedam* », théories non démontrées, pour revenir plus loin sur sa préférence de jeunesse en faveur de Ptolémée et donc de l'homocentrisme d'Aristote.

Il y a une différence fondamentale entre les corps terrestres et les corps célestes, les étoiles, le Soleil, les planètes et la Lune. Les corps terrestres sont constitués de feu, d'air, d'eau et de terre, les quatre éléments du carré de Pythagore, le symbole du monde terrestre. Par opposition, Aristote a introduit le cercle comme symbole du monde céleste. Le mouvement des astres du ciel observé par les hommes sur Terre est circulaire. Or les corps célestes sont composés d'éther, le cinquième élément d'Univers. L'éther a un mouvement propre et absolu : le mouvement circulaire : « Le cercle est une des choses parfaites » (*Aristote, du Ciel, I,2*). Et ce mouvement, comme tous les mouvements, doit avoir un moteur pour se maintenir : c'est l'âme, du latin *anima*, animé. C'est leur âme qui anime les corps.

« Il est évident que l'âme d'un corps céleste ne peut remplir les fonctions d'une âme nutritive, c'est-à-dire qu'elle ne peut ni le faire croître ou engendrer, puisque toutes ces choses sont incompatibles avec l'essence d'un corps qui est naturellement incorruptible. De même les actions de l'âme sensitive ne conviennent pas au corps céleste....On est donc obligé de reconnaître que de toutes les opérations de l'âme humaine il n'y en a que deux qui puissent convenir à une âme céleste : ce sont le mouvement et l'intelligence », mais comme l'intelligence n'a de sens que relativement à la perception et donc à l'âme sensitive « par conséquent l'âme ne peut être unie à un corps céleste que pour le mouvoir. » (*ST1-Q70A3*).

« La Terre est immobile... elle n'est ni mue ni hors du centre » (*Aristote, du Ciel, II,7 et 14*), ce que saint Thomas d'Aquin reprend de manière un peu différente, mais tout aussi claire : « Il n'est pas possible qu'il y ait une autre terre que celle-ci parce que toute terre se porterait naturellement au centre, en quelque endroit qu'elle se trouve » (*ST1-Q47A3*).

« de même les orbites des planètes se meuvent de leur mouvement propre d'occident en orient, tandis qu'elles sont emportées par le

mouvement de la première orbite d'orient en occident » (ST2--2-Q2A3). Cette explication, dans le cadre de l'homomorphisme d'Aristote, est complètement tronquée. Les choses ne sont pas si simples.

« On distingue trois sortes de cieux : le premier qui est tout à fait lumineux et que l'on appelle l'empyrée ; le second qui est complètement diaphane et qui reçoit le nom de ciel d'azur ou de ciel de cristal, le troisième qui est en partie diaphane en partie lumineux et que l'on appelle le ciel sidéral. Il est divisé en huit sphères : la sphère des étoiles fixes et les sept sphères des planètes que l'on appelle aussi les sept cieux ou les sept sphères » (ST1--Q68A4c).

Saint Thomas d'Aquin considère ces énoncés comme des données incontestables. Il utilise ainsi ces énoncés sous diverses formes tout au long de ses œuvres

Comme Mahomet dans son Coran, saint Thomas d'Aquin considère donc que la Terre est le centre de l'Univers. Pourtant, saint Thomas d'Aquin, à la différence de Mahomet, place les étoiles sur un huitième orbe : « Le Ciel est divisé en huit orbes : l'orbe des étoiles fixes et les sept orbes des planètes. La Terre est au ciel, ce que le centre est au cercle. Autour d'un centre, il peut y avoir plusieurs cercles, donc il peut y avoir plusieurs cieux » (ST1-Q68 de l'œuvre du second jour). Abu al-farabi, Avicenne et Averroès reprennent entièrement la thèse d'Aristote tout en rejetant les améliorations apportées par Ptolémée, contrairement à Alhasen et Maimonide. Saint Augustin et Rabanus Maurus n'ont pas cédé à cette géométrisation de l'Univers, la vision anthropomorphique, typiquement aristotélicienne.

Or, la Terre n'est pas au centre de l'Univers, pas plus que le Soleil d'ailleurs comme le pensait Copernic. Et pourtant, la physique relativiste était encore revenue à cette conception apaisante pour l'esprit d'un centre de l'Univers : le lieu de l'absurde Big-Bang initial autour duquel

tout s'enroulerait inexorablement dans l'espace et le temps. Double centre donc, car il serait aussi l'instant zéro. Les simples d'esprit posent la question à un euro « et avant ? ». Ils n'ont rien compris. On ne questionne pas la science relativiste, la « science » enfin quoi !

Pour Aristote, l'âme des corps célestes a une vertu particulière liée à la pérennité de leur mouvement, en apparence totalement invariant. L'élément des corps célestes « est inengendré et incorruptible... et inaltérable » (*Aristote, du Ciel, I,3*). Il est « éternel » (*id.*). Il est donc « le lieu de l'être divin » (*id.*).

Saint Thomas d'Aquin rejette cette idée et pose l'existence d'un Empyrée extérieur : le plus élevé des lieux corporels (*ST1-Q102A2,4*), séjour des bienheureux (*ST1-Q66A5*). Le seul écart au monde d'Aristote est ainsi l'introduction d'un monde divin séparé, inspiré directement du *Timée* de Platon, comme chez saint Augustin. Il place le monde divin dans une sphère sans étoiles, aqueuse ou cristalline, mieux « diaphane » (*ST1-Q66A3c*), en reprenant le mot d'Aristote en un sens très différent, et n'émettant aucune lumière visible pour nous (*ST1-Q66A5*).

On ne peut pas dire que les explications données par saint Thomas d'Aquin du système de Ptolémée soient une autre entorse au système d'Aristote. Avec la même prudence qu'Albert le Grand, saint Thomas d'Aquin se garde de prendre parti. Les faits sont là. Personne n'a réussi à concilier les sphères homocentriques avec le mouvement de Vénus et de Mercure. C'est ce qui explique l'évolution de la pensée de saint Thomas d'Aquin.

Dans son commentaire du *de Cælo*, laissé inachevé par sa mort, saint Thomas d'Aquin se prend à douter des axiomes d'Aristote ! « Une roue qui se meut autour de son centre ne se meut pas d'un mouvement purement circulaire ; son mouvement se complique de montée et de descente ». Il s'agit ici, non pas d'une roue qui roule sur le sol avec un

mouvement de translation évident, mais d'une roue suspendue par son axe. Elle tourne, mais ses parties montent et descendent. Ces mouvements sont contraints bien sûr. La roue bien qu'animée d'un mouvement circulaire qui n'est pas « *circa medium* » ne doit donc pas nécessairement être constituée d'éther. Le problème est la conjonction d'un mouvement circulaire et d'un mouvement rectiligne de translation « dans » le même corps. Cet argument, en contradiction fondamentale avec les axiomes d'Aristote, sous la plume du plus grand docteur de l'époque, bouleversa les esprits. Saint Thomas, considéré comme le plus grand des aristotéliens, aurait pu être le fossoyeur de la philosophie dogmatique du Péripatéticien, surnom donné à Aristote, *er lehrte, spazierengehend*, il enseignait en se promenant. Il fallut encore attendre trois siècles !

Chapitre 3

La physique

La physique de saint Thomas d'Aquin est bien entendu celle d'Aristote. Nous avons déjà rencontré les quatre éléments et les mouvements absolus vers le bas, le centre du Monde, pour la terre, le mouvement inverse, vers le haut, pour le feu : « *ad medium et a medio* », auxquels il faut ajouter le mouvement circulaire de l'éther autour du centre du Monde « *circa medium* ». Si, pour Platon, l'unicité du monde résulte de l'unicité du modèle, saint Augustin pense que rien ne peut limiter la puissance divine et que Dieu peut donc avoir créé plusieurs mondes d'objets. La loi de la chute de l'élément « terre » *ad medium*, vers le centre, conduisit Aristote à ne concevoir qu'un seul monde comme Platon. C'est la thèse que suivra Saint Thomas d'Aquin.

L'air et l'eau n'ont pas de mouvement propre. de plus, les mouvements de l'éther, du feu et de la terre, sont inhérents et absolus. L'éther a le mouvement absolu circulaire, le feu, le mouvement absolu vers le haut, et la terre le mouvement absolu vers le bas, vers le centre du monde. Ces mouvements absolus sont inhérents aux éléments qu'ils animent et qui appartiennent simultanément aux deux univers par leur substance non seulement identique à leur essence, mais confondu avec elle. L'âme de ces substances-essences anime la substance. Leur essence doit-elle également se mouvoir, se corrompre ?

Archimède précisa le rapport des mouvements entre l'eau et l'élément terre, par sa poussée. Il fallut attendre Torricelli pour comprendre que la solution était identique pour l'air, alors que le système d'Aristote s'effondrait déjà.

Il n'y a pas de corps pesants en eux-mêmes, ni de corps légers en eux-mêmes. Tout est relation dans le monde expérimental. Les choses sont pesantes les unes par rapport aux autres et aucune n'a la légèreté absolue en soi ni la pesanteur absolue en soi. Il n'y a pas d'absolu dans le monde expérimental. L'absolu ne pourra jamais être perçu ou mesuré, car la perception et la mesure sont des relations. L'absolu ne peut entrer dans aucune relation.

L'objectif étant de ruiner les arguments de saint Thomas d'Aquin pris à la physique, il est inutile de se lancer dans un exposé complet des thèses d'Aristote. Seuls ces arguments vont être présentés.

Le premier passage est distrayant pour notre époque : « Et nous trouvons cela dans toutes les causes agissant de façon équivoque ; par exemple, le soleil ne peut pas être appelé chaud, quoique les autres choses soient chauffées par lui, et la raison en est la suréminence du soleil lui-même relativement aux choses qui sont appelées chaudes. » (Q4A6). Le Soleil est fait, semble-t-il des mêmes atomes que les nôtres et il est réellement très chaud !

« Par exemple, la chaleur a, par sa nature, autant qu'il est en elle, la propriété de dissoudre » (Q5A2). Descartes s'y est trompé aussi. Le morceau de cire chauffé ne laisse pas l'espace vide, mais des molécules gazeuses qui se répandent alentour. Mais ce n'est pas vraiment une dissolution.

« Or nous trouvons, dans l'émanation des réalités à partir du principe, que les choses qui sont proches du principe ont un être sans déficience,

au lieu que celles qui en sont distantes ont un être corruptible, comme il est dit au deuxième livre de la Génération ; par conséquent, dans la relation des réalités à la fin, celles qui sont le plus proches de la fin ultime maintiennent sans écart la relation à la fin, au lieu que celles qui en sont éloignées s'écartent parfois de cette relation. Or les mêmes choses sont proches ou éloignées relativement au principe et à la fin ; donc, de même que les réalités incorruptibles ont un être sans déficience, de même elles ne s'écartent jamais, dans leurs actes, de la relation à la fin : tels sont les corps célestes, dont les mouvements ne dévient jamais de leur cours naturel. Mais, dans les corps corruptibles, de nombreux mouvements se produisent hors de l'ordre droit par une imperfection de la nature ; c'est pourquoi le Philosophe dit au onzième livre de la Métaphysique que, dans l'ordre de l'univers, les substances incorruptibles sont semblables aux enfants dans une maison, qui œuvrent toujours pour le bien de la maison, au lieu que les corps corruptibles sont comparables aux esclaves et aux animaux domestiques, dont les actions sortent fréquemment de l'ordre de celui qui gouverne la maison » (Q5A4). La fin est d'Aristote, il n'y avait plus d'esclaves du temps de saint Thomas d'Aquin. On peut s'interroger sur le concept d'imperfection de la nature ? On dit souvent, rien n'est parfait, mais c'est un sentiment relatif à nos souhaits, car en réalité la nature est ce qu'elle est, elle n'est ni parfaite ni imparfaite par elle-même. Elle n'a ni souhait ni intention. Tous les corps sont corruptibles sans exception en cela qu'ils peuvent tous se décomposer. Il est vrai que l'on pourrait transposer le raisonnement de saint Thomas d'Aquin au niveau des particules. Des scientifiques adeptes des fantasmagories positivistes, imaginent une particule fondamentale. Elle serait donc incorruptible. C'était le rêve atomiste de Démocrite. En réalité, une telle particule aurait nécessairement des propriétés pour se combiner de diverses manières à ses semblables et former la matière. Ces propriétés doivent donc être externalisées pour participer, selon un ordre défini, à la combinaison. C'est donc que quelque chose en émane. Ce quelque chose existe. Existe dans le monde expérimental. Existe donc physiquement.

C'est un niveau d'existence inférieure à la particule supposée élémentaire qui n'est donc pas première.

L'exemple suivant repose sur les axiomes d'Aristote relatifs aux quatre éléments terrestres : « Ensuite en puissance passive, c'est-à-dire lorsque le principe intérieur n'est pas suffisant pour amener à l'acte, comme on le voit clairement dans le cas de l'air qui devient feu : en effet, cela ne pouvait pas se produire par quelque vertu existant dans l'air. Donc, quand une chose préexiste en puissance active complète, alors l'agent extérieur n'agit qu'en aidant l'agent intérieur, et en lui procurant ce qui lui permet de passer à l'acte.... Mais quand une chose préexiste seulement en puissance passive, alors c'est principalement l'agent extérieur qui amène de puissance à acte ; comme le feu, à partir de l'air, qui est feu en puissance, fait du feu en acte » (Q11A1). Cette sorte de transmutation n'a strictement aucun rapport avec la réalité, bien que l'on puisse s'amuser à appeler les atomes d'oxygène de l'air du « feu en puissance », mais pas seul : il faut du carbone, du soufre ou un autre combustible.

« En certaines choses, en effet, la lumière venant du soleil se rencontre comme une certaine forme immanente rendue quasi connaturelle : ainsi dans les étoiles, dans l'escarboucle (*pietre précieuse rouge*) et autres choses semblables. En d'autres, par contre, la lumière venant du soleil est reçue comme une certaine passion transitoire, comme dans l'air : car la lumière ne devient pas dans l'air une forme permanente quasi connaturelle, mais elle passe quand le soleil s'en va » (Q13A2). Aristote a appelé cette forme passagère le diaphane, forme présente en puissance dans tous les éléments. En réalité, la lumière n'est pas une propriété intérieure au corps, mais une propriété du milieu de l'Espace. Pourtant, dans le cadre relativiste, on a cru qu'elle était une propriété interne d'un corpuscule que l'on appelait le photon, tout comme la chaleur avait été une propriété interne de l'élément-flamme, le phlogiston, dans la théorie de Stahl au XVIII^e siècle. Théorie ruinée par Lavoisier. Après coup, on

sourit de ce genre de théories attribuant des propriétés inhérentes à des corps matériels qui existeraient dans le monde expérimental. Mais en réalité, on ne peut pas remonter à l'infini et donc les scientifiques sont contraints de s'arrêter à un niveau déterminé et d'attribuer les phénomènes de ce niveau à des propriétés internes au corps. Ce fut le cas de la gravitation, propriété qui était supposée inhérente à la matière. C'est toujours le cas des champs électriques et magnétiques. L'erreur n'est pas de faire ce genre d'hypothèse, mais d'imaginer qu'elle est la fin même de la connaissance et qu'il serait vain d'en chercher la cause.

« Or il semble y avoir entre les corps supérieurs et les inférieurs cette différence, que les inférieurs obtiennent leur être parfait par un mouvement, à savoir par la génération, l'altération et l'accroissement, comme on le voit clairement pour les pierres, les plantes et les animaux, au lieu que les supérieurs ont leur être parfait en substance, puissance, quantité et figure, sans aucun mouvement et dès leur commencement, comme on le voit clairement pour le soleil, la lune et les étoiles » (Q15A1).

L'affirmation que tout évolue, tout change, tout bouge n'est pourtant pas nouvelle. Tout s'écoule, *πεντα ρηει*, disait déjà Héraclite. Les êtres stellaires ne sont pas de nature différente des êtres terrestres. Les molécules sont les mêmes. Les atomes sont les mêmes. Les particules sont les mêmes. Et en plus, les êtres stellaires se déplacent. La Galaxie nous entraîne dans sa rotation étonnante d'ailleurs puisque indépendante de la distance à l'œil. Le « sans aucun mouvement » de ces êtres stellaires n'est d'ailleurs pas une erreur dans le cadre aristotélicien, comme on pourrait le penser, car les astres sont fixes sur leur sphère en rotation, leur orbe. On peut signaler, au passage, un petit problème de la théorie d'Aristote. Une sphère peut tourner autour d'un axe passant par son centre, mais non autour de son centre. Une telle rotation n'a aucun sens. C'était la théorie de Platon : l'Univers a un axe. Il fallait bien qu'Aristote affirme le contraire, comme pour le reste d'ailleurs.

« Puisqu'il appartient à la même nature de tendre vers la fin et de se reposer d'une certaine façon dans la fin, comme c'est par la même nature que la pierre se meut vers le centre et qu'elle se repose au centre. En effet, les choses qui ne participent pas encore l'être, y tendent par un certain appétit naturel ; et c'est pourquoi la matière recherche la forme, suivant le Philosophe au premier livre de la Physique » (Q21A2). On pourrait facilement se moquer de ces « appétits », de ces mouvements « naturels ». Il est bien vrai que les atomes n'ont pas d'instinct qui les porterait à s'associer entre eux. Mais, lorsque les scientifiques ignorent les causes d'un phénomène, ils n'ont pas d'autre ressource que d'y voir un phénomène naturel : les choses sont ainsi par la nature des choses. Ce n'est pas très positif. Rien n'est expliqué par là. Ce fut le cas de la gravitation, mais il reste bien d'autres phénomènes que nous ignorons et que nous pensons donc être dans la nature des choses.

Encore une fois, l'erreur est de penser qu'il n'y a pas d'explication. Nos scientifiques ne peuvent pas nous expliquer certains phénomènes. Pourquoi des scientifiques pourraient un jour nous les expliquer ? Seraient-ils être plus intelligents que les scientifiques d'aujourd'hui pour comprendre ce qu'aujourd'hui on ne comprend pas ? Nos scientifiques pensent que tout relève du rationalisme. Imbus de mathématiques, Ils sont convaincus d'être les meilleurs en rationalisme. Et donc, on ne pourra jamais trouver plus rationnel, plus intelligent qu'eux ! C'est aussi ce que je pense. Ils ont tout à fait raison. Mais, le problème n'est pas là. Ce n'est pas une affaire d'intelligence et certainement pas de mathématiques. Tout le problème est dans les prémisses. Les scientifiques font nécessairement des postulats sur les phénomènes qu'ils ne comprennent pas. Or, ces postulats se trouvent inévitablement faux un jour ou l'autre. Heureusement, car les postulats sont des limites à la raison, des bornes à la pensée, des murs à l'esprit.

« Parfois, la chose qui est dirigée vers la fin est seulement lancée et mue par celui qui envoie, sans qu'elle reçoive de lui aucune forme par

laquelle cette direction ou cette inclination lui convienne ; et une telle inclination est violente : ainsi la flèche est-elle inclinée par l'archer vers une cible déterminée. Parfois, au contraire, ce qui est dirigé ou incliné vers une fin obtient de l'envoyeur ou du moteur une forme par laquelle une telle inclination lui convient : aussi une telle inclination sera-t-elle naturelle, ayant pour ainsi dire un principe naturel ; comme celui qui a donné une pesanteur à la pierre, l'a inclinée à ce qu'elle se porte naturellement vers le bas ; et c'est de cette façon que celui qui génère est un moteur pour les graves et les légers, suivant le Philosophe au huitième livre de la Physique. Et c'est ainsi que toutes les réalités naturelles sont inclinées vers les choses qui leur conviennent, ayant en elles-mêmes quelque principe d'inclination grâce auquel leur inclination est naturelle, de sorte qu'elles vont en quelque sorte d'elles-mêmes vers les fins normales, et ne sont pas seulement conduites. En effet, ce sont seulement les réalités mues violemment qui sont « conduites », car elles ne coopèrent en rien au moteur ; mais les réalités naturelles « vont » aussi vers la fin, en tant que, par le principe mis en elles, elles coopèrent à ce qui incline et dirige. Or, ce qui est incliné ou dirigé vers une chose par une autre, est incliné vers ce qui est dans l'intention de celui qui incline ou dirige ; ainsi la flèche est envoyée vers la cible même qui est dans l'intention de l'archer... Toutes les réalités naturelles sont inclinées par une certaine inclination naturelle vers leurs fins par le premier moteur » (Q22A1). Ce passage un peu long ajoute le problème des fins, des buts, à celui de la citation précédente. Les atomes ne contiennent pas la moindre information sur leur devenir. Pourtant, tout est devenir ! Le mystère est dans la Création elle-même.

« Car les réalités qui se meuvent elles-mêmes, comme cela est prouvé au huitième livre de la Physique, sont divisées en deux parties, dont l'une est motrice et l'autre mue. Or cela ne peut assurément pas exister dans les réalités purement corporelles ; car leurs formes ne peuvent être motrices, quoiqu'elles puissent être principe de mouvement, étant ce par quoi une chose est mue ; par exemple dans le mouvement de la terre, la

pesanteur est un principe par lequel la terre est mue, elle n'est cependant pas un moteur » (Q22A3). Ce passage n'est cité ici que pour attirer l'attention sur le fait que la terre mentionnée ici est l'élément terre et non la planète Terre.

« Les réalités animées, en revanche, sont composées de nature spirituelle et de nature corporelle ; il peut donc y avoir en elles une partie motrice et l'autre mue, tant suivant le mouvement local que suivant d'autres mouvements. Se mouvoir devient ainsi une action propre aux réalités animées elles-mêmes, dans la mesure où d'elles-mêmes elles se meuvent en des espèces déterminées de mouvement ; voilà pourquoi l'on trouve dans les animaux des puissances spéciales ordonnées : par exemple, chez les animaux, pour le mouvement local, la puissance motrice ; communément chez les plantes et les animaux, la puissance augmentative pour le mouvement d'accroissement, la nutritive pour le mouvement d'altération, la générative pour le mouvement de génération. Semblablement l'appétit, qui, en un sens, est commun à tous, devient en quelque sorte spécial aux réalités animées, c'est-à-dire aux animaux, parce qu'il y a en eux à la fois l'appétit et le moteur de l'appétit. En effet, le bien appréhendé est lui-même le moteur de l'appétit, suivant le Philosophe au troisième livre sur l'Âme. Par conséquent, de même que les animaux ont, en comparaison des autres choses, le privilège d'être mus par eux-mêmes, de même ils recherchent par eux-mêmes » (Q22A3). Ce passage, dans la grande mouvance aristotélicienne, montre où mène la méthode axiomatique. Les postulats de base, même en petit nombre, entraînent une procession de paradoxes qui sont levés en apparence par une accumulation de propriétés inhérentes : autant de puissances augmentative, nutritive, générative .

« Ensuite, la volonté est indéterminée aussi relativement à l'acte ; car même à l'égard d'un objet déterminé, elle peut user de son acte quand elle veut, ou ne pas en user ; en effet, elle peut passer à l'acte de vouloir quant à n'importe quel objet, ou ne point passer à l'acte. Et cela ne se

produit pas dans les réalités naturelles : en effet, le grave descend toujours en acte vers le bas, à moins qu'une chose ne l'empêche. Et cela vient de ce que les réalités inanimées ne sont pas mues par elles-mêmes, mais par d'autres choses : il ne dépend donc pas d'elles qu'elles soient mues ou non ; au lieu que les réalités animées se meuvent par elles-mêmes, et de là vient que la volonté peut vouloir et ne pas vouloir. » (Q22A6). Cette citation introduit une conception matérialiste de la volonté et donc du libre arbitre. L'indétermination est un concept entièrement étranger à la science. La science consiste en la recherche de la causalité. Les mouvements des particules des fluides ne sont nullement aléatoires. C'est l'énorme quantité de ces particules et l'immense fréquence de leurs rencontres qui permet l'usage de la statistique, mais toutes ces particules et toutes ces rencontres n'ont absolument rien de contingent. De troublantes expériences avaient amené les scientifiques à imaginer que les corps du monde expérimental, et en particulier leurs magiques photons, ne pourraient pas être localisés. Ils avaient postulé la probabilité de présence. Cette sottise a eu la vie courte. Le photon était aussi utopique que le phlogiston du XVIII^e siècle. De même, ce n'est qu'une pure illusion de penser que les corps animés agiraient par leur volonté. Il y a bien sûr une exception : l'homme, et encore dans le domaine de la morale seulement. Mais les conditions qui entraînent l'action sont en général si complexes que l'on peut avoir l'illusion de la contingence et y voir d'abord l'effet de la volonté.

« De même, il y a dans la pierre, en raison de sa pesanteur, une inclination vers le bas ; or, cette inclination demeurant, si on jette la pierre en l'air, il y aura violence » (Q22A8). Il y a de la violence dans la Nature. Un tsunami peut être très violent. Mais ici le mot violent se rapporte à l'idée de contrainte. Le problème est que le mouvement de la pierre vers le haut, contraire à son mouvement naturel vers le bas, ne peut pas être qualifié d'inhérent à l'essence de la pierre, qui est en même temps sa substance comme nous avons vu. C'est donc que le mouvement n'est pas toujours inhérent aux choses. Le problème qui se

pose aussi est la nature du moteur de ce mouvement, extérieur en quelque sorte. Le problème est le même pour la flèche. Elle est faite de l'élément « terre ». D'ailleurs, elle tombe effectivement si on la lâche. Lancée par l'archer, elle a un mouvement et un but, mais pas de moteur de ce mouvement. Il semble que la réponse aristotélicienne à ce genre de questions est qu'elles ne doivent pas être posées ! Il en fut de même pour le mythique photon. Sa vitesse, la célérité de la lumière serait une propriété qui lui serait inhérente, totalement indépendante de tout autre mouvement. Une propriété absolue donc. L'accusation d'analogie avec les postulats d'Aristote était, on le voit, parfaitement fondée. L'aveuglement avait quelque chose de pathétique !

« En n'importe quel genre, il y a un unique premier, qui est la mesure de tout ce qui est dans ce genre, et en lequel la nature du genre se trouve très parfaitement : ainsi la nature de la couleur dans la blancheur, laquelle est appelée « mesure de toutes les couleurs » en ce sens que, pour chaque couleur, on sait combien elle prend part à la nature du genre en voyant combien elle s'approche ou s'éloigne de la blancheur, comme il est dit au dixième livre de la Métaphysique... comme, dans l'objet de la vue, la couleur est quasi matérielle, et la lumière quasi formelle, car c'est par elle que la couleur est rendue visible en acte » (Q23A7). Fort malheureusement, le blanc n'existe pas. C'est la présence de toutes les couleurs visibles qui donne à l'œil l'impression de blanc. De plus, c'est justement l'inverse : la lumière est portée par un milieu matériel et donc est quasi matérielle, alors que la couleur est la longueur d'onde de cette lumière et donc une propriété formelle.

« Mais, parmi les réalités dont le principe du mouvement et de l'œuvre est en elles-mêmes, certaines sont ainsi faites qu'elles se meuvent elles-mêmes, tels les animaux ; mais il en est d'autres qui ne se meuvent pas elles-mêmes, quoiqu'elles aient en soi quelque principe de leur mouvement, tels les graves et les légers : en effet, ils ne se meuvent pas eux-mêmes, puisqu'ils ne peuvent être distingués en deux parties, dont

l'une serait motrice et l'autre mue, comme on le trouve chez les animaux ; quoique leur mouvement s'ensuive d'un principe qu'ils ont en eux-mêmes, à savoir la forme ; et parce qu'ils tiennent cette forme d'un générant, l'on dit que le générant les meut par eux-mêmes, suivant le Philosophe au huitième livre de la Physique, mais que, par accident, ils sont mus par ce qui ôte l'empêchement ; et ceux-ci se meuvent par eux-mêmes, mais non d'eux-mêmes. » (Q24A1). Aucune trace de ces deux parties n'a été trouvée dans les atomes qui composent aussi bien les êtres animés que les êtres inanimés. Les plantes elles-mêmes peuvent se mouvoir comme on peut le voir pour les plantes héliotropes. De plus aucun corps ne peut se mouvoir de lui-même. On pensera au moteur d'une voiture, mais la voiture ne peut se mouvoir que s'il y a réaction du sol sur les roues. Les avions se meuvent par rapport aux gaz éjectés en sens inverse par les réacteurs. Le mouvement n'existe que par relation entre les corps. Il n'y a pas de mouvement en soi.

« Dans les réalités naturelles, en effet, Dieu est cause de l'opération naturelle, en tant qu'il donne et conserve ce qui, dans la réalité, est le principe de l'opération naturelle, d'où s'ensuit une opération déterminée par nécessité ; comme lorsqu'il conserve dans la terre la pesanteur, qui est le principe du mouvement vers le bas. » (Q24A14). Le principe, qui est la cause du mouvement, n'est pas inhérent au corps. Par contre, la conservation de l'existence et la conservation du mouvement sont des postulats qui subsistent de nos jours. Descartes en faisait le résultat de la volonté divine dans le cadre du mystère de la Création. Au nom de la pure laïcité, on parle de postulats. Qu'est-ce qu'un postulat ? Un énoncé seulement humain ! Quelle différence y a-t-il entre un postulat sur la nature des choses et une volonté divine sur la nature des choses ? Il faut noter au passage que ces deux postulats n'ont de sens que globalement. Dans les réactions nucléaires ont dit abusivement que de la masse disparaît. C'est stupide évidemment. Dans toutes les réactions de la chimie et de la physique, il y a changement de niveau d'une partie des réactifs. La masse qui semble manquer se retrouve dans un niveau

inférieur de l'existence, et dans le cas des réactions nucléaires, il s'agit même d'un niveau inférieur du second ordre, puisque ce ne sont pas des particules dites élémentaires qui sont libérées, mais des particules de l'Espace, de l'éther, c'est-à-dire des composants des particules dites élémentaires elles-mêmes.

« Ensuite, par sa ressemblance, en tant que la cause produit un effet qui lui est semblable ; et cela advient de quatre façons. Premièrement, lorsque la ressemblance de l'effet est dans la cause quant à l'être naturel, et suivant la même notion, comme c'est le cas pour les effets univoques ; et c'est ainsi que l'on peut dire que la chaleur de l'air est dans le feu qui le chauffe » (Q27A7). On retrouvera cette idée dans l'éphémère phlogiston du docteur fameux Stahl au début du XVIII^e siècle.

« Deuxièmement, lorsque la ressemblance de l'effet est dans la cause quant à l'être naturel, mais pas suivant la même notion, comme on le voit clairement dans les effets équivoques, et c'est de cette façon que la chaleur de l'air est dans le soleil » (Q27A7). Finalement, le Soleil est-il chaud ? Non, pas du tout, car le Soleil est cause, mais il ne subirait pas l'effet, la suite va nous éclairer si j'ose ainsi m'exprimer.

« Troisièmement, lorsque la ressemblance de l'effet est dans la cause quant à l'être non pas naturel mais spirituel, au repos cependant, comme les ressemblances des produits de l'art sont dans l'esprit de l'artisan : en effet, la forme de la maison dans le bâtisseur n'est pas une certaine nature, comme la vertu caléfactive dans le soleil ou la chaleur dans le feu, mais elle est un certain concept intelligible reposant dans l'âme » (Q27A7). Le Soleil chaufferait, mais il n'aurait pas la chaleur.

« Quatrièmement, lorsque la ressemblance de l'effet est dans la cause ni suivant la même notion, ni comme une certaine nature, ni comme en un repos, mais à la façon d'un certain écoulement : comme les ressemblances des effets sont dans les instruments par l'intermédiaire

desquels s'écoulent les formes depuis les causes principales vers les effets » (Q27A7). Sous une apparence obscure, saint Thomas d'Aquin s'approche ici d'une sorte de théorie des champs. Il faut un intermédiaire entre la cause et l'effet. L'idée d'écoulement est à rapprocher du fluide de Ptolémée. Ce n'est pas surprenant. L'intérêt réside dans la permanence de cette idée qui fera la gloire de Descartes avec sa matière liquide support simultanée de la pesanteur et de la lumière.

« Or il faut remarquer entre les opposés une certaine différence, de la façon suivante. Certains opposés sont tels que l'un et l'autre présentent une nature, comme le blanc et le noir ; et en de tels opposés, la négation de l'un ou de l'autre est une négation réelle, c'est-à-dire celle d'une réalité. Voilà pourquoi, puisque l'affirmation n'est pas une négation – car être blanc n'est pas la même chose que ne pas être noir –, mais qu'elles diffèrent réellement, la corruption du noir, dont le terme est que le noir n'existe pas, et la génération du blanc, dont le terme est que le blanc existe, sont réellement des mutations différentes, quoiqu'il y ait un seul mouvement, comme on l'a déjà dit. D'autres opposés sont tels que l'un seulement est une certaine nature, l'autre n'en étant que le retrait ou la négation, comme cela est clair pour ceux qui s'opposent selon l'affirmation et la négation, ou selon la privation et la possession ; et pour de tels opposés, la négation de l'opposé qui présente une nature est réelle, car elle porte sur quelque réalité, mais la négation de l'autre opposé n'est pas réelle, car elle ne porte pas sur une réalité : en effet, c'est une négation de négation ; voilà pourquoi cette négation de négation, qu'est la négation de l'autre opposé, ne diffère en rien, quant à la réalité, de la position de l'autre ; aussi la génération du blanc est-elle la même chose, quant à la réalité, que la corruption du non blanc. Mais parce que la négation, bien qu'elle ne soit pas une réalité de la nature, est cependant une réalité de la raison, la négation de la négation, quant à la notion, ou du point de vue de notre manière de connaître, est autre chose que la position de l'affirmation ; et ainsi, la corruption du non

blanc, du point de vue de notre manière de connaître, est autre chose que la génération du blanc. » (Q28A6).

Ce long extrait peut paraître sans véritable rapport avec la physique. Les naïvetés des marxistes ont eu la vie courte. Même Sartre, suppôt hypocrite du prolétariat, « il ne faut pas désespérer Billancourt ! » niait toute valeur scientifique à la dialectique du matérialisme scientifique. « La science n'est pas dialectique ». La dialectique n'a jamais été et ne sera certainement jamais d'aucune utilité pour la science. On a voulu ensuite continuer à prétendre que le marxisme était scientifique. Sartre a tué les pères. La dialectique marxiste consiste à penser qu'il y a dans la Nature des contraires dont les luttes mortifères constituent le secret de l'évolution et de l'Histoire. C'est une croyance mythologique. Les choses de tous les ordres ont toujours plusieurs caractéristiques. Certaines caractéristiques peuvent sembler opposées. Elles ne sont pas contraires pour autant. Une dépression n'est pas le contraire d'un anticyclone. Ce sont seulement des zones de la même atmosphère, dont la pression est plus ou moins faible. Il y a dans la Nature des choses qui grandissent, s'améliorent, mais on voit les mêmes diminuer, se dégrader. D'autres qui ne semblent pas changer du tout, ce qui ruine toute approche dialectique par contraires : ces choses qui ne changent pas n'entrent pas dans les luttes. Or, si saint Thomas d'Aquin n'utilise pas le mot dialectique en ce sens, il s'est aventuré dans le terrain fangeux de l'affrontement des contraires n'ayant pas voulu voir qu'Aristote s'y est abîmé. Le blanc n'est le contraire du noir que dans l'esprit de l'homme. Le noir n'est pas une couleur. Le peintre ne me croira pas. Il a un godet d'aquarelle noire. Mais, enfin, il n'a pas appris dans sa jeunesse que le noir n'est que l'absence de lumière réfléchi ? Toute la lumière incidente est absorbée. Il ne reste quasiment rien. Saint Thomas est totalement dans l'erreur. En soi, ce n'est pas un problème. Nous aussi, nous sommes assurément dans l'erreur dans nos suppositions sur les phénomènes que nous ne comprenons pas et surtout sur ceux que nous pensons connaître. Le danger est de s'appuyer sur des conceptions

toujours hasardeuses pour soutenir des énoncés philosophiques et *a fortiori* théologiques. L'esprit n'est pas astreint à la vérification expérimentale en ce sens que la vérification expérimentale sera toujours assujettie aux prémisses de la science. Un Thomiste dirait que l'esprit est premier. C'est bien évidemment le cas dans la géométrie et les mathématiques.

« Il faut savoir que, quand on dit qu'une mutation a lieu en un instant, il ne faut pas comprendre que ses deux termes sont dans un instant ; en effet, cela est impossible, puisque toute mutation a lieu entre des termes opposés, à proprement parler ; mais il faut comprendre que le passage d'un terme à l'autre a lieu en un instant ; et cela se produit avec quelques opposés, et non avec d'autres. En effet, lorsqu'il faut admettre quelque médium entre les termes du mouvement, il est nécessaire que le passage d'un terme à l'autre soit successif, car le médium est ce vers quoi est d'abord muté ce qui est mû continûment, avant d'être muté vers le terme ultime, comme le Philosophe le montre clairement au cinquième livre de la Physique ; et j'entends « médium » selon n'importe quelle distance des extrêmes, que ce soit une distance en position, comme dans le mouvement local, ou bien une distance quant à la notion de quantité, comme dans le mouvement d'accroissement et de diminution, ou encore quant à la notion de forme, comme dans l'altération ; et ce, que ce médium soit d'une autre espèce, comme le gris entre le blanc et le noir, ou bien de la même espèce, comme le moins chaud entre le plus chaud et le froid. Mais lorsque entre les deux termes de la mutation ou du mouvement ne peut exister un médium de l'une des façons susdites, alors le passage d'un terme à l'autre n'est pas dans la durée, mais en un instant. Et cela a lieu quand les deux termes du mouvement sont une affirmation et une négation, ou bien une privation et une forme. Car entre l'affirmation et la négation, il n'y a aucunement de médium ; ni entre la privation et la forme, dans le propre sujet qui reçoit ; et je dis cela dans le sens où une chose d'une autre espèce est intermédiaire entre les extrêmes. Mais dans le sens où une chose est intermédiaire selon le

plus ou moins d'intensité, bien qu'il ne puisse y avoir de médium par soi, il peut cependant y avoir un médium par accident. ... Ainsi donc, si l'on prend de telles mutations par leurs termes propres, à proprement parler il est nécessaire qu'elles soient instantanées, et non dans la durée ; ainsi en est-il de l'illumination, de la génération et de la corruption, et d'autres choses semblables. Mais si on les prend quant aux causes de leurs termes, on peut considérer en elles une succession ; comme c'est manifestement le cas de l'illumination : car, bien que l'air passe subitement des ténèbres à la lumière, cependant la cause de l'obscurité est ôtée successivement, à savoir l'absence du soleil, qui devient successivement présent par un mouvement local ; et ainsi, l'illumination est le terme du mouvement local, et elle est indivisible, tout comme n'importe quel terme du continu » (Q28A9).

Pour Aristote, la lumière est un principe commun à tous les éléments, le diaphane. Ce n'est pas un corps. Le diaphane n'entre pas dans la liste de ses éléments. Pour saint Augustin, la lumière tient le premier rang parmi les corps. La lumière est donc un corps. Pour saint Thomas d'Aquin, deux corps ne peuvent exister simultanément au même endroit, or la lumière existe simultanément avec l'air. Ce n'est donc pas un corps. Par ailleurs, la propagation de la lumière n'est pas instantanée. La lumière n'est pas indivisible. La lumière n'est pas continue. Dans la fin de ce passage, saint Thomas d'Aquin semble s'appuyer sur le mouvement du Soleil, cause de l'illumination. La progressivité de la cause est évidente. Mais la lumière elle-même « par son terme propre » serait instantanée.

Descartes pensait que les corpuscules de sa « matière liquide » ne laissaient aucun vide entre eux. Aussi, la lumière se transmettrait-elle instantanément, ce qu'il supposait vrai pour la transmission d'un déplacement par un bâton. Et pourtant, aussi curieux que cela puisse paraître, un bâton poussé à une extrémité ne transmet nullement ce déplacement immédiatement à l'autre extrémité. Le mouvement se

propage à la vitesse des ondes dans le bâton, qui est si élevée que, pratiquement, il est impossible de s'en apercevoir.

« De nécessité d'abord, comme la chaleur ou la raréfaction est une disposition à la forme du feu ; car une matière ne peut être la matière propre du feu que si on la considère accompagnée de chaleur et de raréfaction » (Q29A2). La matière du feu est la même que la matière des autres corps de la Nature : des protons, des neutrons et des électrons.

« Comme dit saint Jean Damascène, de même que le fer brûle à cause du feu qui lui est uni » (Q29A4). Rien de ce qui était dans le feu ne passe dans le fer chauffé. Cette idée connut une certaine fortune. Elle est à la base du fameux phlogistique du docteur Stahl. Ce fluide passerait du corps chauffant au chauffé. Lavoisier mit un terme à cette théorie qui n'était pas plus stupide qu'une autre en réalité.

Saint Thomas d'Aquin attribue les marées océaniques à l'action de la Lune exclusivement : « Ainsi l'eau tend de son propre mouvement vers le centre de la Terre, et d'après le mouvement que la Lune lui imprime, elle se meut sur le globe terrestre selon le flux et le reflux » (ST2-2-Q2A3), « le flux et le reflux de la mer n'est pas contre nature quoiqu'il soit contraire au mouvement naturel de l'eau qui tend à descendre » (ST1-Q105A6a1) et « le flux et le reflux de la mer ne résultent pas de la forme substantielle de l'eau, mais de l'influence de la Lune » (ST1A110Q3). En réalité, les marées sont dues à la fois au Soleil et à la Lune par un effet différentiel. Les accélérations centrifuges dues aux rotations de la Terre autour des centres de gravité Terre-Soleil et Terre-Lune sont les mêmes au centre de la Terre et à sa surface, alors que la pesanteur est plus élevée du côté de la Lune ou du Soleil que du côté opposé, la distance étant moins grande. Mais il se trouve que ces deux effets différentiels sont du même ordre de grandeur, ce qui explique que les marées dépendent à la fois de la position de la Lune et de celle du Soleil.

La théorie de l'*impétus* de Philopon avait marqué une avancée extraordinaire vers l'idée de quantité de mouvement. Si cette approche n'avait pas encore réussi à s'imposer, le retour aux théories d'Aristote sous l'autorité de saint Thomas d'Aquin entraîna un recul de l'astronomie et de la mécanique en Occident où l'idée de rotation des planètes et de la Terre autour du Soleil ou d'un feu central avait pourtant encore des partisans. C'était le système d'Héraclide du Pont, en complète contradiction avec le système d'Aristote et avec les thèses de Ptolémée. On peut parler d'un retour en arrière purement dogmatique.

Galilée devait ruiner la cosmologie et la physique d'Aristote. Car l'absence de centre du monde vers quoi tombe toute terre, bien au-delà de la ruine de l'homocentrisme, mettait directement en cause le fondement même de la physique d'Aristote : la théorie des mouvements propres inhérents aux éléments de la Nature supposés premiers.

On voit à quel point les théories scientifiques sont éphémères. Quand un phénomène est vraiment compris, il n'y a pas besoin de théorie ! Il n'y a pas de postulats dans la mécanique des fluides parfaits. Il n'en va pas de même pour les fluides visqueux, les fluides réels, car on ignore encore comment se produisent les frottements. Le résultat est que les calculs théoriques ne coïncident pas avec la réalité : pourquoi la surface libre d'un tourbillon est-elle au-dessus de la surface calculée par la théorie ? Pourquoi le décollement de la couche limite laminaire autour d'un cylindre ne se produit-il pas à l'angle calculé ?

Il sera ainsi toujours non seulement hasardeux, mais parfaitement inepte de faire reposer des énoncés philosophiques sur des énoncés scientifiques. On peut même penser que des absurdités scientifiques ne peuvent soutenir que des divagations philosophiques. Le XIX^e et le XX^e siècles ont dépassé, dans le genre, toutes les limites imaginables. Les deux siècles passés n'y sont pas allés par quatre chemins : ils ont eu

carrément la prétention de supprimer la philosophie, d'éliminer toute recherche sur le monde transcendantal de l'esprit.

Chapitre 4

La biologie

Il serait un peu mesquin de ne chercher qu'à dresser une liste des erreurs des Jumeaux dans le domaine de la biologie. L'intérêt est d'abord de permettre de comprendre l'attitude des hommes à l'égard des femmes et aussi de la procréation jusqu'à la Renaissance. Tous les écrits antérieurs à la Renaissance, et parfois même après, entrent dans le cadre établi par Aristote.

Alexandre le Grand avait mis à la disposition d'Aristote des centaines d'informateurs dans toute l'étendue de son empire, au fur et à mesure de ses conquêtes. C'est ainsi qu'Aristote a pu rassembler une quantité considérable d'informations sur tous les aspects de la Nature. Ces informations étaient malheureusement souvent déjà des interprétations des phénomènes observés. Aristote leur enleva tout rapport avec la réalité en les intégrant dans son système philosophique, comme il le fit pour la cosmologie et la physique. On retrouve toutes les erreurs d'Aristote, parfois monstrueuses, dans les œuvres de saint Thomas d'Aquin. Une fois encore, le problème n'est pas de se tromper. Le problème est de vouloir justifier des divagations philosophiques par des absurdités biologiques.

La première et fondamentale erreur est la génération spontanée. Il ne s'agit pas en réalité de création, mais de transformation de matière inerte

en matière vivante. Ce passage de saint Thomas d'Aquin le montre très clairement : « Pour le montrer, distinguons deux emplois du mot génération. On l'applique d'abord dans un sens général à tout ce qui s'engendre et se corrompt ; dans ce cas, "génération" ne signifie rien d'autre que le passage du non-être à l'être. Nous en usons en second lieu, et cette fois au sens propre, à propos des vivants ; dans ce cas, "génération" signifie "l'origine qu'un vivant tire de son principe vivant conjoint" : on la nomme proprement "naissance". Ceci pourtant ne suffit pas pour être qualifié d'"engendré" ; ce nom n'est donné proprement qu'à ce qui procède selon la ressemblance au principe. Un poil, un cheveu ne vérifie pas la condition d'engendré, ni de fils ; seul la vérifie ce qui procède selon la ressemblance ; et non pas selon n'importe quelle ressemblance ; car les vers engendrés des animaux ne vérifient pas une génération, ni une filiation, malgré la ressemblance générique. Pour qu'il y ait génération au second sens, il faut procéder selon la ressemblance spécifique, comme l'homme procède de l'homme ; le cheval, du cheval. Dès lors, chez les vivants, comme l'homme ou l'animal, qui procèdent de la puissance à l'acte de vie, la génération inclut les deux modes susdits, changement et naissance. Mais dans le cas d'un vivant dont la vie ne passe pas de la puissance à l'acte, la procession, s'il s'en rencontre en lui, exclut absolument le premier mode de génération ; par contre, elle peut vérifier la notion propre aux vivants » (ST1-Q27A2.c).

Si la vie sort spontanément de la matière putréfiée « tous les animaux, à l'exception des animaux parfaits, peuvent être produits par la putréfaction » (ST1-Q78A1), elle ne sort pas du néant. À vrai dire, la biologie actuelle a repoussé l'apparition de la vie en amont, dans les cellules, mais on persévère dans la pensée d'une apparition de la vie purement contingente. C'est la négation de la causalité qui est pourtant la base et le seul objectif de la connaissance scientifique. Homère attribuait les phénomènes mystérieux de la Nature à l'intervention de divers dieux et déesses. On invoque de nos jours le hasard. Le progrès est considérable !

Mais la suite est particulièrement révélatrice quant à l'origine de la condition féminine en Occident, mais surtout chez les Musulmans. « Il est manifeste que le principe actif et le principe passif de la génération des êtres vivants sont les semences par lesquelles les vivants sont engendrés.... La semence du mâle est le principe actif de la génération de l'animal ; mais on peut aussi appeler semence ce qui vient de la femelle, et qui est le principe passif » (ST1-Q115A2)

En reprenant les concepts de génération d'Aristote, saint Thomas d'Aquin a contribué à maintenir dans beaucoup d'esprit une profonde misogynie : « Par rapport à la nature particulière, la femme est quelque chose de défectueux et de manqué. Car la vertu active qui se trouve dans la semence du mâle vise à produire quelque chose qui lui soit semblable en perfection selon le sexe masculin. Mais si une femme est engendrée, cela résulte d'une faiblesse de la vertu active, ou de quelque mauvaise disposition de la matière, ou encore de quelque transmutation venue du dehors, par exemple des vents du sud qui sont humides, comme dit Aristote. » (ST1-Q92A1r). Le semblable est généré par le semblable. « Dans les causes naturelles, en effet, la conformité se prend de la ressemblance de nature, comme un homme engendre un homme, et le feu génère le feu » (Q23A7). Le germe de l'homme est comme un petit homme, hébergé par la femme. Si ce germe est une femme, alors il n'est pas semblable au géniteur. C'est donc que la femme est une anomalie du germe.

L'ovulation chez les mammifères n'a été découverte qu'en 1827. Le phénomène a fait l'objet auparavant de plusieurs théories, mais jusqu'au XVII^e siècle la seule théorie acceptée était celle d'Aristote intégralement reprise par saint Thomas d'Aquin. En conséquence, jusqu'à la découverte du rôle réel de la femme dans la procréation, le lignage passait nécessairement par les hommes chez tous les peuples qui avaient

adopté les thèses d'Aristote comme les Hébreux et, beaucoup plus tard, les Musulmans.

On peut aussi noter que le droit romain initial n'allait pas dans ce sens. Il conservait la notion de tribu, les *gentes*. Or, dans le droit tribal, la progéniture est rassemblée sans sélection mâle ou femelle. Cette règle était nécessaire pour maintenir les héritages tribaux à des époques où la mortalité masculine, toujours plus précoce que pour les femmes, était aggravée par les guerres incessantes qui décimaient la jeunesse masculine.

Pour conclure sur la génération, je voudrais faire une remarque qui aurait normalement sa place dans la partie théologique. Mais, on verra qu'il ne s'agira que de la prédestination et du libre arbitre.

Saint Matthieu ne pouvait pas penser autrement que ses contemporains. Jésus de Nazareth n'était donc, dans son esprit, ni le fils de Joseph ni le fils de Marie puisque Joseph n'avait pas « connu » Marie et que les femmes ne jouaient, dans son esprit, qu'un rôle de réceptacle et un rôle nourricier. J'ai cru longtemps que le lignage de David passait par Marie qui appartenait aussi à la tribu de Juda. Dans l'esprit des contemporains de Matthieu, c'était impossible. Pour lui et ses contemporains, Jésus de Nazareth a été entièrement engendré par l'Esprit Saint. Ils pensaient donc qu'il est vraiment en cela totalement fils de Dieu. C'est ce qu'il faut penser, c'est ce que je crois profondément. Le mystère de l'incarnation. Mais je crois aussi, et en même temps, qu'il est totalement homme et non pas seulement par transmission du nom, mais aussi, plus profondément, par identité des gènes à ceux de Joseph et Marie. En termes actuels, son ADN résulte, sans aucun doute possible, de ceux de Joseph et Marie qui sont ainsi bien plus qu'adoptifs. Il ne peut certainement pas en être autrement. C'est, en quelque sorte, un double mystère.

En comparaison, les autres affirmations sont seulement anecdotiques. Je n'en donnerais que quelques exemples : « Les animaux terrestres sont plus parfaits que les oiseaux et les poissons » (ST1-Q72A1). Les vers de terre ne sont pourtant pas très évolués, ils seraient même très mauvais : « La nature ne se fait pas faute d'être parfois mauvaise, comme elle l'est dans les vers, dans les crabes et dans tant d'autres animaux inférieurs ; et cependant, cela ne suffit pas pour qu'on dise de la nature qu'elle est une mauvaise chose » (La Grande Morale, Ch9§13). Les vers doivent ainsi être quand même meilleurs que les crabes !

« L'âme est unie au corps comme forme et comme principe moteur » (ST1-Q76A1,4,6,7 et 8). Nous avons vu que le mot âme d'Aristote comme chez saint Thomas d'Aquin est le principe qui anime les corps tant matériels que vivants. Cependant, l'âme a plusieurs formes dont l'une, spirituelle, est propre à l'homme et correspond au sens actuel du mot âme.

« Il y a des animaux qui peuvent se mouvoir et faire usage de leurs membres aussitôt qu'ils sont nés, cet effet est dû à la sécheresse du cerveau » (ST1-Q99A2). Dieu merci, même chez ces animaux, le sang irrigue le cerveau tout autant que chez les autres.

« L'âme meut la chaleur naturelle, qui met en branle les nerfs et les muscles » (Q2A10). Aujourd'hui, c'est le cerveau par le courant électrique des influx nerveux. Théorie tout aussi naïve, totalement incapable de rendre compte de la complexité du transfert d'information dans un système qui ne peut plus être comparé à une logique câblée, mais bien plutôt à une sorte de réseau Internet, car tout fonctionne encore après la mort d'un neurone et avant son remplacement. Les informations comportent donc une adresse.

« Et dans les sens, nous voyons semblablement que, le sens du toucher étant comme le fondement des autres sens, l'on trouve dans l'organe de chaque sens non seulement les propriétés du sens dont il est l'organe

propre, mais aussi les propriétés du toucher : ainsi, l'œil ne sent pas seulement le blanc et le noir, en tant qu'il est l'organe de la vue, mais il sent aussi le chaud et le froid, et il est corrompu par leurs excès, en tant qu'il est l'organe du toucher. » (Q22A5). D'où, peut-être, l'expression encore en usage « toucher du regard » !

« Puis donc qu'il est nécessaire que, chez les enfants, l'humidité abonde surtout dans le cerveau, en lequel les puissances imaginative, estimative, la mémoire et le sens commun ont leurs organes, il était nécessaire que les actes de ces puissances surtout soient empêchés, et que par conséquent l'intelligence le soit, elle qui reçoit immédiatement ce qui provient de telles puissances et se tourne vers elles chaque fois qu'elle est en acte ; et cependant, l'usage de l'intelligence n'aurait pas été aussi lié dans les enfants qu'il l'est maintenant » (Q18A8).

Cette explication « humide » est liée à la génération. Pour Aristote et donc pour saint Thomas d'Aquin, la semence masculine, puis l'embryon sont de tout petits êtres humains, mais complets, qui grandissent. La forme change, mais l'essence est complète dès la génération spontanée. L'intelligence est déjà tout entière dans la minuscule semence masculine. Cette conjecture permettait d'expliquer l'accès de l'esprit à la transcendance, à l'absolu, de manière cohérente, puisque l'essence a déjà une nature absolue. Cette théorie est cependant absolument fautive, car la pensée n'est pas la libération d'une puissance bridée, mais l'acquisition des concepts, longue et difficile, par l'éducation. Passé quelques années, l'enfant ne pourra jamais plus acquérir cette capacité à penser, à juger les perceptions sur la base des principes qui devraient pourtant être innés d'après saint Thomas d'Aquin : « mais à l'homme ont été donnés les principes universels connus naturellement, par lesquels il peut raisonner sur tout ce qui lui est nécessaire » (Q22A7).

Mais saint Thomas d'Aquin dira le contraire plus tard : « L'intelligence humaine... est en puissance par rapport aux intelligibles, et au

commencement elle est " comme une tablette de cire où il n'y a rien d'écrit ", selon l'image d'Aristote. Cela paraît clairement dans ce fait que nous ne sommes d'abord qu'en puissance à penser, et qu'ensuite nous sommes en acte. Il est donc évident que pour nous, penser, c'est pâtre selon la troisième manière. Par conséquent, l'intelligence est une puissance passive » (ST1-Q79A2). À vrai dire, il n'y a pas vraiment contradiction entre les deux textes. L'esprit est d'abord « en puissance à penser », il peut penser, mais il faut le passage à « l'acte de penser ». Il reste à dire quand et comment se passe le passage d'un état à l'autre. On pourrait répondre que c'est par l'éducation. Mais ce n'est pas la réalité, car les neurones de l'embryon ne comportent nullement une puissance à penser tant qu'ils ne sont pas suffisamment développés. Saint Thomas d'Aquin retombe sur l'idée fautive que tout serait là dès le début.

« Il faut savoir que l'homme et les autres animaux n'ont pas été naturellement pourvus de la même manière, tant pour le corps que pour l'âme. En effet, les autres animaux, quant au corps, ont été pourvus de téguments spéciaux : un cuir dur, des plumes et d'autres choses semblables ; ainsi que de défenses particulières, comme des cornes, des griffes, etc. ; et cela parce qu'ils ont peu de procédés d'opération, et qu'à ces procédés peuvent être ordonnés des instruments déterminés. Mais l'homme a été pourvu de ces choses en général, la nature lui ayant donné des mains afin que, par elles, il puisse se préparer à la fois divers téguments et diverses défenses ; et ce parce que la raison de l'homme est si multiple et s'étend à des choses si différentes, qu'il ne peut lui être préparé suffisamment d'instruments déterminés. Il en va de même du côté de l'appréhension : aux autres animaux ont été données certaines conceptions spéciales relevant de l'estimation naturelle et qui leur sont nécessaires ; par exemple, au mouton, que le loup est son ennemi, et autres choses de ce genre ; mais à l'homme, au lieu de ces choses, ont été donnés les principes universels connus naturellement, par lesquels il peut raisonner sur tout ce qui lui est nécessaire » (Q22A7).

On observe effectivement des comportements des animaux qui ne peuvent pas résulter de l'expérience. Ils sont présents dès la naissance. Les gènes des parents apportent des connaissances avant toute forme d'éducation. Il en va certainement de même pour les humains. Mais cette connaissance initiale ne peut pas être de « la nature des choses ». On peut le penser en attendant de trouver le mécanisme macromoléculaire à l'origine de cette connaissance, mais croire qu'il existe des choses « par nature » est simplement une forme élémentaire de croyance mythologique.

De la même manière, les êtres vivants ne contiennent pas d'élan vital, pour reprendre les mots de Bergson. Ce serait la téléonomie de Monod. Les êtres vivants résultent assurément d'un ordre des choses dans la matière et donc d'une forme de programmation. Cette programmation pousserait d'abord à la conservation. C'est du moins ce que nous constatons. Mais il y a évolution !

Quelle que soit l'étendue où se déploie la connaissance humaine, elle se heurtera inévitablement enfin à la contradiction entre le nécessaire et le contingent. Les théories d'Aristote et ses jumelles de saint Thomas d'Aquin invoquent parfois la « nature des choses » comme dans cette dernière citation. Mais elles reposent essentiellement sur une forme de nominalisme. Des distinctions purement intellectuelles entre des mots comme « en puissance » et « en acte » servent d'explications physiques.

Au lieu d'avoir une existence propre, comme dans l'approche platonicienne, les concepts thomistes sont inhérents aux choses mêmes, au sein d'une existence à facettes, objet d'une double perception, dans un Monde janusien. L'absolu côtoie le relatif dans une pernicieuse promiscuité.

Deuxième partie : La philosophie

« On redemande de ces choses parfaitement inintelligibles qui fascinent comme tout ce qui est profond, mystérieux, incompréhensible. »

(Balzac, Illusions perdues).

Chapitre 1

La Logique

En posant le principe de l'unicité causale spécifique, Aristote a fondé la logique comme Thalès avait fondé la géométrie. La logique consiste à énoncer des enchaînements causaux. Le cerveau fonctionne de lui-même de manière causale, donc logique. Il semble pourtant qu'il y ait en apparence des dysfonctionnements et que l'éducation vienne parfois rectifier des enchaînements. En général, ce ne sont pas les enchaînements qui sont en cause, mais les éléments enchaînés eux-mêmes. Ces éléments ont été enchaînés après leur évaluation par la pensée. La pensée est d'abord jugement. L'erreur sur validité des éléments est possible. Elle est improbable dans le domaine de la science où un très grand nombre de scientifiques sont amenés à les vérifier au cours du temps, avec des points de vue souvent très différents. C'est le cas des résultats expérimentaux en particulier. Mais, la logique elle-même n'est pas en question, en dehors de très rares cas de troubles mentaux.

La pensée de saint Thomas d'Aquin est ainsi d'une logique incontestable, comme celle d'Aristote. Pourtant, ses énoncés sont le plus souvent complètement faux dans les domaines de la connaissance de la Nature comme nous venons de le constater. J'ai signalé à plusieurs reprises que le problème de la logique n'est pas dans l'enchaînement des énoncés, mais dans la valeur des prémisses exprimées ou implicites.

Nous en avons eu la preuve assez largement dans la première partie. La position de saint Thomas d'Aquin résultait toujours de prémisses sans aucun fondement ou complètement fausses comme pour la génération spontanée et le rôle de la semence masculine.

La valeur des prémisses est évaluée par le jugement. Le jugement est un rôle essentiel de l'esprit. Le jugement consiste à rapporter un mot ou un énoncé à des critères. Le problème des critères est le fondement même de la philosophie.

Il y a d'abord un autre problème. Le principe d'Aristote encadre la causalité par l'unicité et par la spécificité. La spécificité est le caractère absolu de l'élément en cause dans le raisonnement. Dès à présent, il apparaît que seuls les éléments de la géométrie et des mathématiques ont un caractère absolu. La droite et le cercle sont totalement indépendants des perceptions du monde expérimental. Ils sont spécifiques au sens d'Aristote. Ceci éclaire alors l'autre côté de l'encadrement : l'unicité.

Le principe d'Aristote ne s'applique qu'aux éléments spécifiques, à la géométrie et aux mathématiques. La complexité des phénomènes de la Nature exclut *a priori* toute idée d'unicité causale.

Dans le domaine social, Durkheim est le seul philosophe de l'Histoire qui ait donné une valeur générale au principe de causalité. Bien plus, il accepte l'unicité causale, sans restriction, dans la sociologie. Saint Thomas d'Aquin est resté à cent lieues d'une telle naïveté « Mais il n'est pas impossible d'aller à l'infini de cause en cause, s'il s'agit de causes agentes accidentelles. C'est ce qui arrive quand toutes les causes, multipliées en nombre infini, tiennent la place d'une cause unique et ne sont multipliées que par accident » (ST1-Q46A2), et « les causes accidentelles sont indéterminées. Et de cette façon il arrive qu'il y ait infinité accidentelle dans les fins et dans les moyens qui y mènent » (ST1.2-Q1A3).

Encore que l'on doive apporter une nuance. L'accidentel dont il est question ici est relatif à l'effet. Mais, rien n'est accidentel en soi. L'exemple pris par saint Thomas d'Aquin des marteaux qui se cassent et qui obligent le sculpteur à en prendre successivement d'autres, ne concerne que la causalité qui relie le sculpteur au marbre. La rupture des marteaux ne reste pas sans cause évidemment. Le cas examiné par saint Thomas d'Aquin concerne deux enchaînements causals indépendants. Aucun de ces enchaînements ne comporte la moindre « cause agente accidentelle ». Chacun de ces enchaînements est une suite finie d'événements. Par contre, à l'instar du mouvement des corps qui met en jeu un nombre infini de positions successives, dans une succession infinie d'instant, le lien entre deux enchaînements causals indépendants met en jeu un nombre infini d'étapes. De la même manière que ce déroulement du mouvement dans l'infini ne met pas en cause l'existence du mouvement, donnée première, l'enchaînement causal dans une séquence infinie d'événements ne permet nullement de rejeter la causalité. On peut d'ailleurs penser que l'existence de l'Univers ne remonte pas à l'infini et entre dans le cadre d'une Création qui serait alors l'origine générale où remonteraient tous les enchaînements d'événements donc entièrement soumis au principe de causalité.

C'est dans un double sens que tout est accidentel dans la sociologie. Des actes apparemment liés entre eux ont le plus souvent des effets dans les domaines les plus inattendus. Tout s'emmêle dans une apparence inextricable. L'impossibilité de démêler une multitude de faits nous donne l'idée de contingence. Il y a aussi une multitude de faits indépendants les uns des autres, comme pour le sculpteur de saint Thomas d'Aquin. Alors, la chaîne causale peut-être infinie ou remonter à la Création. Ce n'est pas là nier la causalité, principe nécessaire de l'esprit.

« D'après l'Éthique [d'Aristote], intelligence, sagesse et science ont pour objet non le contingent, mais le nécessaire » (ST1-Q86A3). La science est

vraiment la recherche de la causalité. Cette recherche se heurte cependant à l'apparente indétermination des phénomènes mettant en jeu de très grands nombres d'éléments comme la Mécanique des Fluides ou la théorie des gaz parfaits. La statistique a été développée justement pour résoudre la difficulté et obtenir des simulations acceptables. Mais l'usage de la statistique n'a jamais été une négation de la causalité. Il se justifie par l'absence de mesures individuelles au niveau des éléments en jeu.

L'outil statistique a été abusivement utilisé dans un passé récent en physique pour décrire des phénomènes relatifs à un seul élément. On parlait ainsi de la probabilité de présence du mythologique photon janusien. La statistique n'a de sens que pour les grands nombres. On disait alors, dans une approche typique du Stagirite, que l'indétermination portait, non sur le photon lui-même, mais sur les multiples positions possibles. Or, les positions dans l'espace n'ont aucune existence physique. Elles sont parfaitement indifférenciées, en dehors de la présence de tout autre élément, de tout champ par exemple. L'utilisation de la statistique pour ces positions n'avait strictement aucune signification.

Mais le grand nombre d'éléments n'est pas l'unique raison qui a peut faire douter de la causalité. Je laisse pour la troisième partie la question du libre arbitre, de la liberté de l'homme. Il s'agit ici des mouvements des éléments de l'Univers, qu'ils soient inertes ou animés. Les causes s'enchaînent. Jusqu'où ? On voit poindre l'alternative calamiteuse entre la cause première et l'infini. L'homme du XX^e siècle reculait avec horreur devant la cause première évocatrice de la puissance divine, omniprésente dans l'œuvre de saint Thomas d'Aquin. Quant à l'infini, on n'en veut pas. Pour preuve, les mathématiciens ont défini l'infini simplement comme le nombre le plus grand que l'on voudra. Par malheur, aussi grand que sera ce nombre, il restera toujours l'infini au-

delà pour atteindre l'infini. Ce nombre immense pour le mathématicien est en réalité bien petit.

Quoiqu'il en soit l'infini est inaccessible. Il faudrait donc bien ouvrir la porte à une part de contingence à défaut de pouvoir l'atteindre. Il y aurait des événements sans cause, ou du moins dus au hasard. C'est évidemment un paradoxe. Comment le hasard pourrait-il devoir ? Comment une indétermination pourrait-elle déterminer ? Donner un pouvoir au hasard est évidemment une vision mythologique. Le hasard est l'autre nom des anciens dieux grecs.

Saint Thomas d'Aquin a choisi la cause première : Dieu. Et pourtant, il reconnaît l'existence de phénomènes contingents. Nous verrons que c'était une nécessité dans son système pour justifier le libre arbitre de l'homme. Les physiciens quantistes avaient imaginé que l'incertitude qu'ils mettaient dans les choses pouvait laisser un interstice de liberté à l'homme. L'idée n'était pas vraiment nouvelle. Cette attitude tente d'esquiver le paradoxe. Car le libre arbitre est essentiellement un paradoxe, un mystère même. Il entre dans le mystère de la Création. Le libre arbitre est ainsi un don de Dieu.

Les premiers exemples de contingence pris dans la Somme Théologique ne concernent pas réellement des phénomènes physiques qui seraient indéterminés, mais seulement des problèmes de raisonnement. La contingence n'est là qu'apparente : « Il arrive qu'une cause nécessaire en elle-même ait un rapport non nécessaire à tel de ses effets, et cela par le défaut de l'effet, non par la défaillance de la cause. Ainsi la vertu du soleil a un rapport non nécessaire à tel effet contingent d'ici-bas, non par la défaillance de la vertu solaire, mais par celle de l'effet, qui procède de cette cause non nécessairement » (*ST1-Q19A3*) et « l'effet d'une cause première est rendu contingent par la cause seconde pour ce motif que son effet est empêché de se produire par la défaillance de celle-ci,

comme l'efficacité du soleil est entravée par la défaillance de la plante »

(ST1-Q19A8).

La chute pot de fleurs qui tue le passant a une apparence contingente. Jugés après coup, la nécessité la plus radicale enchaîne les événements. La chute a une cause certaine et la présence du passant relève aussi de la nécessité. Le rebord incliné de la fenêtre était mouillé et un fort vent a fait glisser le pot. Quant au passant, il rentrait à son domicile après le travail, en longeant le mur pour s'abriter de la pluie. L'idée de contingence vient à l'esprit lorsque l'on examine la possibilité de l'occurrence d'un tel événement avant qu'il n'advienne. La possibilité de la mort du passant par la chute du pot est vraiment imprévisible. C'est le hasard ! C'est le destin ! Nous n'avons pas d'autres réponses. Il s'agit en réalité de deux enchaînements indépendants. Si l'on peut assez facilement remonter assez loin dans chacune des suites finalement tragiques des événements, le lien entre les deux enchaînements nous renvoie pratiquement à l'infini ou du moins à la Création. Ce qui n'implique nullement une intervention d'une sorte de divinité malfaisante : le mauvais sort.

Un événement imprévisible n'est nullement un événement causé par le hasard, s'il est possible de s'exprimer ainsi. Sans doute, le nombre de possibilités est immense. Nous sommes dans l'impossibilité de tracer les innombrables chaînons qui conduiront à l'accident. Admettre cette impossibilité, généralement radicale, n'est pas rejeter le déterminisme.

Notre esprit nous pousse à penser que l'enchaînement tragique a une nature déterministe, car du point de vue de la pensée, le hasard ne sera jamais une cause, et rien ne peut arriver sans cause. La question qu'il faudra examiner est de savoir si la réalité est elle-même déterministe ou s'il s'agit seulement d'une règle de la pensée.

« On dit encore que certains effets sont contingents parce qu'on les rapporte à des causes prochaines qui peuvent manquer leur but » (*ST1-Q103A7*). Saint Thomas d'Aquin appelle ici contingent un phénomène qui ne se produit pas comme il devrait lorsqu'une cause accidentelle intervient entre la cause et l'effet. Un autre passant voit le pot tomber. Il pousse un cri. Le passant s'écarte brusquement vers la rue pour éviter le pot de fleur et se fait écraser par une voiture. Le destin ? Il s'agit seulement d'une autre multitude de chaînons supplémentaires, à la conséquence tout aussi dramatique en la circonstance, et non d'une preuve de l'existence du hasard.

« Or, par nature certaines choses sont contingentes » (*ST1-Q22A4*) car « C'est pourquoi il [Dieu] a préparé pour certains effets des causes nécessaires, qui ne peuvent défaillir, et d'où proviennent nécessairement les effets ; et pour d'autres effets, il a préparé des causes défectibles, dont les effets se produisent d'une manière contingente. Ainsi donc, ce n'est pas parce que leurs causes prochaines sont contingentes que des effets voulus par Dieu arrivent de façon contingente, mais c'est parce que Dieu a voulu qu'ils arrivent de façon contingente qu'il leur a préparé des causes contingentes » (*ST1-Q19A8*) et de même : « Il faut considérer que le nécessaire et le contingent sont des attributs de l'étant en tant que tel. Aussi le mode de contingence ou de nécessité tombe-t-il sous la providence de Dieu, qui est le gérant de l'étant dans sa totalité, et non sous celle des agents particuliers » (*ST1-Q22A4*). Il y aurait ainsi, dans la Nature, des phénomènes dus essentiellement au hasard.

« Contingent et nécessaire sont de genre différent, comme corruptible et incorruptible. Or, étant donné l'identité du nécessaire et de l'éternel, du temporel et du contingent, il paraît bien qu'il y a identité entre le "pouvoir de science" d'Aristote et la partie supérieure de la raison, qui d'après S. Augustin vise "à considérer et à consulter l'éternel", et de même entre le pouvoir "d'opinion" et "de raisonnement" et la raison inférieure, qui, toujours d'après S. Augustin est ordonnée à

l'organisation des choses temporelles. Ces deux raisons sont donc des puissances distinctes » (ST1-Q79A9).

Ces analogies au sein de la raison supérieure et de la raison inférieure s'éclairent si l'on rappelle leurs objets respectifs. Pour la raison supérieure, c'est la connaissance de ce que Platon appelle les idées. Pour saint Thomas d'Aquin, c'est la perception interne, en particulier la connaissance de l'essence, alors que la perception externe, relative à la matière et au mouvement, concerne la raison inférieure.

Or il est impossible que les considérations de la raison supérieure relative à l'éternel, et à l'absolu aussi bien, soient de nature contingente. Saint Thomas d'Aquin précise d'abord l'inverse, c'est-à-dire que des énoncés portant sur la matière et le mouvement et donc concernant la science, peuvent être déterministes : « La "science" dont parle le Philosophe, n'est pas identique à la raison supérieure. Car on découvre des vérités nécessaires même dans les choses temporelles, objet de la physique et des mathématiques. L'opinion, le raisonnement non scientifique, a moins d'extension que la raison inférieure. Car il n'a rapport qu'aux choses contingentes. - Cependant, on ne peut pas dire de façon absolue qu'il y ait une puissance par laquelle l'intellect connaît les choses nécessaires, et une autre puissance par laquelle il connaît les choses contingentes ; car il les connaît sous la même raison objective, c'est-à-dire sous la raison d'être et de vrai » (ST1-Q79A9).

Puis, il en vient justement aux objets de la raison supérieure : « En conséquence, il connaît parfaitement les êtres nécessaires, qui sont parfaits sous le rapport de la vérité ; il atteint leur essence, et, par elle, démontre leurs propriétés essentielles » (*id.*). Mais, si le contingent est présent à l'esprit comme le nécessaire, cela n'implique nullement que la raison supérieure concerne les choses contingentes. En effet, c'est en tant qu'idée, pour parler comme Platon, que le contingent est présent à l'esprit et non pas en tant qu'objet même de la perception interne : « Bien

que contingent et nécessaire diffèrent par le genre, ils se confondent cependant sous l'aspect universel d'être, qui est l'objet de l'intelligence, et auquel ils se réfèrent respectivement comme le parfait et l'imparfait » (ST1-Q79A9).

L'autre objet de la raison supérieure est la connaissance des principes. Il ne saurait évidemment être question de hasard. « De même que l'intelligence adhère nécessairement et naturellement aux premiers principes, ainsi la volonté à la fin dernière » (ST1-Q82A2).

Saint Thomas d'Aquin confirme cette interprétation plus loin dans le texte : « Or toute réalité est contingente en raison de la matière ; le contingent est en effet ce qui peut être ou ne pas être, et la puissance appartient à la matière. Quant à la nécessité, elle provient de la forme. Car tout ce qui procède de la forme se trouve par nécessité dans un être. Or la matière est principe d'individuation, tandis que l'on connaît l'idée universelle en abstrayant la forme hors de la matière individuelle. Nous l'avons dit plus haut : l'intelligence a un rapport naturel et direct à l'universel ; le sens se rapporte par nature au singulier, bien que l'intelligence atteigne aussi ce dernier indirectement, comme on l'a dit plus haut. Par suite, les choses contingentes comme telles sont connues directement par le sens, indirectement par l'intelligence. Mais les idées universelles et nécessaires impliquées dans le contingent sont connues par l'intelligence. Donc, si l'on considère l'universel dans les choses connaissables, toutes les sciences ont pour objet le nécessaire. Mais si l'on considère les réalités elles-mêmes, il y aura des sciences du nécessaire et des sciences du contingent » (ST1-Q86A3).

Par la suite, saint Thomas d'Aquin rattache le hasard au destin. Il élimine d'abord l'idée des influences astrales, idée absurde qui connaît pourtant encore une grande vogue : « Cette disposition des causes secondes que nous nommons destin peut être considérée de deux manières : d'une part dans les causes secondes elles-mêmes, qui se

trouvent ainsi disposées ou ordonnées ; d'autre part dans leur relation avec le principe premier qui ordonne toutes choses, Dieu. Certains affirment donc que l'enchaînement même ou disposition des causes était par lui-même nécessaire, de telle sorte que toutes choses se produiraient par nécessité, puisque tout effet a une cause et que, celle-ci étant posée, l'effet suivrait nécessairement. Mais d'après ce que nous avons dit, cela est manifestement faux. D'autres au contraire affirmèrent que le destin est mobile, même en tant qu'il dépend de la Providence divine. C'est pour cela que les Égyptiens disaient que l'on pouvait changer le destin par certains sacrifices, comme le rapporte S. Grégoire de Nyse. Mais nous avons précédemment rejeté cette thèse qui contredit l'immutabilité de la Providence divine. On doit donc dire que le destin, considéré dans les causes secondes, est sujet au changement ; mais, en tant qu'il est soumis à la Providence divine, il est doté d'immutabilité par une nécessité non pas absolue mais conditionnelle. Ainsi disons-nous que cette proposition conditionnelle est vraie ou nécessaire : si Dieu a prévu que cela arrivera, cela se fera » (ST1-Q116A3).

Enfin, saint Thomas d'Aquin affirme que le destin ne peut pas être absolument immuable : « Si le destin est immuable, les choses qui lui sont soumises arrivent immuablement et par nécessité. Mais il semble que ce sont surtout les choses contingentes qui se trouvent dans ce cas et qui sont attribuées au destin. Il n'y a donc rien de contingent dans les choses, mais tout se produit en vertu d'une nécessité... Certains affirment donc que l'enchaînement même ou disposition des causes était par lui-même nécessaire, de telle sorte que toutes choses se produiraient par nécessité, puisque tout effet a une cause et que, celle-ci étant posée, l'effet suivrait nécessairement. Mais d'après ce que nous avons dit, cela est manifestement faux » (ST1-Q116A3).

Il fallait, au passage, régler le problème du destin qui serait directement impliqué dans la nécessité. Nous verrons dans la troisième partie pourquoi saint Thomas d'Aquin attribue une nature principalement

contingente aux choses soumises aux causes secondes, donc objets de la perception externe. C'est la justification thomiste du libre arbitre. Attitude profondément logique, rationnelle, ce par quoi elle ne peut pas tenir lieu de prémisse en matière théologique.

Pourquoi l'idée de destin reste-t-elle si profondément ancrée dans l'esprit des hommes ? Saint Thomas d'Aquin n'a visiblement pas réussi à convaincre. À la lecture de la situation que je vais évoquer à présent, n'allez pas imaginer que je tente de vous entraîner à la vision exclusivement déterministe, ce serait faire ce que j'ai reproché à saint Thomas d'Aquin : appuyer un énoncé philosophique sur une situation expérimentale !

Toute la sûreté des centrales nucléaires repose sur le caractère parfaitement improbable de situations critiques. L'évaluation du risque repose sur des analyses aussi poussées que coûteuses. La rupture des enceintes est évidemment un risque majeur. En plus de cinquante ans, les ingénieurs ont développé une modélisation du comportement des aciers inoxydables qui donnait entière satisfaction. Des simulations sans nombres éliminaient le risque. Or, un an après la mise en service d'une centrale de conception modifiée pour des raisons d'économie, on constata l'apparition de minuscules fissures dans la zone affectée thermiquement près d'une soudure d'un tube sur un piquage forgé. La dimension de la fissure était telle qu'elle n'aurait dû apparaître qu'au bout de centaines d'années. Le déterminisme était-il en cause ? Le pur hasard serait-il intervenu ? C'est ce que l'ingénieur se refuse à penser. La fissuration apparaît par vieillissement. On tient compte évidemment de l'action du rayonnement dans la modification progressive des caractéristiques de l'acier. Ce n'était donc pas le problème. Or, le vieillissement, la rupture fragile, qui en découle, est une affaire de cycles thermiques. On avait réduit les longueurs des tuyauteries et le piquage en question avec sa soudure s'est trouvé à proximité d'une modification de l'écoulement dans le tube principal véhiculant de l'eau à plus de

300°C sous pression évidemment. Il en résultait un mouvement tourbillonnaire de l'eau dans le piquage provoquant des changements rapides de température entre celle de l'eau stagnante dans le piquage et celle de l'eau dans la conduite principale. Ce piquage sert à l'injection d'eau froide en cas d'accident et ne fonctionne que lors des essais périodiques. Le nombre de cycles thermiques normal est de quelques unités par an. Or, en un an, les cycles réels dus à la turbulence dépassaient très largement le cumul prévu pour la durée de vie de la centrale. La fissure trouvait sa causalité. La conception a été modifiée en conséquence.

Le but de cet exemple est de montrer que la causalité n'est jamais connue parfaitement à l'avance. Mais, dans les cas liés à la sécurité des personnes, on n'hésite pas à mettre tous les moyens possibles pour éliminer le risque et donc l'indétermination, le hasard, la contingence enfin. On semble donc bien convaincu par avance qu'il n'y a pas de phénomènes contingents.

Notre esprit est ainsi fait qu'il repousse toujours le hasard. Mais, le déterminisme absolu nous conduirait à rechercher les causes jusqu'à l'infini, objectif inaccessible. À l'inverse, l'extraordinaire complexité de faits entremêlés nous voit désarmés. Nous sommes aussi incités à accepter l'idée de destin, de hasard, la contingence.

Cette situation paradoxale est une des bases de la philosophie des contraires.

Chapitre 2

Les contraires

Nous entrons à présent dans un domaine qui n'est malheureusement pas resté au niveau des controverses philosophiques. La dialectique matérialiste des marxistes a entraîné le XX^e siècle au tréfonds de l'horreur en répandant le sang de dizaines de millions d'innocents.

Hegel a immortalisé une bien curieuse vision de la dialectique. Les contraires fusionneraient dans un unique absolu. On les appelait au Moyen Âge des « universaux ». Il est donc évident que cette dialectique ne peut concerner que des objets de la « raison supérieure » pour reprendre les mots de saint Thomas d'Aquin. Il n'y a pas d'absolu dans le Monde des perceptions, le Monde réel est fait seulement de relations. On pourrait penser qu'après la fusion, la dialectique disparaît. Hegel a évité ce piège. Les contraires engendrent un concept absolu, mais subsistent cependant dans la pensée.

Derrière cette explication ludique des « universaux », il faut voir un mécanisme de leur acquisition, un système d'éducation, d'ailleurs très efficace si ce n'est le seul.

Saint Thomas d'Aquin comme Aristote utilise le mot dialectique dans ce sens pédagogique : « Aussi, même en matière spéculative, il n'y a qu'une dialectique pour enquêter sur toutes choses, tandis que les sciences

démonstratives qui portent des jugements sont aussi diverses que leurs objets » (ST1.2-Q57A6) et « De là vient qu'en spéculation aussi la dialectique, qui concerne la recherche, procède à partir de principes communs » (ST2.2-Q51A4). En ce sens, la dialectique est une méthode d'acquisition des connaissances par confrontation entre les arguments, qui sera reprise par Habermas avec son concept de consensus.

Mais le mot dialectique a un autre sens. Héraclite avait transposé les luttes des héros d'Homère dans un système d'affrontement des contraires. Cette approche est essentiellement mythologique. Le premier acte de la dialectique consiste à établir des listes de contraires, s'opposant deux à deux. Cette démarche est à la base du matérialisme dialectique théorisé essentiellement par Engels, mais complètement adopté par Marx. L'apport des deux compères est l'élimination d'un des contraires à l'issue de leur lutte sans merci.

Par exemple, l'affrontement dialectique du déterminisme et de la contingence s'achevait pour Marx dans l'élimination radicale de la contingence. Dans le cadre du matérialisme dialectique, l'un des contraires en lutte doit être éliminé. L'autre devient l'être final, un absolu, justifié par lui-même et que donc rien ne pourrait mettre en cause. Cette vision létale de la dialectique est parfaitement absurde. On ne peut pas affirmer péremptoirement que tout est dialectique, puis éliminer systématiquement un des termes des oppositions et faire de l'autre un être absolu. Il n'y aurait plus alors d'oppositions. Il n'y aurait plus de dialectique. On ne dira jamais assez à quel point le matérialisme dialectique de Marx et Engels est une insondable stupidité.

Mais sur le fond, il y a une objection plus fondamentale. Les contraires ne sont jamais au même niveau. Ils ne sont jamais symétriques. La discorde d'Héraclite contient déjà la lutte qui est censée l'opposer à la concorde. La concorde exclut, par son principe même, toute idée de lutte. Dans quel champ, ces deux contraires vont-ils pouvoir s'affronter ?

La concorde en lutte est discorde ! La dialectique s'accomplit dans l'affrontement du semblable avec lui-même. Des choses semblent s'opposer alors que la plupart de leurs déterminations sont communes. La lutte dialectique est un non-sens.

Saint Thomas d'Aquin, pas plus qu'Aristote, n'emploie le mot dialectique dans le sens qu'il a pris depuis Hegel. Nous avons vu dans la première partie que l'âme des objets de la Nature leur imprime des mouvements supposés naturels. Le feu et la terre ont des mouvements absolument contraires. Mais l'éther a un mouvement circulaire qui n'a pas de contraire. Pas de contraires, pas de dialectique. Je ne reprends ces exemples que pour montrer deux choses. La première est qu'il y a des êtres qui n'ont pas de contraire. La généralisation absolue de la vision par contraires des marxistes est donc impossible. La seconde est que, dans la philosophie d'Aristote, il n'est question à aucun moment d'affrontement des contraires, mais seulement d'exclusion réciproque pour les seuls concepts absolus.

Saint Thomas d'Aquin ne met qu'une fois dans la bouche de saint Augustin le mot dialectique en liaison avec une opposition de contraires : « Il ne semble pas moins, remarque S. Augustin, que soit ici en défaut la règle de dialectique d'après laquelle les contraires ne peuvent exister ensemble » (*ST1-Q48A3*), mais il utilise à de très nombreuses reprises des postulats du Stagirite relatifs aux contraires pour soutenir ses thèses théologiques, exactement comme il l'a fait avec ses énoncés scientifiques.

Le premier postulat interdit la coexistence des contraires de manière naturelle dans un même sujet : « Les contraires ne peuvent exister dans un même sujet » (*ST1.2-Q20A6*), (*Q16A1*) et (*Q26A10*), sauf par contrainte : « Dans les contraires, même lorsque l'un se trouve naturellement en un sujet, l'autre ne s'y trouve pas naturellement, suivant le Philosophe dans les Catégories » (*Q21A2*). Une première difficulté survient. De quel sujet s'agit-

il ? De l'existence ? De ses composantes : l'essence, la matière, la forme ou le mouvement ?

Selon saint Augustin : « Des contraires ne peuvent être dans le même quant à l'essence... [réponse] : Que des contraires existent par soi dans le même, est impossible ; cependant, il arrive que des mouvements contraires soient dans le même, en sorte que l'un des mouvements lui convienne par soi, et l'autre par accident » (Q26A10). Deux essences contraires ne peuvent pas se trouver dans la même existence. C'est une tautologie, puisqu'une existence ne peut avoir qu'une seule essence ! La réponse de saint Thomas d'Aquin est vraiment curieuse, car le mouvement n'est pas l'essence évidemment, ni d'ailleurs une espèce intelligible. La réponse occulte l'essence qui est le fondement de l'objection de saint Augustin.

L'essence relève de la raison supérieure. Il y a donc des contraires irréductibles dans la pensée. Le passage suivant ne vient pas contredire cette règle : « Rien n'est contraire à l'espèce intelligible... Les espèces des contraires ne sont pas contraires dans l'âme, comme il est dit au septième livre de la Métaphysique » (Q26A3). Ce point est confirmé plus loin : « Or la ressemblance [au sens d'idée] du mal n'est pas plus opposée au bien que la ressemblance du noir n'est opposée au blanc, car les espèces des contraires, dans l'âme, ne sont pas contraires » (Q3A4). Saint Thomas d'Aquin éprouvait une assez profonde répulsion pour le système des idées de Platon. C'est assez compréhensible. Platon lui-même a douté de la nature générale de son système des idées dans le Parménide : « Y a-t-il une forme en soi et à part soi du beau, du bien, d'une part, de l'homme, du feu, de l'eau, d'autre part ? C'est là une question qui m'a souvent embarrassé répond Socrate. Parménide poursuit avec cheveu, crasse, boue. Je ne le demande pas répond Socrate. Qu'il y ait de telles idées serait très étrange » (Le Parménide © Éditions des Belles Lettres, p. 130 d). Aussi, saint Thomas d'Aquin évite-t-il généralement d'employer le mot « idée », mais dans cet article, il le pose explicitement comme

équivalent à « ressemblance » : « si l'on prend l'idée au sens propre. Mais il en est de même si on la prend communément comme une raison ou une ressemblance » (*id.*).

Cet *a parte* nous a éloigné un instant du problème des contraires dans l'esprit : « Dans l'âme intellectuelle, il ne peut y avoir contrariété. Quand elle reçoit, c'est selon la nature de son être. Or, ce qui est ainsi reçu ne présente pas de contrariété. Car même les idées des opposés ne sont pas opposées en elles, et il n'y a qu'une même science des contraires » (*ST1-Q75A6*). Les idées ou concepts, comme on dit plutôt aujourd'hui, sont tous présents dans l'esprit. Non seulement les concepts ne s'opposent pas du fait qu'ils sont tous de la même nature : des concepts, mais ils ne s'opposeraient pas non plus au sein même de l'esprit. Ils seraient de nature absolue. Il n'y a aucune relation entre des absolus. Il y a là un problème délicat. Si les concepts sont dans l'esprit, ils ont nécessairement une relation avec l'esprit ! C'est le paradoxe de la pensée humaine.

Le second postulat concerne les oppositions entre choses de la Nature. La privation et la possession sont les principes des oppositions. « Comme l'observe le même Philosophe dans la Métaphysique, la première contrariété est celle de la possession et de la privation ; elle se trouve dans tous les contraires, vu que l'un des contraires est toujours imparfait par rapport à l'autre, comme le noir à l'égard du blanc, et l'amer à l'égard du doux » (*ST1-Q48A1*) et « Ainsi, parmi les espèces de couleurs, l'une est plus parfaite que l'autre, et il en est de même ailleurs. La raison en est que les différences qui divisent le genre sont des contraires ; or les contraires ont entre eux le rapport du parfait à l'imparfait, car "le principe de l'opposition par contrariété, c'est la privation et la possession", selon Aristote » (*ST1-Q75A7*).

Avant d'examiner ce postulat, je voudrais rappeler que ses conséquences sont dramatiques pour le système d'Aristote. Il est la source principale

des erreurs qui ont été évoquées dans la première partie : « mais cependant, il est naturel, suivant la nature universelle, que tout ce qui est composé de contraires se corrompt » (Q13A1). « D'abord en ce sens que la génération et la corruption vont d'un étant à un étant contraire ; et de la sorte, un sujet possède une puissance à la génération et à la corruption parce que sa matière est en puissance à des formes contraires ; et ainsi, les corps célestes et les substances spirituelles ne sont en puissance ni à la génération ni à la corruption » (Q5A2).

Marx avait-il connaissance de ce second postulat ? On pense dès l'abord à la privation et à la possession des moyens de production à la base sa hiérarchie sociale vindicative. « La propriété, c'est le vol ! » écrivait Proudhon qui ajouta plus tard, devant l'interprétation communiste de Marx, mais « la propriété, c'est la liberté ! ». Le fondement du droit de propriété est d'ordre intellectuel : les droits d'auteur que les communistes n'ont jamais mis en question. Tout part de l'intuition, de l'invention, exprimée par une œuvre écrite, composée, peinte, sculptée, construite aussi bien. La propriété entre dans un cadre social. On ne peut pas dire seulement humain, car de nombreux animaux ont un sens de la propriété. Les jolis rouge-gorge sont de féroces défenseurs de leur territoire et les chiens conservent une trace de leur origine sauvage en faisant des gestes de délimitation, pourtant sans portée.

La possession est un instinct. Or, l'instinct est inscrit quelque part dans le cerveau. On peut donc dire qu'il est intérieur à l'animal, mais non pas intérieur aux dispositions macromoléculaires qui représentent cette information. Ces dispositions macromoléculaires sont en elles-mêmes les informations relatives à l'instinct. L'idée de possession n'est pas à l'intérieur des macromolécules qui la représentent. Les agencements de macromolécules sont par eux-mêmes les informations de privation et de possession. On peut dire que ces informations sont à l'intérieur du cerveau et donc de l'être vivant, mais elles ne sont nullement intérieures aux structures macromoléculaires. Or, ces structures sont éligibles à la

chose. C'est donc une question de niveau et il est impossible de dire que la privation et la possession sont, d'une manière générale, à l'intérieur des choses, car ce n'est pas vrai au niveau des structures macromoléculaires.

En outre, si un être vivant se trouve avoir un instinct de possession pour certaines choses comme le territoire, et d'ailleurs éprouver une privation dans le cas où ils n'ont pas ce qu'ils pensent leur appartenir, par exemple lorsqu'ils sont chassés de leur territoire, il a aussi bien évidemment des instincts qui n'impliquent nullement une possession qui créerait une contrariété. L'oiseau a l'instinct d'utiliser ses ailes pour voler, le chien, ses pattes pour courir. On peut dire qu'ils possèdent ces instincts et qu'une blessure par exemple les en prive et les contrarie certainement, mais tout cela reste purement interne à l'être en question et ne concerne nullement une opposition quelconque avec quelque chose d'extérieur.

Ceci n'est d'ailleurs pas entièrement en contradiction avec les énoncés de saint Thomas d'Aquin. Il n'a jamais écrit que tout est fait de contrariétés, contrairement aux marxistes. Mais, l'idée même que la possession et la privation sont la cause des oppositions est fautive. de plus les oppositions ne concernent que des êtres vivants en mesure de manifester leurs intentions. Elles n'existent en aucune manière dans les cailloux ni dans les fleurs. C'est une assez sérieuse limitation au second postulat d'Aristote.

Le scientifique vient au secours de saint Thomas d'Aquin. Il avait tort avec son interstice de liberté dans l'incertitude quantique. Il avance à présent ses électrons et ses protons, ses attractions et ses répulsions électriques et magnétiques. Comme Aristote s'appuyait sur les mouvements verticaux opposés vers le haut et le bas pour opposer le feu et la terre, le scientifique s'appuie sur de pures hypothèses. Il ignore absolument en quoi consistent ces attractions. d'ailleurs, répulsion et attraction électromagnétiques procèdent de la position relative des corps

qui ont, en même temps et par eux-mêmes, la propriété d'attirer et de repousser. Le même aimant attire l'aimant d'un côté et le repousse de l'autre. Ce n'est pas très dialectique ! Dans ce mouvement, la forme n'a pas changée.

Comment d'ailleurs, la forme pourrait-elle impliquer les contraires ? « Or, dans les réalités naturelles, l'expulsion d'une forme est naturellement antérieure à l'introduction d'une autre, puisqu'il ne se produit pas que des formes contraires coexistent dans une matière ; la forme qui existait auparavant doit donc nécessairement être conçue comme chassée avant que la nouvelle forme soit introduite » (Q28A7) et (ST1.2-Q71A4). Mais alors que deviennent les oppositions, si les formes, initialement contraires, peuvent sortir des matières qui les contenaient ?

D'ailleurs, pour saint Thomas d'Aquin : « l'un des contraires est toujours imparfait par rapport à l'autre ». J'ai évoqué la dissymétrie des contraires. Il ne s'agit pas de cela ici, car la dissymétrie n'implique pas un écart de perfection. Obliger et interdire sont des concepts opposés. Il est totalement paradoxal d'interdire d'interdire car on contraint d'abord. Alors qu'il est parfaitement possible d'obliger à obliger. Ces contraires ne sont pas symétriques. Mais, on ne peut pas dire que l'un est plus parfait que l'autre. Cela dépend des objets des obligations et des interdictions.

En matière de concepts, un grand peut être plus petit qu'un petit. Ce grand ne s'oppose donc pas à ce petit. Le sens dépend des objets qualifiés de grands et de petits. Ces concepts opposés ne sont en rien opposés les uns par rapport aux autres. Ils ne sont pas imparfaits non plus les uns en relation avec les autres. Être petit serait-il une imperfection ?

Quand bien même il serait possible de qualifier un corps d'imparfait, l'imperfection relative des corps est aussi bien une cause de conflits que

d'ataraxie ou même d'accord. La vue d'un être en danger, et donc dans un état éminemment imparfait, provoque un mouvement altruiste. Je ne pense pas seulement aux humains : on a vu un dauphin prendre sur son dos un chien tombé à l'eau, pour le sauver des requins !

La tentation des contraires est assez forte, car on peut se demander si finalement saint Thomas d'Aquin n'aurait pas eu en tête une certaine généralisation contrairement à ce qu'il affirme par ailleurs : « Or, dans les réalités de la nature, les contraires agissent et pâtissent réciproquement, et l'un écarte l'autre de sa disposition naturelle » (ST1-Q97A2). Je pense qu'il ne s'agit que des cas où il y a contrariété.

L'existence d'un troisième état à côté des contraires montre par elle-même l'inanité des thèses basées sur les contraires. C'est l'ataraxie à côté de la haine et de l'amour, l'indifférence à côté de la lutte et de l'entente. L'indifférence et l'ataraxie s'expriment autant dans la Nature que les contraires. D'ailleurs, saint Thomas Aquin ne croit pas un instant que les théories des contraires aient quelque rapport avec la réalité : « Il ne semble pas moins, remarque S. Augustin, que "soit ici en défaut la règle de dialectique d'après laquelle les contraires ne peuvent exister ensemble". Mais cette règle ne se vérifie qu'à l'égard du bien et du mal pris dans leur acception commune, non en ce qui concerne spécialement tel bien ou tel mal. S'il s'agit par exemple du blanc et du noir, du doux et de l'amer, ou d'autres contraires de ce genre, ils ne sont jamais pris que concrètement, car ils appartiennent à des genres déterminés. Mais le bien embrasse tous les genres. C'est pourquoi un bien peut exister simultanément avec la privation d'un autre bien » (ST1-Q48A3). Après avoir affirmé : « Dans les autres domaines, rien n'empêche que deux biens soient contraires entre eux, comme le chaud et le froid, dont l'un est bon par rapport au feu, l'autre par rapport à l'eau. » (ST1.2-Q31A8).

Un troisième postulat est spécifique à saint Thomas d'Aquin : la convergence vers l'un. On pense évidemment à la fusion hégélienne. Les

contraires subsistent comme dans la dialectique hégélienne, mais les causes des contraires résultent d'une cause unique : « Mais étant donné que tous les contraires se rejoignent dans un même genre, il est nécessaire de reconnaître, au-dessus des causes particulières qui s'opposent, une cause unique commune. Ainsi, au-dessus des qualités contraires des éléments, on trouve la vertu active du corps céleste » (ST1-Q49A3) et plus loin : « Les contraires, bien qu'ils soient en désaccord par rapport à leurs fins prochaines, se rejoignent cependant quant à la fin ultime, car ils sont compris dans un seul ordre universel » (ST1-Q103A3).

Comment l'un indifférencié peut-il engendrer non seulement la différence, mais l'opposition, c'est ce qui reste sans réponse.

Et cette question ne se limite pas aux contraires : « De même, au-dessus de tout ce qui est d'une manière quelconque, se trouve un unique premier principe d'être, ainsi que nous l'avons fait voir » (ST1-Q49A3). Ce passage revient indirectement au problème du déterminisme. On retrouve plus loin l'application à tous les corps : « Sur ce problème les opinions des philosophes ont différencié. Platon et tous les philosophes antérieurs à Aristote supposèrent que tous les corps avaient la nature des quatre éléments. Puisque les quatre éléments communiquent dans une même matière, comme nous le montrent leur génération et leur destruction mutuelles, il s'ensuivait par voie de conséquence qu'il y ait une matière unique pour tous les corps » (ST1-Q66A2).

Cet énoncé implique un déterminisme général dans la Nature, puisque la cause première serait connue, à partir de laquelle tout s'enclenche. Les scientifiques avaient inventé le Big-Bang pour exprimer cette idée d'unicité initiale. De là, tout se serait déroulé selon un processus imparable. Le paradoxe insurmontable résultait de l'incertitude quantique présente dès l'origine dans ce processus déterministe. Les scientifiques l'expliquaient par l'indétermination de l'instant 0. Le temps se mêlait ainsi à l'espace dans une fusion inavouable.

Chapitre 3

La raison

Nous avons examiné le problème de la logique et sa modalité : l'enchaînement causal. La connaissance de la Nature repose sur la causalité. Le hasard ne peut pas être une cause. La contingence thomiste ne repose que sur des phénomènes alors inexplicables. Il était hasardeux de penser qu'ils resteraient inexplicables lorsqu'ils appartiennent au monde expérimental.

Nous avons vu ensuite que la vision dialectique exclusive s'élimine elle-même. Si tout est dialectique, la dialectique doit avoir un contraire : rien n'est dialectique. C'est l'impasse. La vision dialectique par contraires, même limitée à certains objets, repose sur une illusion. Si les concepts absolus ne s'opposent en rien, les objets eux-mêmes ne s'opposent que pour un aspect qui peut aussi bien les unir l'instant d'après. C'est aussi l'impasse. Il n'y a pas de logique des contraires, malgré le succès toujours éphémère, pourtant sans cesse renaissant, de cette vision mortifère. Aristote et son Jumeau se sont aventurés dans ces affrontements chimériques.

À présent, comment sont formés les énoncés enchaînés par la logique ?

Il s'est produit, dans la seconde moitié du XX^e siècle, un changement devenu si naturel qu'il se remarque à peine. Ce changement est, à vrai

dire, spécifique à la France. Le mot « esprit » n'a pas vraiment d'équivalent en anglais. « *Mind* », c'est plutôt la mentalité : « *the american mind* ». C'est un sens du mot « esprit », mais pas celui auquel je pense.

Il est devenu évident de considérer l'homme comme l'ensemble d'un corps, d'un esprit et d'une âme. Aujourd'hui, l'« âme » se trouve plus profondément, pour ne pas dire exclusivement, rattachée au monde mystique. On ne peut plus dire que les plantes et les animaux ont une « âme », ne serait-elle que *végétative* ou *sensitive*. On doit faire, aujourd'hui, une sorte de séparation entre l'âme et l'esprit, dans le concept d'« âme » de saint Thomas d'Aquin.

La vision thomiste de l'homme, corps et âme, en simplifiant il est vrai, doit être rejetée. Bien sûr, saint Thomas d'Aquin utilisait le mot « *anima* » pour signifier la capacité motionnelle. Cette capacité recouvre le mouvement en tant que déplacement, mais aussi en tant que changement : « pour le mouvement local, la puissance motrice ; la puissance augmentative pour le mouvement d'accroissement, la nutritive pour le mouvement d'altération, la générative pour le mouvement de génération » (Q22A3). Ce mot « *anima* » a été traduit par « âme ». Pour saint Thomas d'Aquin, les animaux, les végétaux et les êtres du monde minéral ont une âme comme les humains. Il n'a jamais utilisé un mot différent pour l'âme humaine. Par contre, il a introduit trois parties dans l'âme : végétative, sensitive et intellectuelle, cette dernière étant propre à l'homme. L'âme ne dépend pas de la matière, mais utilise la matière dans son opération. L'âme n'est pas le cerveau.

L'âme pour Aristote et saint Thomas d'Aquin a d'abord la fonction de moteur. Le mouvement doit résulter d'un moteur. Ils n'ont pas conçu la notion d'inertie. Ils n'ont envisagé qu'une possibilité : l'immobilité en elle-même. Le problème est qu'il n'y a pas plus de corps immobile que de centre du monde. Le mouvement se mesure par relation. Un corps ne peut pas être immobile en lui-même. Il ne peut l'être que par rapport à

un autre corps. Les relations ne sont pas la réalité physique, mais ce que nous en percevons et pouvons en connaître. C'est ce que le thomiste rejette : « Il s'isole en refusant d'ériger en réalité un système de relations... La relation du lieu au premier contenant permet de concevoir un corps n'ayant aucune relation aucune avec ce contenant parfaitement autonome en soi comme l'univers envisagé comme tout » (Sertillanges, Saint Thomas d'Aquin © Alcan 1922, T2 page 40). Imaginer un premier contenant, c'est, en fait, reprendre le concept de centre du monde, car le contenant aurait une étendue et donc un centre.

Dans l'esprit d'Aristote et de saint Thomas d'Aquin, le mouvement depuis l'immobilité nécessite une intention. Cette intention était pour eux l'opération de l'âme. La confusion entre une caractéristique humaine, l'intention, et une propriété des corps, le mouvement, est la source de l'accumulation des paradoxes thomistes. La vision motionnelle de l'âme n'a plus de sens aujourd'hui.

Des influx nerveux transmettent aux muscles les informations déclenchant le mouvement sous la forme d'organisations macromoléculaires. C'est l'organisation qui se transmet progressivement dans les nerfs, et qui déclenche les réactions d'ordre physique du mouvement, comme la contraction musculaire. Dans les plantes, les mouvements héliotropiques par exemple, résultent de modifications physico-chimiques sous l'influence du Soleil. Les scientifiques pensent avoir observé des mouvements des plantes indépendantes de la position du Soleil. Ils envisagent une horloge interne. Devant un phénomène que nous ne comprenons pas, on revient toujours à l'inhérence aristotélicienne. Il faudrait un jour quand même atteindre l'âge de raison et rechercher une causalité hors des actions mythologiques inhérentes aux corps. On peut penser en la circonstance, au rôle de l'éther cartésien. Les scientifiques n'en voulaient pas. Il est là encore et nous emporte dans ses condensations et tourbillons plus sûrement que les incertitudes et les intrications quantiques ne pouvaient le faire.

Le rôle de l'âme dans le mouvement étant écarté, il faut lui donner le sens d'esprit dans les textes que je vais utiliser.

La pensée nous semble appartenir à un autre monde. Cette idée est confortée par le rêve, éloigné de la réalité qui nous entoure, et qui semble se dérouler ailleurs. Cette impression imprègne encore notre esprit. Platon avait ainsi imaginé que la pensée manipulait des idées cantonnées dans un mode purement intellectuel. Mais à la fin de sa vie, il s'est convaincu que ce monde était impossible, au moins en partie. J'ai cité le passage du Parménide où il rejette la généralisation de son système qu'il attribue d'ailleurs à Socrate.

Aristote semble avoir pris la position exactement inverse de celle de Platon en mettant l'essence des choses dans le monde expérimental et donc accessible par les perceptions. Il s'agit cependant d'un monde janusien dans la mesure où il fallait deux moyens de perceptions. L'un perçoit la matière et le mouvement de l'existence, l'autre l'essence et le but de l'existence. Saint Thomas d'Aquin n'a rien changé à cette approche alambiquée. Je reviendrai sur l'impossibilité de la perception de l'absolu. Nous avons accès à des concepts absolus comme ceux de la géométrie.

À l'inverse de la présentation de la première partie, je commencerai par les connaissances actuelles pour ensuite néantiser les thèses d'Aristote et de son Jumeau en philosophie.

La pensée repose sur des informations qui résident dans la mémoire de notre cerveau. Ces informations sont stockées sous forme physico-chimique dans des macromolécules et la communication s'effectue par transfert d'arrangements atomiques, sans déplacements autres que des rotations d'alignement. Ces informations comportent nécessairement des adresses tout comme les paquets transférés par Internet, car les neurones

ne sont pas éternels. Le cerveau n'est pas de l'ordre de la logique câblée comme on l'a imaginé longtemps, du moins pas entièrement.

Le cerveau comporte tous les mécanismes nécessaires pour manipuler ces informations. Le monde de la pensée est entièrement inclus dans le cerveau. Mais nous allons voir qu'il y a nécessairement une exception à cette règle. Vous l'avez déjà deviné bien sûr.

Les perceptions, la vue par exemple, livre au cerveau des informations très complexes, des images réparties sur la multitude de cellules qui couvrent le fond de l'œil. On pensait dans les anciens temps que l'image était reconstituée dans le cerveau comme sur nos écrans. Il faudrait alors un œil intérieur pour l'examiner. Cette idée a été oubliée. L'ensemble des éléments de l'image peut être mémorisé directement, mais toujours provisoirement. Il y a aura par la suite un tri pour ne conserver que les images utiles en stockant chacun de ses éléments de manière pérenne. Cet usage global de l'image est très développé chez les artistes, les peintres surtout.

À côté de cet usage premier, si j'ose dire, pour parler comme le Jumeau, le cerveau procède à une simplification de l'image pour en retirer l'essentiel. Les choses se compliquent singulièrement. Il faut d'une part des critères de simplicité qui ne sont pas identiques pour tout le monde et le cerveau doit avoir des critères pour choisir l'essentiel. Ces critères ne sont pas donnés au départ. Un enfant qui n'est pas éduqué pour les déterminer ne pourra jamais les acquérir une fois son cerveau développé. C'est en effet l'éducation qui permet aux enfants d'apprendre à trouver les éléments utiles dans les images perçues. La répétition de la perception améliorera progressivement la capacité à reconnaître un objet en le séparant des autres données de l'image perçue. On appelle parfois ce processus : la conceptualisation. Ce n'est pas exact. Il ne s'agit en réalité que d'une abstraction. On extrait l'objet de la perception et on le rapporte à une classe abstraite d'objets

semblables. La conceptualisation concerne une activité cérébrale beaucoup plus complexe et fondamentale.

Après la reconnaissance des objets, l'éducation porte en effet sur la reconnaissance des concepts. Or, ces concepts ne correspondent à aucun objet perceptible. Il n'y a pas de droite ni de cercle dans le monde expérimental. Il y a des barres et des roues. Il n'y a pas d'infini ni de continu dans le monde expérimental. Il y a des choses très grandes par rapport à nous et d'autres très petites. D'ailleurs, rien n'est grand ou petit de soi-même. Voilà les concepts, les absolus. Ils ne sont pas présents à la pensée au départ : il faut les éveiller à l'esprit, en faire prendre conscience. Ils sont certainement affichés dès lors dans la mémoire par des structures physico-chimiques semblables à celles qui sont relatives aux abstractions des objets du monde expérimental. Pourtant, ces concepts ne correspondent à aucun objet du monde expérimental. Ils appartiennent au monde transcendantal, un monde d'objets absolus.

Au passage, je voudrais faire remarquer que le développement de l'intelligence dite artificielle, réalisée avec des ordinateurs, ne permet pas même l'abstraction, et évidemment, en aucune manière, cette conceptualisation. Il y a tout au plus, actuellement, une simplification de l'image basée essentiellement sur la profondeur de champ. On stocke en mémoire une multitude d'images correspondant au plus grand nombre possible de situations pouvant se présenter. Puis, les vitesses vertigineuses d'accès aux mémoires, obtenues avec les ordinateurs actuels, permettent de retrouver, en une infime fraction de seconde, l'image stockée la plus proche d'une situation présente. Les décisions qui en découlent sont attachées à cette image stockée et sont transmises aussi rapidement aux organes de commande. On peut penser que l'on parviendra à une abstraction plus poussée qui rendrait le processus moins primitif. Quant à la conceptualisation, c'est impossible. Il n'y a pas d'image à montrer de l'absolu. Si devant un trait bien droit,

l'ordinateur répond : c'est une droite, on peut être sûr qu'il se trompe, car la droite est infinie et continue. Le trait n'est pas une droite. L'enfant répondra aussi : c'est une droite, mais il sait que ce n'est pas vrai et il rectifiera, c'est la représentation, l'image d'une droite. La droite n'a pas de bouts.

Quoi qu'il en soit, il ne s'agit pas là de théories. Il n'y a aucun postulat. Mais bien sûr, en ce qui concerne le fonctionnement du cerveau, on est fort loin d'en avoir découvert tous les arcanes.

Il ne sera pas inutile de dire quelques mots du système de Platon pour mieux comprendre où l'esprit de contradiction d'Aristote a entraîné la philosophie. Un monde d'idées parfaites serait antécédent à la création. Des dieux auraient copié ces idées de manière imparfaite pour réaliser le monde où nous vivons. La pensée consisterait à comparer les perceptions aux idées parfaites auxquelles notre esprit aurait accès. Cette théorie générale des idées est choquante pour les objets les plus courants qui nous entourent. Kant puis Descartes se sont efforcés de limiter le monde des idées aux concepts absolus de la géométrie et de la morale par exemple. Pour les objets réels, il faut admettre la démarche inverse : l'abstraction. On abstrait un modèle, une idée des choses que l'on perçoit pour les reconnaître par comparaison aux informations déjà stockées au cours l'éducation. Par contre, les idées absolues, les concepts, sont d'abord dans le monde transcendantal qui est accessible par l'esprit après prise de conscience, là aussi par l'éducation. La prise de conscience s'effectue à l'aide de perceptions d'objets, ou de situations pour la morale, qui ont, le plus souvent en infime partie, des caractéristiques qui ressemblent aux concepts. Dans les deux cas, les idées et les concepts sont les critères du jugement comme nous le verrons.

Le système de saint Thomas d'Aquin est assez complexe. Il commence plutôt bien : « Le corps transmet à l'âme les images dont elle a besoin pour comprendre » (*ST1-Q70A3*). Je rappelle que l'âme, c'est aujourd'hui

l'esprit. « Car nous, par la vertu de l'intellect agent, nous **abstrayons** les espèces universelles hors des conditions particulières » (ST1-Q44A3) et plus loin : « Et c'est pourquoi on doit dire que notre intelligence connaît les réalités matérielles en les **abstrayant** des images » (ST1-Q85A1).

Mais tout s'embrouille assez vite : « Ce qui oblige à reconnaître en nous un intellect possible, c'est que, parfois, nous ne sommes qu'en puissance et non en acte relativement à l'opération intellectuelle. Il doit donc y avoir en nous, antérieurement à l'acte même d'intellection, une faculté qui soit en puissance vis-à-vis des objets intelligibles ; cette faculté passe à l'acte par rapport à ces mêmes objets, lorsqu'elle en acquiert la science et ensuite lorsqu'elle les contemple. C'est cette faculté que nous appelons l'intellect possible. Mais ce qui nous oblige à poser en nous un intellect agent, c'est que les natures des choses matérielles, qui sont l'objet de notre intelligence, ne subsistent pas actuellement en dehors de l'âme d'une manière immatérielle et intelligible, mais tant qu'elles sont en dehors de l'âme, elles ne sont intelligibles qu'en puissance. Il faut donc une faculté qui rende ces natures intelligibles en acte. C'est cette faculté que nous appelons intellect agent... Le propre de l'intellect agent est d'illuminer, non un autre être intelligent, mais les objets intelligibles, en les rendant, par l'abstraction, intelligibles en acte. Quant à l'intellect possible, sa nature est d'être en puissance aux natures intelligibles et de les saisir ensuite en acte » (ST1-Q54A4).

Plus loin, saint Thomas précise les rôles mutuels de ces deux intellects justement par opposition à la thèse de Platon : « Selon Platon, un intellect agent n'était nullement nécessaire pour rendre l'objet intelligible en acte ; seulement peut-être pour donner la lumière intellectuelle à celui qui pense comme on le dira plus loin. Platon affirmait en effet que les formes des réalités naturelles subsistent sans matière, et par conséquent qu'elles sont intelligibles en acte, car cela dépend de l'immatérialité. Ces formes, il les appelait " idées ". Et c'est, d'après lui, par une participation à ces idées que, d'une part, la matière des corps est informée, ce qui

donne aux individus d'exister dans leurs genres et espèces ; et de l'autre, nos intelligences, ce qui leur donne de connaître les genres et les espèces des choses. Mais Aristote n'admettait pas que les formes des réalités physiques puissent subsister sans matière. Par conséquent, les formes des choses sensibles que nous connaissons ne sont pas actuellement intelligibles. Or rien ne passe de la puissance à l'acte sinon par un être en acte, tel le sens par rapport au sensible. Il fallait donc supposer dans l'intelligence une faculté qui puisse mettre en acte les objets intelligibles, en abstrayant les idées des conditions de la matière. D'où la nécessité de l'intellect agent. » (ST1-Q79A3).

Il y a une double perception, comme nous avons vu, mais il y a ensuite duplication de moyens. Et les deux moyens s'appliquent à chacun des deux modes de perception. La pensée serait le fait d'une sorte d'être au-dessus du cerveau, cependant inhérent de l'âme : « L'intellect agent dont parle Aristote est quelque chose de l'âme » (ST1-Q79A4). « En effet, si l'intellect agent ne faisait pas partie de l'âme, mais était une substance séparée, il n'y en aurait qu'un pour tous les hommes. Et c'est ainsi que les partisans de l'unité le comprennent. Mais si l'intellect agent fait partie de l'âme, comme une de ses facultés, il faut nécessairement admettre autant d'intellects agents que d'âmes, le nombre des âmes étant égal au nombre des hommes, comme on l'a dit précédemment. Car il est impossible qu'une seule et même faculté appartienne à plusieurs substances » (ST1-Q79A5). Finalement, tous les problèmes qui restent sans explication, comme la cause des mouvements et l'abstraction des perceptions, sont reportés dans l'âme, la bonne à tout faire.

Dans l'âme, cet être intellectuel aurait deux natures, l'une en puissance, l'autre active : « Chez nous, la distinction entre l'intellect agent et l'intellect possible se prend par rapport aux images, qui sont à l'intellect possible ce que les couleurs sont à la vue, tandis qu'elles sont à l'intellect agent ce que les couleurs sont à la lumière, comme le montre Aristote » (ST1-Q54A4). L'image de la chose perçue par l'œil, une perception

extérieure, est reconstituée et objet de la perception intérieure de l'intellect. La perception intérieure concerne l'essence, alors que la perception extérieure concerne la matière. Mais il y a un grave problème : l'œil doit recevoir aussi l'essence pour que la perception intérieure puisse y avoir ensuite accès ! L'absolu se mêle abominablement au relatif !

Le plus dramatique résulte de l'existence, non seulement de concepts absolus sans aucune représentation dans le monde réel, mais de « principes universels » que « l'homme connaît dès l'origine » : « L'homme acquiert la science et par un principe intérieur, comme on le constate chez celui qui acquiert la science par découverte personnelle ; et par un principe extérieur, comme on le voit chez celui qui reçoit l'enseignement. En tout homme, en effet, il y a un principe de science : la lumière de l'intellect agent, par laquelle l'homme connaît dès l'origine, naturellement, quelques principes universels de toutes les sciences. Mais lorsqu'il applique ces principes universels à des réalités particulières, dont il reçoit par les sens le souvenir et l'expérience, il acquiert par sa propre découverte la science de ce qu'il ignorait : il va du connu à l'inconnu. C'est pourquoi le docteur, partant de ce que connaît son disciple, le conduit à la connaissance des choses qu'il ignorait, selon ce que dit Aristote : "Tout enseignement et toute discipline se fait à partir d'une connaissance préalable." » (ST1-Q117A1).

Cette position était déjà clairement exprimée dans les questions : « Et ainsi encore, dans la lumière de l'intellect agent, toute science nous est donnée en quelque sorte originellement, par l'intermédiaire des conceptions universelles qui sont immédiatement connues à la lumière de l'intellect agent et par lesquelles, comme par des principes universels, nous jugeons des autres choses et les y préconnaissions ; si bien que, dans cette mesure aussi, se vérifie l'opinion selon laquelle les choses que nous apprenons étaient déjà présentes dans notre connaissance » (Q10A6). « Or, par la lumière de l'intellect agent, des espèces sont abstraites en nous des

phantasmes » (Q8A4) et « ainsi, lorsque l'âme nouvellement créée est infusée au corps, il ne lui est donné de connaissance intellectuelle qu'en relation avec les puissances corporelles : par exemple, il lui est donné de pouvoir par l'intellect agent rendre intelligibles en acte les phantasmes, qui sont intelligibles en puissance, et de recevoir par l'intellect possible les espèces ainsi abstraites. Et de là vient que, tant qu'elle a un être uni au corps dans le présent état de voie, même les choses dont les espèces sont conservées en elle, elle ne les connaît qu'en regardant vers les phantasmes » (Q19A1).

On pourrait voir une contradiction fondamentale dans la pensée de saint Thomas d'Aquin, auteur du fameux énoncé : « *Praeterea, nihil est in intellectu quod non sit prius in sensu* » (Q2A3,19), rien n'est dans l'esprit qui ne fut d'abord dans les perceptions. Leibniz s'est opposé à cette vision de l'esprit humain et il complétait cette phrase en ajoutant : « *nisi intellectus ipse* », (Nouveaux Essais sur l'entendement humain II, ch. 1, § 2), excepté l'intelligence elle-même. Mais, en réalité, il faut comprendre le mot « perception » dans son double sens de perception externe et perception interne, purement intellectuelle. C'est la réponse à Leibniz. Sinon, toute la philosophie de saint Thomas d'Aquin serait réduite à néant par cette seule phrase, il faut le dire assez malheureuse dans ses conséquences, car elle a été extraite justement de la vision duale de l'Univers péripatéticien.

Cette phrase de saint Thomas d'Aquin est celle-là même qui sert à justifier le matérialisme athée. Bien sûr, la position athée est en complète contradiction avec la pensée de saint Thomas d'Aquin. Pour lui, la perception des choses a deux composantes : la perception sensible des cinq sens, et la perception intellectuelle et ses trois composantes. L'essence des choses est perçue par la perception intellectuelle. Elle est d'origine et de nature divine par la Création. Le matérialisme athée nie la Création. Il repose sur l'idée que la matière existe par elle-même. Mais dans les deux cas, la connaissance humaine proviendrait exclusivement

de la perception des choses. Ce qui est paradoxal pour l'absolu. L'absolu ne peut pas résider dans le monde expérimental. Le monde expérimental est un monde de relations. Or, l'absolu est présent dans l'esprit humain. La position matérialiste est sans issue. Par contre, dans le cas de saint Thomas d'Aquin, il faut comprendre que le monde expérimental, sujet à sa double perception, a une dimension transcendantale. Le problème résulte de la mise en relation de cette composante transcendantale avec la perception intellectuelle. Or, une telle relation est totalement paradoxale pour l'absolu.

L'énoncé de saint Thomas d'Aquin est faussement attribué à Aristote, même s'il correspond en partie à son système philosophique. « L'expérience est la connaissance des choses particulières, et l'art au contraire celle du général » (La Métaphysique d'Aristote. Livre 1, 1). L'expérience est le résultat de la perception. Il faut ici comprendre qu'il s'agit exclusivement de la perception sensible. D'ailleurs la perception intellectuelle n'existe pas pour Aristote. Le général résulte de l'accumulation des expériences dans la mémoire. C'est la mémoire qui, selon Aristote, caractérise l'intelligence en lui donnant accès au général. Mais, ce général est donc exclusivement issu de l'expérience. C'est en cela que la thèse de saint Thomas d'Aquin est très proche de celle d'Aristote. La perception ne suffit pas à la connaissance intelligente. Il faut aussi la mémoire. Il faut en réalité bien davantage, car sans logique, sans recherche de la causalité, il n'y a pas de véritable connaissance. Mais il faut encore autre chose. C'est ce qu'exprimait saint Thomas d'Aquin un peu plus loin dans ses Quaestiones : « Ainsi donc, l'homme prend connaissance de l'inconnu grâce à deux choses, à savoir : grâce à la lumière intellectuelle, et grâce aux premières conceptions évidentes par soi, qui sont à cette lumière, qui est celle de l'intellect agent, ce que les instruments sont à l'artisan. » (Q11A3). Inévitablement, il retombe dans la nécessité de concéder à Platon « ces premières conceptions évidentes par soi ». Ce sont les fameuses idées qui nous vaudront une immense

fresque dans la suite de ses Quaestiones dans le plus pur style scolastique quelque peu obscur pour l'homme du XXI^e siècle.

La perception sensible, à l'exclusion donc de la perception intellectuelle, n'est pas, en elle-même, suffisante pour la connaissance. Elle est pourtant absolument nécessaire, car si l'on ne perçoit rien, on ne peut rien comprendre ni rien connaître. Cette constatation est un des arguments opposés au système des idées de Platon. Il est indéniable qu'en l'absence de perception, il ne peut y avoir aucune connaissance. Mais cela n'implique pas que les concepts absolus soient tirés des perceptions. Les perceptions sont nécessaires pour éveiller à la conscience les concepts absolus. Ces concepts absolus sont présents dans l'esprit qui a une sorte de vision intérieure sur le monde transcendantal. Mais cette vision ne peut se réaliser que si l'esprit prend conscience de ces concepts par les perceptions sensibles, la vision du monde expérimental. À défaut, les concepts ne peuvent parvenir à la conscience.

« Ce n'est pas exister vraiment que d'exister seulement par la raison » (Sertillanges, Saint Thomas d'Aquin © Alcan 1922, T1, page 24). Bien au contraire, la seule existence certaine est dans la raison. Toute autre existence n'est connue que par la perception sensible. Ces existences ne nous sont connues que par les sens ou par les moyens d'observation qui se ramène finalement aux sens. Les perceptions sont assez certaines, sans doute, mais ce que nous en connaissons n'est que douteux, car nous interprétons toujours nos perceptions en fonction de nos connaissances antérieures le plus souvent converties en convictions. C'est ce qui a fait dire que nous ne voyons en réalité que ce que nous voulons voir. De plus, la perception est de nature holiste. Nous percevons d'abord des ensembles. À partir de ces ensembles, nous interprétons les parties et nous les reconstruisons. C'est ce qui faisait dire à Alain : « L'objet est pensé et non pas senti » (De l'objet, 81, I, 8).

La connaissance ne consiste pas seulement à mémoriser des expériences et à en tirer des vues générales par synthèse et de manière supposée logique. L'intelligence est jugement. L'homme porte des jugements de valeur sur les perceptions, qu'elles soient particulières ou générales. « Le sens et l'intelligence sont faits pour juger de l'ordre et de la raison dans les choses » (Sertillanges, Saint Thomas d'Aquin © Alcan 1922, T1, page 24). C'est-à-dire pour reconnaître si un énoncé est vrai.

Or, un jugement comporte trois éléments : des faits, un juge et des critères. Les faits sont les énoncés que l'esprit élabore sur la base de son interprétation des perceptions. La raison juge. Nous avons rencontré à plusieurs reprises les critères : les principes, les idées et les concepts.

Les énoncés sont-ils assurés ? Le juge, indépendant ? Ces questions semblent ne pas avoir de réponse générale. « On fait avec ».

Les critères, eux, sont-ils qualifiés ?

Chapitre 4

Les universaux

On reste le plus souvent décontenancé par les interprétations de saint Thomas d'Aquin de textes qu'il cite souvent de manière très approximative, ce qui était dans les habitudes de l'époque. « S. Augustin dit encore : "Ce n'est pas le corps qui produit son image dans l'esprit, mais l'esprit qui la forme en lui-même." La connaissance intellectuelle ne dérive donc pas des choses sensibles. Les paroles de S. Augustin signifient qu'il ne faut pas attendre des sens qu'ils nous livrent toute la vérité » (*ST1-Q84A6*).

Saint Augustin a tort, et il ne pouvait évidemment pas le savoir : c'est à peine si l'on entrevoit aujourd'hui ce qui se passe. L'esprit n'utilise nullement une image des corps qui se présentent aux perceptions, mais uniquement un ensemble de données générées par les cellules des sens, ordonnées par adressage. Et l'une des premières opérations de l'esprit consiste à comparer ces données à celles déjà présentes en mémoire.

Par contre, l'interprétation de saint Thomas d'Aquin est une véritable aberration mentale. Les sens perçoivent ce qu'ils reçoivent. Ce qu'ils reçoivent appartient à la réalité du monde expérimental. Il ne peut y avoir aucune trace d'erreur, aucune trace de fausseté, aucune trace de tromperie, dans la matière et ses mouvements. Il est complètement absurde, stupide, inepte de penser que la matière puisse tromper de

quelque manière que ce soit. Les choses du monde matériel existent et se meuvent. Elles n'expriment rien. Elles ne pensent rien. Elles n'affirment rien. Les sens reçoivent des impacts, sous quelque forme que se soit. Dans le cas de la vue et du son, les seuls sens qui comptent pratiquement en matière de pensée, ces impacts ont une intensité et une fréquence qui sont les données essentielles transmises au cerveau par les cellules réceptrices. Toutes ces opérations sont réelles. Elles portent sur des choses réelles. Elles ne peuvent donc être entachées de la moindre erreur, sauf évidemment en cas de lésion ou d'anomalie de l'organe de la perception.

Tout change dès lors que la pensée intervient. Et la pensée intervient immédiatement après la perception. Des sortes de filtres sont imposés aux données perçues. On pourrait dire, en totale opposition avec l'affirmation péremptoire de saint Thomas d'Aquin, que la perception délivre la vérité au cerveau. Mais, le cerveau est incapable de prendre la vérité de la perception telle qu'elle est, car il doit nécessairement filtrer l'information pour la classer dans les registres correspondants de la mémoire. Mais ce n'est rien encore. La perception n'est pas seulement filtrée, elle est aussi immédiatement interprétée.

Avant d'en venir aux critères de filtration et de jugement de l'esprit, il faut dire un mot du rêve. Le Jumeau n'a pas repris les interminables développements d'Aristote. On ne trouve que quelques allusions : « la vision du rêve n'est pas dans la partie intellectuelle, mais dans la partie sensitive » (Q18A6). Énormité supplémentaire, conforme à un système dogmatique bricolé en dehors de toute connaissance réelle. Le rêve se produit exclusivement dans le cerveau, la partie intellectuelle, et ne met nullement en jeu les sens. On sait depuis longtemps déjà que les souvenirs sont d'abord stockés dans une mémoire provisoire. La nuit, le cerveau procède à un tri radical de ces souvenirs pour supprimer tous ceux qui ne sont pas nécessaires. Seuls quelques-uns vont dans les zones de mémorisation définitive. Pendant ce tri, une multitude

d'informations transitent dans le cerveau. C'est à partir de ce fatras épouvantable que le cerveau se voit contraint d'établir un déroulement logique de faits pourtant sans liens. C'est sa fonction. Le cerveau ne peut pas faire autre chose que d'enchaîner des informations de manière logique. Le rêve est ainsi un assemblage aussi logique que possible de faits parfois sans aucun rapport les uns avec les autres. Le plus souvent la causalité est strictement impossible et le rêve est complètement absurde. Mais, il peut arriver que des faits inattendus se trouvent enchaînés de manière qui peut paraître rationnelle. C'est le cas principalement lorsque l'esprit est préoccupé par un problème grave et récurrent. La présence majoritaire de certaines informations rend bien plus probable des rencontres logiques.

Les enchaînements logiques élaborés par le cerveau humain concernent des données qui proviennent certainement des perceptions, mais ces perceptions ont été soumises à une série de traitements plus ou moins dramatiques qui leur enlèvent toute valeur propre, si tant est que l'on puisse leur attribuer une valeur. En fait, la perception de l'objet n'a en général aucune valeur. La perception ne délivre qu'une partie des déterminations des objets. Une table est un objet plat avec en général quatre pieds. Pourtant, on ne voit qu'un pied et le bout d'un autre et parfois on ne voit aucun pied du tout. Les déterminations perçues sont donc immédiatement complétées pour faire entrer l'objet dans la catégorie la plus adaptée. La catégorie elle-même n'est pas une donnée préétablie et indiscutable. Elle est le résultat de l'éducation.

Aristote a remplacé les idées de Platon par ce qu'il appelle les « universels » (*Seconds Analytiques* I.31.4). Les universels seraient acquis par la perception d'une pluralité cohérente de perceptions. Les impressions forment une image dans l'esprit et cette image se fait de plus en plus nette et précise par la répétition des perceptions semblables. Progressivement, la table rase de l'esprit se remplit, d'universels par l'accumulation des perceptions. La cohérence des perceptions finirait par

donner la connaissance du vrai. La table remplie constitue, dès lors, le monde transcendantal, analogue au monde des idées de Platon. Mais, le monde des idées d'Aristote réside dans le cerveau, dans la mémoire. C'est aussi le référentiel de la pensée.

Il faut reconnaître que la solution d'Aristote au problème de l'acquisition des concepts est beaucoup plus réaliste que la métempsychose de Platon. Le résultat est le même. L'homme juge les perceptions sur la base des critères que constituent les concepts du monde transcendantal. Mais, les universels d'Aristote, les concepts acquis par accumulation des perceptions, ne sont pas de même nature que les idées données de Platon.

On comprend que la vision répétée d'un cheval, d'une maison, pourra former l'idée claire d'un cheval et d'une maison, en sorte que l'enfant sera rapidement en mesure d'appeler un chat un chat, comme on dit, et qu'il ne confondra pas un âne et un cheval, une tente et une maison.

Mais, que pourra-t-il dire de la Vérité, de la Justice, de la Liberté ? Le maître est-il certain qu'il saura expliquer ce qu'est une droite ? Comment l'accumulation de choses plus ou moins droites, de traits sur le sol, de lignes sur la cire, pourra-t-elle jamais engendrer l'infini et le continu de la droite ? Aucune de ces réalités n'est d'ailleurs vraiment droite. Le maître doit expliquer bien des choses au-delà de la perception pour faire prendre conscience des déterminations absolues de la droite.

L'infini de la droite ne réside dans aucune chose perceptible. Il faut bien que le maître éveille cette idée dans l'esprit de l'enfant. Lui-même n'en a qu'une idée. Il doit la communiquer. Le même problème se pose pour tous les absolus. Il n'y a pas d'absolu dans la Nature. Aristote avait parfaitement conscience de ce problème. Aussi a-t-il dû rétablir, dans les choses, la dualité platonicienne. Les choses ont une existence. L'existence

comporte l'essence. L'essence du trait sur le sol est l'infini, la continuité et la rectitude. Ce sont les trois déterminations de la droite.

Nous avons vu que l'essence est l'objet de la perception intérieure. Mais cette perception intérieure ne peut agir qu'après la perception extérieure. Il faut d'abord que les yeux aient vu l'objet. La perception intérieure ne se balade pas dans la réalité qui nous entoure pour y déceler les essences. Elle attend que les objets soient perçus par les sens et peut dès lors en extraire l'essence. Or, ce passage de l'essence dans la perception physique est non seulement impossible, mais absurde. L'absolu ne passe pas dans une relation. Le trait sur le sol ne peut en aucune manière contenir l'infini ni le continu, pas davantage la rectitude.

Le second problème dramatique du système d'Aristote tel qu'il a été repris par le Jumeau a été mis en évidence par Cicéron.

Après traitement sans ménagement des données des perceptions, l'intelligence humaine porte un jugement. Or, dans le système d'Aristote, c'est le juge qui élabore les critères du jugement : ces critères proviennent des perceptions qu'il s'agit de juger. C'est la raison donc qui établit les critères du jugement. L'accumulation de perceptions semblables ne peut pas justifier la valeur des critères qui en résultent. D'une part, les perceptions sont complétées, modifiées, interprétées. L'esprit mémorise davantage ce qu'il pense de l'objet que ce qu'est l'objet. D'autre part, l'expérience n'est jamais achevée. Voilà une table sans pied. Elle se maintient par l'action d'un champ magnétique. Et c'est vraiment une table ! Vous pourrez y poser votre assiette et votre verre. Le bordeaux aura le même goût que sur une table plus habituelle.

« Or toute connaissance s'accomplit par assimilation du connaissant à la réalité connue, si bien que ladite assimilation est la cause de la connaissance : ainsi la vue connaît la couleur parce qu'elle est disposée selon l'espèce de la couleur. La première comparaison entre l'étant et

l'intelligence est donc que l'étant concorde avec l'intelligence ; cet accord est même appelé « adéquation de l'intelligence et de la réalité » ; et c'est en cela que la notion de vrai s'accomplit formellement. Voilà donc ce que le vrai ajoute à l'étant : la conformité ou l'adéquation de la réalité et de l'intelligence ; et de cette conformité s'ensuit, comme nous l'avons dit, la connaissance de la réalité » (Q1A1).

L'esprit humain aurait ainsi accès à la vérité ! L'intelligence humaine aurait accès à la vérité par la perception des éléments fondamentaux : « la perception des sensibles propres est toujours vraie » (Aristote, De l'âme, III, 3, 427b 12, trad. Bodéüs). Les sensibles propres, ce sont ces éléments comme la terre, l'eau, l'air et le feu. Là, il y aurait concordance absolue entre l'objet et la perception, donc la connaissance. Par malheur, ce n'était qu'une immense illusion que Galilée précipita dans les poubelles de l'Histoire. La théorie des éléments fondamentaux d'Aristote, la terre, l'eau, l'air et le feu, animés de mouvements inhérents, est une énorme erreur. Aucune propriété ne peut être inhérente à un corps. Tout est relation. Et il n'y a pas d'élément premier, l'illusion perpétuelle des savants, sans cesse repoussée vers encore plus primordial, vers l'infiniment petit.

La raison jugerait ainsi les perceptions sur la base de ses propres critères de jugement. On ne doit pas être surpris qu'un juriste aussi fameux que Cicéron se soit élevé avec force contre cette totale confusion des rôles dans le système d'Aristote. Cicéron est un des rares esprits à avoir défendu le système de Platon. On le retrouvera chez saint Augustin avant que saint Thomas d'Aquin ne vienne recouvrir d'une chape de plomb le système des idées, la métaphysique platonicienne.

La dualité platonicienne des idées et des choses peut sembler redondante. C'est ce qu'avait pensé Aristote. Ce fut aussi la position de saint Thomas d'Aquin. Il a supprimé l'usage de ce regard de l'âme sur le monde des idées. Il a repris le système d'Aristote. Le critère du jugement est forgé par l'esprit sur la base des perceptions. Sans doute, chez

Aristote, les perceptions doivent-elles être répétées pour accéder au rang de critères. Les critères n'en sont pas moins le résultat d'une étrange collusion entre le juge et la chose jugée. Cette absence d'indépendance est en général sans grande conséquence pour les objets de la vie courante. Encore que la plupart des accidents résultent d'erreurs de jugement. Mais, il y a un domaine de la pensée qui ne peut en aucun cas se satisfaire de cette complicité nauséabonde entre le juge et le critère. C'est le domaine de la connaissance sous tous ses aspects : l'Histoire, les Sciences.

La raison a besoin des critères indépendants des perceptions, sans lesquels il n'y aurait aucun espoir de connaître la moindre vérité. Ce sont les concepts transcendants qui sont accédés par l'esprit. Ces concepts absolus permettent le jugement. Ils nous sont donnés, comme nous est donnée la loi naturelle. Nous avons ainsi l'idée de Dieu, liée à l'éternité, à l'unicité et à l'infini. L'esprit juge la perception selon les idées qu'Épicure appela les critères de la pensée.

Platon lui-même a critiqué son propre système dans le Parménide. « Y a-t-il une forme en soi et à part soi du beau, du bien, d'une part, de l'homme, du feu, de l'eau, d'autre part ? C'est là une question qui m'a souvent embarrassé répond Socrate. Parménide poursuit avec cheveu, crasse, boue. Je ne le demande pas répond Socrate. Qu'il y ait de telles idées serait très étrange » (*Le Parménide* © Éditions des Belles Lettres, p. 130 d).

Il n'y a certainement pas d'idée absolue des choses perçues. Les seules idées éligibles à l'absolu sont celles du monde transcendantal : le beau, le bien, le bon, les concepts de la géométrie par exemple. Ce sont les critères du jugement. Le système de Platon est donc excessif. C'est ce qui a provoqué la réaction de rejet d'Aristote et du Jumeau à sa suite. Le monde des idées de Platon ne peut comporter que les concepts absolus. Il faut donc renoncer à la fois à la duplication platonicienne des choses à

partir des idées, mais aussi à la duplication de la chose en elle-même par l'essence d'Aristote.

Or, voilà que l'inné surgit sournoisement dans le monde du Promeneur, *in der Welt des Spaziergängers*, et de son Double. On a déversé à nos pieds des tombereaux de preuves pour nous convaincre que : « *Nihil est in intellectu quod prius non fuerit in sensu* ». Rien n'est dans l'esprit qui n'ait d'abord été dans les perceptions. On avait cru comprendre que le « *sensu* » englobait à la fois les perceptions externe et interne. Non, la thèse d'Aristote n'est pas un vulgaire matérialisme. L'essence n'est pas la matière. Mais, l'absolu ne passe pas bien par des relations. C'est bien le moins que l'on puisse dire. À part Berkeley, tous les philosophes anglais s'en sont fort bien accommodé et Hume d'abord. Ce n'est pas très sérieux. Saint Thomas d'Aquin s'est arrêté sur ce paradoxe. Comment nier que l'esprit conçoive l'infini, le continu, le droit, l'absolu ? Et ce n'est pas tout.

On apprend tout à coup que l'esprit est hanté d'une multitude de données innées. Elles sont là dès l'origine. Elles ne correspondent à aucune perception. Le « *nihil* » n'est qu'une vulgaire passoire. Il y a dans l'esprit de l'inné, de l'incréd.

« Il y a des principes que l'intelligence connaît par eux-mêmes. Ce que l'intelligence conçoit en premier comme le plus connu et en quoi il résout toutes les conceptions, est l'étant » (Q1A1), et « lorsque nous pensons les choses qui sont immédiatement connues par l'intelligence » (Q1A12). Cette position est encore plus clairement exprimée plus loin : « Mais si quelqu'un propose à un autre des choses qui ne sont pas incluses dans des principes évidents par soi, ou dont l'inclusion n'est pas montrée, il ne produira pas en lui la science, mais peut-être l'opinion ou la foi ; quoique cela aussi soit causé en quelque façon par les principes innés. En effet, partant des principes évidents par soi, il considère que les choses qui en découlent nécessairement sont à tenir pour certaines et

que celles qui leur sont contraires sont à rejeter totalement, cependant qu'aux autres choses, il peut apporter ou non son assentiment. Or, cette lumière de la raison par laquelle de tels principes nous sont connus est mise en nous par Dieu, comme une certaine ressemblance reflétée en nous de la vérité incréée » (Q11A1). Voilà donc un autre monde, celui des principes innés. Et arrière-plan, le monde incréé. C'est le monde de Platon. Le monde des idées parfaites qui n'ont qu'un pâle reflet dans une réalité toujours changeante. C'est le monde transcendantal. Le monde de la droite, du cercle, de la géométrie, mais d'abord du temps et de l'espace, mais aussi de la Liberté et de la Vérité.

Le Promeneur s'est pris les pieds dans ces racines de la pensée qu'il avait crues enfouie. Le Jumeau a vu le paradoxe. Il a déterré les racines mêmes de la pensée. Le négligeable, l'exclus, l'inexistant est devenu l'essentiel, le fondement, la spécificité de la pensée humaine. Pour ce qui est d'abstraire des données des perceptions, non seulement les animaux le peuvent, mais l'ordinateur même. L'homme conceptualise et il conceptualise sur la base des données du monde transcendantal. Et cela, il est le seul à le faire ! L'homme est le seul être à pouvoir juger sur des critères absolus. L'homme a accès au monde transcendantal.

L'esprit humain peut avoir la capacité à penser les concepts transcendants par son organisation. L'esprit, comme nous avons vu, se trouve résulter de l'organisation des éléments de la Nature. C'est alors du seul fait de cette organisation que l'esprit de l'homme a, du même coup, accès aux concepts absolus qui sont liés au même monde transcendantal que l'esprit même. Mais, aucune chose du monde expérimental n'est la copie d'une idée transcendantale comme la Justice, l'Unité, l'Infini, le Continu ni même le temps et l'espace. De plus, on n'a jamais vu l'intérêt de dédoubler les choses du monde expérimental par des idées. Tous les concepts pratiques et relatifs que nous retirons de nos perceptions du monde expérimental se forment très simplement par conceptualisation relative et accumulation sans qu'aucune autre

hypothèse soit nécessaire. Le seul problème est celui des concepts absolus qui ne peuvent se trouver dans les perceptions toutes relatives du monde expérimental. Le système de Platon n'est donc valable que pour la vision par l'esprit du monde transcendantal dont les concepts servent à interpréter les déterminations tirées des perceptions. Cette première possibilité est donc que l'esprit a accès au monde transcendantal, séparé du monde expérimental.

L'autre approche est plus matérialiste si l'on peut dire. C'est une concession à Aristote et saint Thomas d'Aquin. L'absolu se trouve dans les choses au niveau le plus extrême de l'existence. Mais ces concepts ne peuvent évidemment pas passer par les perceptions. Dans cette approche, très thomiste me semble-t-il, c'est à la fois la nature de notre esprit et son contenu de concepts transcendantsaux qui nous parviennent simultanément des composants de la Nature, dont nous sommes formés. Dans cette seconde approche, le monde expérimental baigne en quelque sorte dans le monde transcendantal. Il est sous-jacent. Mais les concepts ne peuvent nullement nous parvenir par conceptualisation des perceptions. Elles nous parviendraient directement des éléments qui nous composent dès la formation de notre cerveau. C'est évidemment une immense différence avec le système d'Aristote. Aussi pourrait-on dire : « *Nihil est in intellectu quod prius non fuerit in natura* », mais en aucun cas « *quod prius not fuerit in sensu* ».

Si je préfère sans aucune hésitation la première possibilité, ce n'est pas par réaction contre l'aristotélisme qui a conduit à d'énormes erreurs en physique, ni par répugnance pour le dogmatisme thomiste, c'est que l'inhérence propre à la seconde possibilité est une porte ouverte sur le pur matérialisme. Bien sûr, dans les deux cas, il y a un plan installé dès l'origine au plus profond de la matière. Mais, dans le second cas le monde des absolus se trouve absorbé, comme une composante, par le monde expérimental. Alors que dans le premier cas, il illumine le monde

expérimental en permettant le jugement de l'esprit sur les perceptions du monde expérimental. Il permet l'indépendance du jugement.

Troisième partie : La théologie

*« L'interprétation se laisse guider
par d'obscures analogies, par des
résonances affectives. »*

(Paul Guillaume, Introduction à la psychologie).

Chapitre 1

L'âme

Saint Thomas d'Aquin utilise le mot âme dans le même sens qu'Aristote : ce qui anime. Tous les êtres ont donc une âme en ce sens dès qu'ils se meuvent. Le mot a complètement changé de sens. Les étoiles ni les chiens n'ont d'âme.

L'homme a été créé à l'image de Dieu. Mais alors, les trois natures de l'homme, âme, esprit et corps, viennent donner une autre dimension à ce symbole. L'homme n'est pas seulement à l'image de Dieu, mais aussi à l'image de sa Trinité. C'est là le dogme fondamental et qui, pourtant, nous est parfois difficile à penser. L'accusation classique des Musulmans et des athées contre les Chrétiens est d'être polythéistes. Cette accusation est d'ailleurs dans le Coran pour ce qui est du Père et du Fils.

La triple nature de l'homme, âme, esprit et corps, est l'image même de la Sainte Trinité. L'âme est tournée vers le Père, l'esprit reçoit la grâce de l'Esprit Saint et, enfin, le corps communie à celui de Jésus-Christ.

Voilà certainement une comparaison qui permet de mieux apercevoir la Trinité Divine, bien qu'il ne s'agisse pas de comprendre ce profond mystère. Il faut dire, bien évidemment, qu'être « à l'image de Dieu » ne signifie nullement identité.

Le problème des mystères est de devoir être exprimés avec des mots. Or les mots, même ceux qui expriment des concepts, sont chargés de représentation du réel qui nous entoure. Ainsi le mot « personne » se rattache inévitablement à un être humain. Appliqué à Dieu, c'est évidemment un anthropomorphisme. Dieu s'est fait homme en la personne de Jésus de Nazareth, mais Dieu n'est pas de nature humaine bien évidemment. Ainsi, on ne peut pas prendre les trois personnes de la trinité pour trois êtres qui auraient quelque chose de l'homme. Le mot personne ne convient pas en ce sens, mais il n'y a aucun mot qui serait vraiment adapté pour exprimer ce que nous pensons. Le mot « personne » est d'autant moins adapté d'ailleurs à l'unicité divine qu'il nous est impossible de concevoir la fusion de trois personnes en un seul être autrement que par escalade sémantique. On ne peut pas mettre en doute l'unicité divine, ne serait-ce que sur le plan philosophique. C'est donc que les trois manifestations de Dieu aux hommes ne correspondent pas à ce que nous dénommons, dans le langage courant, trois personnes. C'est la réponse à l'accusation de polythéisme de Mahomet. Il n'y a vraiment qu'un seul Dieu.

On ne peut pas davantage parler de trois « natures ». Ce serait pire, car des natures différentes ne peuvent que s'opposer au moins pour certains aspects. C'est inconcevable pour la nature divine.

Ce problème de mots est à l'origine de la plupart des hérésies. C'est le drame des positions dogmatiques exprimées avec des mots d'hommes, des phrases humaines. En ce sens, Mahomet a fait preuve du dogmatisme le plus radical.

Il ne s'agit nullement de tomber dans l'excès inverse : le relativisme. Ne pas pouvoir exprimer la vérité divine telle qu'elle est, n'entraîne nullement que cette vérité n'existe pas ou que chacun puisse l'imaginer comme il l'entend, voire donc la nier. C'est l'impasse où mène le thomisme comme nous avons vu dans la partie philosophique. L'idée est

accédée par l'esprit humain, comme l'idée de Dieu par exemple, mais nous ne pouvons en aucune manière en détenir la définition. Les mots des définitions s'enchaînent les uns aux autres sans issues. On tourne inexorablement en rond dans les dictionnaires. Les premiers concepts nous sont donnés, ils ne peuvent se définir en aucune manière autrement que par cercle. Le drame du thomisme est de s'être enchaîné à la vision du Promeneur, vision qui a toujours finalement conduit à la négation des concepts, la négation de l'absolu, la négation de la transcendance.

Le mot âme lui-même entre de plein pied dans le monde de la transcendance. L'âme n'est en aucune manière liée à la causalité du monde matériel qui nous entoure et nous porte. Elle n'est ni matière ni mouvement. Elle n'est nullement constituée d'atomes et de particules.

Le pape Benoît XVI, alors cardinal Ratzinger, n'adhérait pas à cette idée néo-platonicienne que « le mal n'est rien, qu'il est le néant, et que Dieu seul est réalité » (*La mort et l'au-delà*, © Fayard, page 224) ni a l'idée que l'âme des damnés était vouée à disparaître. L'enfer aurait été l'annihilation de toute forme d'existence après la mort. Le néant. Sans doute n'aurait-il pas suivi non plus ce supérieur général de la Compagnie de Jésus qui ne voit dans le diable qu'un symbole. Cette idée rejoint la précédente. L'enfer, donc, ne serait qu'une idée. C'est dire que la pire chose qui puisse arriver à un homme serait de ne rien laisser après sa mort, absolument rien. Ce ne serait pas bien gênant pour des athées notoires. Alain ne croyait pas en Dieu. Il ne comprenait pas la passion des hommes de laisser quelques choses derrière eux, mais sur le plan matériel : des œuvres, des monuments, un nom de rue ! Il admirait Platon, mais ne le suivait nullement sur la voie de la métempsycose, la transmigration des âmes. Le néant donc après la mort ! Et pourtant, comment concilier la transcendance de l'esprit humain avec le néant ?

Le salut comme la damnation ont donc quelque réalité ! D'ailleurs si Satan n'est qu'un symbole, de quoi est-il le symbole ? De la tentation seulement ? On peut bien sûr retomber dans les absurdes mouvements naturels du Promeneur et de son Jumeau. La tentation serait un mouvement naturel de l'esprit humain vers le mal. Une « appétence ». Un effet sans cause. Du point de vue de la pensée humaine, l'effet doit avoir une cause. Il y a donc un tentateur derrière la tentation. C'est lui qui est symbolisé par Satan, le diable. Mais bien sûr, ce n'est là qu'une vision rationnelle, causale, une vision humaine. Qu'en est-il en réalité ?

Ce mot réalité est lui-même peu adapté, car on pense aux murs de la maison, aux arbres de l'allée, aux moutons dans la prairie, aux passagers dans les voitures. Évidemment, Satan n'est pas le petit bonhomme cornu tout noir nous poussant vers le mal avec sa fourche incandescente. Et aucune des allégories de l'Enfer de Dante ne correspond à la « réalité ».

La difficulté est de faire coexister le bonté infinie de Dieu avec l'existence de l'enfer. On comprend bien la réticence de ce supérieur des Jésuites. Le pire est dans le Coran où Dieu autorise Eblis à faire le mal ! Allah serait ainsi responsable des malheurs des hommes sur cette Terre et de la mort d'abord : « Allah vous fera mourir » et « il tire vengeance », car « il est vindicatif ».

Il est absolument impossible d'attribuer à Dieu la moindre haine. Comment admettre que l'Enfer puisse coexister avec le Paradis ? L'idée de mal est présent à notre esprit comme celle de bien. Mais du point de vue philosophique, la conscience de l'existence des idées, des concepts, de l'accès de l'esprit à la transcendance, n'apporte aucune preuve d'une quelconque existence sous-jacente quoiqu'en pense saint Thomas d'Aquin. Il en fait une sorte de postulat. Et il rend cette existence postulée accessible à la perception par l'intellect. En réalité, nous n'en savons strictement rien. Ce n'est pas la présence de l'idée de Dieu en nous qui prouve son existence. C'est le contraire en quelque sorte. C'est

l'existence de Dieu qui nous est révélée par la grâce et qui coïncide avec l'idée de Dieu que nous avons en nous.

Si Dieu nous est révélé par la grâce, par contre Satan ne peut être l'objet d'une quelconque révélation. Rien ne peut donc nous pousser à penser qu'il existe en dehors de notre pensée. De la même manière, nous avons en notre esprit l'idée de temps, pourtant, aucune existence perceptible ne peut lui correspondre car le passé et le futur, qui en sont parties et d'ailleurs exclusivement, n'ont aucune forme d'existence. Les traces du passé ne peuvent pas prouver l'existence du temps car elle sont interprétées en ce sens par l'esprit. Le raisonnement est circulaire.

Nous pouvons donc aussi bien nier l'existence de Dieu et du Bien et nier celle du Mal et de Satan, comme nous pouvons nier l'existence du temps. Rien ne correspondrait à ces idées qui ne seraient pas même des symboles. Des symboles représentent des réalités. Adam et Eve n'ayant jamais existé, le péché originel est ainsi un symbole. Mais le symbole de quelque chose qui existe nécessairement d'une manière ou d'une autre. Le symbole recouvre donc une réalité. Il est le péché de l'homme de toujours de vouloir, si ce n'est prendre la place de Dieu, du moins l'égaliser. Les symboles ont une réalité toujours présente, contrairement aux faits du passé. Les symboles pèsent lourdement sur le présent.

Si Satan est un symbole, il est symbole d'une réalité vivante, présente je veux dire. Il a alors une réalité encore plus prégnante par sa permanence.

Mais l'absence de preuves ne peut pas constituer la preuve de l'inexistence du temps, de Satan et du Mal, du Bien et de Dieu. La preuve ne nous est pas accessible autrement que par la Foi. C'est le mystère de l'homme, le mystère de la Création.

Chapitre 2

La prédestination

Sertillanges ne pouvant ici nous aider, je m'appuierai sur le Dictionnaire de Théologie Catholique. Il s'agit des commentaires sur la prédestination dans la Somme théologique (Ia, q. XXIII). L'intérêt du Dictionnaire est de faire des rapprochements entre les textes qui sont cités.

La démonstration de Saint Thomas d'Aquin est quasi mathématique. Le premier problème, le seul d'ailleurs, à mon avis, c'est de s'entendre sur le sens du mot prédestination. Il propose sa définition et déroule sa démonstration. Bien entendu, il ne s'agit pas d'une prédestination à la grâce, mais à la vie éternelle. À moins de dire que la grâce est prédestinée à tous !

Que dit-il ? « Il convient que Dieu prédestine les hommes. En effet, toutes choses sont soumises à la providence divine, comme on l'a montré. Et il appartient à la providence d'ordonner les choses à leur fin » (S.T. Q XXIII). C'est donc, dans l'esprit de Dieu, le plan, à la fois ordonné et voulu, qui, de toute éternité, détermine les moyens efficaces qui conduiront tel homme ou tel ange à sa fin dernière. La référence à la providence divine se trouvait aussi chez saint Augustin (*De dono pers.*, XIV, 35).

La providence divine est ainsi rattachée à la prescience. C'est une définition conforme à la logique humaine. On reste évidemment dans le cadre où se plaçait Sertillanges. C'est en réalité le cadre rationaliste. Le

seul fait de parler de prescience divine constitue un monstrueux anthropomorphisme. Saint Thomas d'Aquin imagine ce qui se passe dans « l'esprit de Dieu ». Il raisonne comme si Dieu avait un esprit comme le nôtre et faisait des plans qui seraient dans l'ordre de nos pensées. C'est stupide !

Sur cette base, saint Thomas d'Aquin montre que la prédestination est en Dieu et non dans le prédestiné, « mais qu'elle a pour effets en lui la vocation, la justification et la glorification ». « La prédestination est la cause de la grâce et de nos actes salutaires. C'est une partie de la providence qui permet que certains tombent pour toujours dans le péché et qui, pour cette faute, leur inflige la peine de la damnation. Mais, la réprobation n'est nullement cause du péché ».

À ce stade, saint Thomas d'Aquin introduit la prédilection, comme le joueur place son atout maître.

« Les prédestinés sont élus par Dieu, de telle sorte que la prédestination présuppose l'élection, et celle-ci la dilection ». Puisque l'amour de Dieu est cause de la bonté des êtres créés, nul ne serait meilleur qu'un autre s'il n'était davantage aimé par Dieu. Mais cette prédilection ne repose en aucune manière sur la prescience divine des mérites, car, nous dit saint Thomas, selon saint Paul, les mérites des prédestinés sont effets de la prédestination. Au contraire, les démérites, dont Dieu ne peut nullement être cause, sont la raison de la damnation. Dieu n'enlève à personne ce qui lui est dû, car il ne commande jamais l'impossible, mais, au contraire, par son amour, il rend réellement possible à tous l'accomplissement des préceptes, et même il accorde par bonté plus que la stricte justice n'exigerait (Ia, q. XXI, a. 4), car souvent il relève les hommes à maintes reprises du péché, alors qu'il pourrait les y laisser.

Le drame du rationalisme est de penser pouvoir rapporter le mystère divin à notre pensée. On comprend que Sertillanges n'ait pas tenté de

justifier les propos de saint Thomas d'Aquin sur la prédestination. En voulant attribuer des pensées à Dieu, on entre inévitablement dans des débats ahurissants qui ont marqué, en particulier, le pélagianisme.

Le principe de prédilection est entièrement contraire à l'idée humaine de justice. L'idée de prédestination est entièrement contraire à notre idée de libre arbitre. Mais, est-il juste humainement que l'ouvrier agricole qui n'a vendangé qu'une heure reçoive autant que celui qui a vendangé tout au long de la chaleur du jour ? Il faut enfin laisser à Dieu sa Volonté. Il est absurde de prendre les quelques paroles de saint Paul sur la prédestination à la lettre et de tenter des escalades sémantiques pour ne pas voir le paradoxe. C'est un paradoxe pour l'homme. C'est le mystère divin.

D'ailleurs, c'est la conclusion des auteurs du Dictionnaire de Théologie.

L'absence de distinction entre l'âme aristotélique et l'esprit se retrouve dans la conclusion de Sertillanges. Dans le système thomiste, le transcendant relève de l'âme. Il appartient au monde divin. Il n'y a pas d'intermédiaire entre la matière brute et l'âme, et donc entre la matière brute et Dieu. « L'objet propre de l'intelligence, ce sont les essences matérielles. En ces deux mots, le Thomisme s'établit entre deux extrêmes presque également redoutables : le spiritualisme issu de Platon, et le sensualisme matérialiste » (page 140).

Nous utilisons les concepts transcendants, l'absolu, l'infini, l'éternel, pour qualifier Dieu. Ce serait donc que le temps existerait dans le monde divin, puisque l'éternel se juge par rapport à la durée. C'est là humaniser le monde divin.

On atteint ici la véritable limite du Thomisme : le paradoxe de la transcendance. Dieu est certainement au-delà des concepts de l'esprit que l'homme utilise par son intelligence. Certainement, Platon avait tort.

Comme il l'a reconnu lui-même, il n'y a pas d'idée de chaque existence du monde expérimental. Mais, son monde des idées est de nature transcendante. C'est le monde de l'esprit. Ce monde de l'esprit était, pour lui, séparé du monde divin, car Dieu utilise le monde de l'esprit. Il en fait une copie dans le monde expérimental. C'est donc que Dieu est au-dessus du monde de l'esprit, du monde des idées de Platon. En renonçant à cette séparation, Aristote a plongé la pensée humaine dans l'abîme.

Sertillanges tente de sauver le Thomisme de la même erreur grâce, en particulier, à l'essence. Mais il introduit cette nuance au niveau de la matière. L'essence thomiste appartient au monde expérimental. Elle parvient à l'esprit humain par l'intermédiaire des perceptions, mais elle n'est connaissable que par la nature divine de l'âme. L'âme juge l'essence par rapport à sa connaissance transcendante de l'essence. La mémoire, comme nous l'avons vu, joue un rôle essentiel, comme chez Aristote. Mais elle ne suffit pas. Pour saint Thomas d'Aquin, le vrai est l'adéquation des perceptions transcendées par l'âme et des concepts connus directement par l'âme en raison de sa nature divine.

C'est ce qui exprimé en particulier par deux passages : « L'essence est par elle-même, hors l'espace et le temps. Elle y est descendue, en ce qui concerne les êtres objets de l'expérience, par ce que nous avons appelé l'individuation, et nous avons noté ses temps de chute. La connaissance intellectuelle consiste à retrouver ce point de départ ; à remonter de l'idée réalisée à l'idée de réalisation, de la maison au plan, de la chose d'art que représente la nature à l'art selon lequel la nature la crée, la dirige et la pousse vers son terme. Concepts universels, jugements obtenus par combinaisons de ces concepts, démonstrations procédant des jugements pour en fournir d'autres, tout devra sortir de là ; l'essentiel en est l'âme » (p 140).

Et d'autre part : « La source de l'intelligible est en haut. Le sensible avant de nous informer est informé lui-même d'une forme divine. Car la forme est divine. Notre pensée est un reflet idéal, comme les êtres sont un reflet réel, d'un Absolu à la fois idéal et réel. Dans ces conditions, l'absolu peut se refléter en nous sans l'intermédiaire du réel qui nous enveloppe » (p 152). On croirait lire ici du Platon !

Et Sertillanges insiste assez pesamment : « Le mystère est éclairci. Notre science est innée et divine en tant que les premiers principes sont connus immédiatement, grâce à la lumière de l'intellect agent, qui est en nous participation divine. Cela n'empêche pas les principes d'être une « conception » de l'esprit, c'est-à-dire d'être par lui, bien que ce soit grâce à une lumière qui lui vient de sa haute Source. D'aucune manière, il n'appartient aux hommes d'avoir en eux des dispositions qui soient l'œuvre exclusive de la nature. Ainsi, les principes sont divins de la divinité des concepts, qui sont divins eux-mêmes de la divinité de l'esprit émané du Premier Esprit. Seulement, le concept ne naît pas de l'esprit seul. L'esprit est son père, si l'on peut ainsi dire ; mais il a une mère : la matière imaginative et sensible. Comme donc tout l'édifice du savoir repose sur les principes, on voit que toute vérité a pour fondement immédiat la validité des simples concepts, et pour fondement dernier : du côté de l'esprit, la nature divine de celui-ci; du côté des sens, leur aptitude à refléter le monde, d'où ils émanent » (Toujours dans le T2 pages 188 et 189).

« La réponse de saint Thomas est donc celle-ci : Les fonctions qui dépendent du corps périssent : tels le sens, l'imagination, l'expérience sensible, la mémoire proprement dite, les passions ; mais les fonctions rationnelles ne périssent point. Seulement, elles retournent leurs axes. Au lieu de trouver leurs conditions dans le travail des sens, elles s'orienteront vers les réalités supérieures » (page 151).

Cette conclusion nécessaire du système thomiste résulte de la confusion entre l'âme et l'esprit. L'homme a un corps, un esprit et une âme. L'esprit est l'intermédiaire qui permet à l'homme d'écouter la Parole divine qui s'adresse à l'âme. L'âme est absolument immatérielle. Or, le Thomisme ne peut pas aller à cette extrémité en raison de la nature même qu'Aristote et saint Thomas d'Aquin attribue à l'âme : « À moins qu'on ne dise comme Platon que les déterminations intellectuelles sont innées. Mais, dans ce cas, l'immatérialité de l'âme serait plus absolue encore » (page 114).

L'esprit est ce qui différencie essentiellement l'homme, non seulement de la matière brute, mais aussi de l'animal. L'animal a indéniablement des capacités intellectuelles. Certains animaux utilisent des outils. Ce ne sont pas les fonctions de l'intelligence qui font la distinction, c'est l'accès à la transcendance. Cet accès caractérise l'esprit humain.

Cependant, l'intelligence humaine et ses jugements ne sont d'aucune utilité dans le monde divin, pas plus que toutes les fonctions du corps. Les concepts transcendants ne servent à rien dans l'au-delà. C'est évident pour les concepts absolus de la géométrie et des mathématiques, mais aussi pour les idées de Liberté, de Vérité. Il n'y aura plus à juger les perceptions dans l'au-delà. Pourtant, dans le système de saint Thomas d'Aquin, les concepts appartiennent au monde divin. Ils ne peuvent disparaître. Ils ne servent plus à rien, mais ils subsistent. La raison thomiste échoue sur une contradiction. « La Nature ne fait rien d'inutile, car elle poursuit toujours un but précis » (Saint Thomas d'Aquin, Commentaire dans La Politique d'Aristote, I, leçon 1).

Pourtant, la Nature a eu un début dans la Création et aura un achèvement à la fin du monde, mystère aussi insondable que la Création. Le corps ressuscité n'aura plus besoin de nourriture terrestre. Nous pensons à l'homme allongé comme mort et qui reprend souffle sous les efforts du sauveteur. Ce n'est évidemment pas cela dont il s'agit.

Nous ne savons pas ce qu'est l'existence. Il faut aller plus loin que le morceau de cire de Descartes qui s'évapore sous la chaleur des doigts et ne laisserait comme existence que l'espace qu'il occupait. Il y a molécules, atomes, particules, corpuscules, mais ensuite ? Le premier élément n'est que la phrase qui l'énonce. Ce premier élément serait perceptible par nos instruments. C'est donc qu'il extériorise des propriétés et n'est donc pas premier, rôle qui serait dévolu à ces propriétés inévitablement objets du monde expérimental elles aussi.

Mais, si la décomposition élémentaire est infinie, alors l'existence serait l'infiniment petit, infiniment immobile. Le néant. Si notre esprit ne peut concevoir que cette alternative, cela ne signifie pas que la réalité doit être nécessairement l'une ou l'autre de ces possibilités rationnelles. La réalité est autre et inconnaissable. Ce qui existe réellement est inaccessible à nos perceptions tout autant qu'à la pensée rationnelle.

C'est le mystère de la Création, le mystère de l'existence. Pour autant que l'on puisse trouver un sens à toutes les subtilités aristotéliques comme « les formes qui donnent l'être à la matière », ou « les essences ou quiddités des substances qui sont la forme elle-même », elles s'effacent devant le fait de la Création, le mystère de la Création.

Le corps ressuscité n'a plus usage de ses fonctions naturelles, nous le croyons sans trop de peine. Mais, de quoi est fait ce corps ressuscité : de molécules, atomes, particules, corpuscules éphémères, comme tout ce qui appartient au monde expérimental ? Le corps ressuscité ne peut être à nouveau éphémère, puisqu'il est promis à l'éternité. Il relève de l'existence même dans le mystère de la Création.

L'esprit, qui en est indissociable, aura-t-il encore besoin de la géométrie et des autres concepts que l'homme utilise ? Ce serait une idée assez naïve. Le corps ressuscité ne peut être fait de matière corruptible et changeante, comme le sont les atomes, et tous les composants de la

matière. Il est fait de ce qui existe réellement derrière ces réalités passagères. De même, on peut penser que l'esprit aura, en quelque sorte, des pensées qui relèvent de ce qui existe réellement derrière les concepts de la pensée humaine. Ces concepts humains ne seront d'aucune utilité dans l'au-delà. Ils appartiennent au monde de la Création. Ils n'ont aucune raison de subsister, contrairement à la thèse thomiste.

Ce problème soulève une question d'un niveau bien plus élevé. Le Saint Esprit descend sur les hommes pour les assister, les soutenir, les inspirer et les conduire et sans lui, les ressources humaines sont insuffisantes pour accomplir l'œuvre de Dieu. Mais à la fin du monde, cette relation aux hommes disparaît. La Sainte Trinité trouve-t-elle alors l'unité absolue si chère aux philosophes Grecs ? Pourtant, la personne du Christ ressuscité est éternelle ! On voit ici combien la raison est impuissante à comprendre les mystères divins.

Encore une fois, il n'en résulte nullement que la théologie relève de l'irrationnel, comme tente de le faire croire les militants du matérialisme athée. La raison ne se développe que sur la base de prémisses. Ce sont les concepts de base de la géométrie comme le continu, l'infini et le droit, au sens de rectitude. Ce sont les innombrables postulats et invariants de notre physique périmée. En matière théologique, les prémisses sont les mystères. Mais comme ils touchent aux confins de l'existence, à la Création en particulier, les conséquences qui en sont tirées sont infiniment plus certaines que les immenses élucubrations de la science pure du XX^e siècle, aussi bien que toutes celles qui pourront être proposées en remplacement.

C'est au titre de ces élucubrations de savants que la version intellectualiste du thomiste peut être considérée comme une hérésie. Les innombrables erreurs d'Aristote, même un peu corrigées par saint Thomas d'Aquin, dans tous les domaines depuis la matière brute jusqu'à la biologie, ne peuvent pas résulter du hasard. Elles sont enchaînées à

une vision erronée de l'esprit humain, en particulier à la négation de l'accès à la transcendance par l'esprit de l'homme. Comment ne pas penser qu'une telle confusion ait pu aussi conduire à des erreurs, savantes sans doute, dans tous les domaines ? « Père, Seigneur du ciel et de la terre, je proclame ta louange : ce que tu as caché aux sages et aux savants, tu l'as révélé aux tout-petits. Oui, Père, tu l'as voulu ainsi dans ta bonté » (saint Matthieu 11, 25-30).

Chapitre 3

Le libre arbitre

Saint Thomas d'Aquin interprète plus qu'il ne cite un passage de l'Éthique à Nicomaque d'Aristote relatif au libre arbitre : « Selon ce qu'est un être, telle lui paraît sa fin. Or, il n'est pas en notre pouvoir d'être de telle ou telle manière, mais c'est à la Nature que nous devons ce que nous sommes. Il nous est donc naturel de suivre une fin, et par conséquent ce n'est pas l'effet du libre arbitre ». Saint Thomas d'Aquin s'oppose à cette position d'Aristote singulièrement réduite. L'Éthique à Nicomaque (III,7) n'est pas aussi catégorique que la citation de saint Thomas d'Aquin : Que « la vue que tout homme a de sa fin » soit « due en partie à lui-même », ou que « la fin étant donnée par la Nature, l'homme accomplisse ses actes volontairement », « il est en notre pouvoir d'être intrinsèquement vertueux ou vicieux ».

On peut comprendre ainsi que saint Thomas d'Aquin ait pris, dans sa grande Somme, à la question LXXXIII, une position en partie contraire à la thèse qu'il attribue à Aristote. Il faut se reporter à la question XCIII. Le problème ne se pose que par rapport aux lois éternelles qui ne relèvent pas des lois naturelles, des lois humaines et des lois de la Bible. Ces lois explicites, et écrites pour la plupart, relèvent de l'éthique et ne laissent point place au libre arbitre. Saint Thomas d'Aquin introduit le libre arbitre par la révélation de ces lois éternelles. Par malheur, la question XXIII nous apprend que la révélation ne serait pas donnée à tous, même prédestinés. Il limite la morale à l'éthique pour le commun des mortels.

Nous n'aurions accès par nous-mêmes qu'au bien répertorié comme tel ou, par opposition, au mal interdit par l'écrit. Où serait la liberté ? Certes, pas la liberté d'aller d'abord contre l'écrit. La liberté d'aller au-delà de l'écrit ? J'ai écrit « d'abord », car on sait des cas où la liberté impose d'aller contre l'écrit. Il y a des lois injustes ; la loi du talion d'abord, appliquée encore dans de nombreux pays. Pour réclamer réparation, ne faut-il pas d'abord s'assurer de ne pas porter une part de responsabilité dans le dol ? Sur le plan juridique, de l'éthique donc, les avocats et les juges tâcheront de débrouiller les faits. Ils trancheront entre les torts respectifs. Il ne s'agit point de cela. Je parle de la Liberté, du libre arbitre et donc de Morale et non pas seulement d'éthique. La conscience est avocat, juge et partie aussi bien. Il faut juger en conscience. On peut se donner bonne conscience à l'égard de l'éthique, c'est-à-dire vis-à-vis des autres. On ne peut pas se tromper soi-même, en conscience, à l'égard de la Morale. Et là, je doute fort qu'il soit des cas où nous puissions penser n'avoir vraiment aucune responsabilité dans le mal que nous pensons qui nous est fait. Oh ! certes, une responsabilité qui n'est pas en cause dans le seul cadre de l'éthique, des lois.

La Morale est aussi à l'éthique ce que la Charité est à la solidarité. Je veux parler de la solidarité imposée par les lois, lois d'une nécessité incontestable assurément. Mais, personne ne pourrait penser que ces textes sont à jamais suffisants. Nous sommes comme tirés vers davantage d'égalité, davantage de protection des faibles et des opprimés. La Morale, la Charité, sont en partie cet au-delà, cet horizon toujours devant nous et qui s'éloigne autant que nous avançons. Les systèmes philosophiques basés sur l'expérience et les perceptions cachent cet horizon par le brouillard de leurs postulats comme les armées retranchées se cachaient derrière des rideaux de fumée. Saint Thomas d'Aquin comble cette lacune de son système par la révélation élitiste.

Le Père Sertillanges a tenté de sauver le libre arbitre de la vision très négative du Thomisme par un développement interminable. Je vais y revenir, mais auparavant, il faut bien passer par la vision philosophique de saint Thomas d'Aquin. Son système philosophique conditionne son système théologique, caractérisé par un profond dogmatisme. La complexité d'une théorie est le signe le plus évident de l'erreur. La théorie philosophique d'Aristote est aussi compliquée que sa physique. Ptolémée est venu rendre sa physique encore plus complexe. De même, saint Thomas d'Aquin a rendu sa philosophie inextricable.

En de rares occasions, dans les Évangiles, Jésus de Nazareth prie son Père. Il y a, évidemment, l'épisode du jardin des Oliviers et les instants qui ont précédé sa mort sur la Croix. Mais aussi ce passage (saint Matthieu 11, 25) : « Père, Seigneur du ciel et de la terre, je proclame ta louange : ce que tu as caché aux sages et aux savants, tu l'as révélé aux tout-petits. Oui, Père, tu l'as voulu ainsi dans ta bonté ».

On peut douter que des développements rationnels et dogmatiques puissent vraiment avoir quelque rapport avec le message de Jésus de Nazareth.

Saint Thomas d'Aquin a pris des positions plutôt différentes sur le libre arbitre dans les Quaestiones et dans la Somme Théologique. J'examine ici la position de la Somme Théologique telle qu'elle a été développée par le père Sertillanges. Avant cela, il faut préciser que la vision du libre arbitre des Quaestiones est plus ouverte même si elle est présentée dans le plus pur style scolastique assez peu accessible. « Sans nulle incertitude, il est nécessaire d'affirmer que l'homme est libre par son arbitre. En effet, la foi y astreint, puisque sans libre arbitre il ne peut y avoir de mérite ou de démérite, de juste peine ou de récompense. » et : « L'homme, en revanche, jugeant par la puissance de la raison sur les choses à faire, peut juger sur son arbitre, en tant qu'il connaît la nature de la fin et du moyen, ainsi que la relation et l'ordre entre l'un et l'autre ; voilà

pourquoi il est cause de soi-même non seulement dans le mouvoir, mais aussi dans le jugement ; et c'est pourquoi il est doué de libre arbitre – on dirait semblablement : de libre jugement sur l'agir ou le non-agir. » (Quaestiones Q24, A1, rep). « Mais l'homme n'est pas nécessairement mû par les choses qui se présentent à lui, ou par les passions qui s'élèvent en lui, parce qu'il peut les recevoir ou les repousser ; voilà pourquoi l'homme est doué de libre arbitre, mais non les bêtes. » (Quaestiones Q24, A2, rep)

Comment, à présent, introduire le libre arbitre dans un système causal ? Sertillanges commence en rappelant la thèse de saint Thomas d'Aquin « Nous voyons les choses se produire selon un ordre en général, les causes sont donc ordonnées à ces effets et liées en gerbe et forment une unité naturelle. L'ordre que nous observons dans les phénomènes tient à l'influence des causes générales qui, s'étendant à plus ou moins de cas, introduisent l'harmonie » (*Sertillanges, saint Thomas d'Aquin, © Éditions Félix Alcan, TII p 57.*).

Sertillanges a trouvé une issue dans les mots « causes générales ». S'il y a des causes générales, il y a donc des causes particulières. Son superbe morceau, d'ailleurs interminable, repose sur l'existence de ces causes particulières. Il va s'attacher, et il commence par là, à montrer que ces causes particulières se rattachent à la contingence dans la Nature : « Nous appelons hasard les effets rares et sans lien avec les finalités apparentes » (id.). Le tour est joué ! Déroulez le tapis rouge : le libre arbitre est donc possible ! C'est la thèse qui sera reprise, près d'un siècle après lui, par Bernard d'Espagnat. L'indétermination quantique ouvrirait la voie au libre arbitre. Il y aurait un interstice d'indétermination dans la causalité.

Mais il faut d'abord éviter de limiter la toute-puissance divine. Il faut contourner le paradoxe. « S'il y avait un agent suprême qui disposât de tout ; si quelque activité universelle était cause : premièrement de la distinction des choses, matière comprise ; deuxièmement, et par suite, de

toutes les formes d'activité ou de passivité, alors, il n'y aurait pas de contingence ; tout serait déterminé dans ce premier ; son action étant totale, aurait un retentissement universel (telle la formule créatrice de Taine). À vrai dire, c'est là Dieu. Sa causalité à lui ne peut être empêchée par nulle intervention active ou passive, attendu qu'il donne tout, même ce que l'on prétendrait lui rendre antagoniste. De même donc que le mouvement n'empêche pas le moteur, mais le sert ; de même que le résultat n'empêche point celui qui le donne, ainsi l'être sous une forme quelconque ne peut empêcher Dieu, qui donne l'être. Toutefois, la contingence ou la nécessité de la Nature ne peuvent être jugées d'après lui. Appeler contingent ce qui peut échapper à Dieu, ce serait appeler de ce nom quelque chose qui ne serait plus être. Le contingent et le nécessaire sont des différences de l'être : Dieu est transcendant à toute différence » (id page 60). Mais justement, Sertillanges avait pris une précaution : « La Cause transcendantale qui donne l'être ne peut prêter à nulle contingence. Mais elle est hors-cadre » (id page 58). On se demande pourtant bien pourquoi ? Il va certainement nous le dire !

« Or, lui [Dieu] ôté, il n'y a dans la Nature nul agent qui domine entièrement son œuvre. Les plus élevés, pères des éléments, n'en ont pas moins à compter avec la flexibilité de la matière ; celle-ci, actée par une forme, est toujours en puissance à une autre, et prête à fuir sa première détermination. Il est bien vrai qu'elle ne change ainsi que sous une influence nouvelle, de sorte que, si cette influence dépendait entièrement du premier agent, on pourrait penser que celui-ci règle tout. Mais une telle dépendance n'est pas possible ; car l'action, en passant du premier agent au second, y revêt des conditions matérielles qui s'imposeront à toute manifestation ultérieure. La filiation supposée entre ces agents n'étant relative qu'à l'acte, la part qui revient à la puissance dans les réactions mutuelles » (page 60). « Des choses lui échappent, et cela suffit à la contingence. Il s'ensuit, en effet, que, même dans le cas le plus favorable, qui serait celui d'une action directe et exclusive de l'agent premier sur un corps que lui-même a constitué, il y a lieu de tenir

compte des conditions de la matière, parce que celle-ci échappe pour une part à la domination de la forme que l'agent lui imprime, et que par suite, dans l'action envisagée, elle se constitue partiellement, à son égard, en cause indépendante. *A fortiori* les perturbations seront-elles possibles si l'agent dit premier, au lieu d'agir immédiatement, s'allie à d'autres qui, à vrai dire, dépendent de lui quant à leur acte défini et connaissable ; mais qui impliquent aussi la matière, et qui apportent donc aussi à l'action un lot de conditions à inscrire au compte des pertes ? Dans tous les cas, il y aura concours de causes actives ou passives relativement indépendantes, et c'est de là que naît le hasard » (page 61). C'était bien l'objectif, car : « Le libre arbitre impose à la nécessité universelle une première limitation » (page 59).

Sommes-nous vraiment convaincus ? Sertillanges ne le pense pas vraiment, car il revient encore et encore sur ce problème. Avant d'intégrer la position thomiste dans le paradigme de la science moderne, il en réfère aux anciens philosophes pour l'éclairer : « C'est ainsi que dans la thèse émanatiste d'Avicenne, l'ordre de l'univers devant résulter d'activités sans lien, sans unité dans une intelligence et dans une volonté créatrices, on a dû appeler cet ordre un hasard. Ainsi encore Démocrite disait que le monde actuel s'est construit par hasard, non pas qu'il en pût être autrement au total, attendu que la nécessité gouvernait à ses yeux toutes choses, mais parce que la nécessité en question ne régissant en réalité que les atomes, ne réglant que leurs actions et réactions immédiates, les résultantes, quelque admirables qu'elles se révèlent après coup, étaient pour lui sans loi, n'étant recherchées comme telles par personne, n'ayant aucun agent qui leur corresponde, nul pouvoir défini par elle.... Cette dernière théorie peut aider à comprendre la position que prend saint Thomas relativement à la contingence. Pour Démocrite, il y a déjà de la finalité dans le monde, à savoir celle qui porte l'un vers l'autre les atomes et les fait réagir selon certaines lois. Sur cette finalité minimum vient se greffer le hasard, c'est-à-dire, ainsi que le définit Aristote, une rencontre accidentelle dans les choses qui se

produisent en vue d'une fin. Et la part ainsi faite au hasard est immense, puisque son domaine comprend tout, excepté la géométrie éternelle et l'éternelle mécanique des atomes. Pour saint Thomas, il n'en va plus de même. Les déterminations de la matière élémentaire sont dominées sinon entièrement, du moins partiellement par ces idées de réalisation que nous appelons formes. Les formes, à leur tour, sont introduites par des agents qui y sont déterminés, parce qu'eux-mêmes obéissent, pour l'agir comme pour l'être, à la domination d'un principe semblable. De plus, au-dessus de ce monde mouvant, il y a les activités indéfectibles qui le dominant ; dont l'influence établit des concours prévus, déterminés et par conséquent stables, entre des séries causales qui, à ne regarder que les causes immédiates, sont indépendantes. Il y a donc toujours, dans les actions de la Nature : premièrement, des séries régulières d'activités sous la domination des formes, deuxièmement, des concours de séries attribuables à des activités plus générales, et par conséquent, non accidentelles. Il y a même, pour le Thomisme du Moyen Âge, une activité toute première, qui est celle du premier ciel. Mais ce qu'il n'y a pas, c'est un concours intégral de toutes les influences actives et passives, sous le gouvernement d'une seule qui serait pleinement maîtresse ; c'est une activité naturelle unique reliant toutes les séries, y compris celles qu'occasionne non plus l'acte réalisé dans le monde par les formes, mais la puissance qui demeure inépuisée ; qui crée, par conséquent, des fuites par où nulle influence ne sera assurée de ne point voir s'écouler son effort... telle est la source de la contingence » (pages 61 à 63).

Nous y voilà donc ? Ah, il y a encore des réticences ! « Mais pourquoi suppose-t-on qu'il en est ainsi ? Car enfin nul ne sait où s'arrêtent les emboîtements des choses, ni les contenances mutuelles de leurs lois, et qu'est-ce qui empêche de croire que tout obéit à une suprême action dont l'ampleur égalerait toute la capacité de la matière, de telle sorte que celle-ci ne pourrait échapper d'aucune part, et ne revêtirait de déterminations que celles qui seraient commandées par elle ? Saint

Thomas a bien vu l'objection, et il observe, ce que n'avait point fait Aristote, qu'il ne suffit pas, pour assurer la contingence, d'invoquer la possibilité de la matière. « À parler en général, dit-il, celle-ci n'est une raison suffisante de hasard que si l'on ajoute, de la part de la puissance active universelle, qu'elle n'est pas rigoureusement déterminée *ad unum*. Car si elle était ainsi déterminée, la puissance passive qui lui correspond serait déterminée de même ». Pourquoi refuse-t-on de supposer, de la part de la Nature universelle, une telle détermination? Évidemment, c'est le conceptualisme qui s'y oppose, et, derrière le conceptualisme, plus profond encore que lui, l'optimisme. Il paraît évident à saint Thomas comme au Stagirite que toute liaison de phénomènes n'est pas également naturelle, n'étant pas également objet de raison, n'étant pas également bonne. On en conclut que c'est une rencontre accidentelle, et que rien, dans la Nature plus que dans la vie, n'y est directement ordonné. Or, il en est ainsi de mille liaisons de fait observées dans le monde. La pluie fait pousser le grain ; la chaleur vivifie la terre ; la semence humaine réalise dans le sein maternel des merveilles : nous assurons que tout cela est voulu, premièrement parce que nous y reconnaissons une idée, un bien ; deuxièmement (et tout au fond ces deux motifs coïncident) parce que nous voyons ces choses se produire toujours ou le plus souvent, d'où nous concluons que la Nature les recherche. Mais si la pluie pourrit le grain dans la grange ; si la chaleur dessèche et si la semence germe en monstre, nous disons que cela est accidentel ; non que chaque série causale aboutissant à ces effets ne soit également rigide, et qu'à ce point de vue, ce qui se passe ne soit naturel ; mais parce que la résultante obtenue ne nous semble pas gouvernée par une intention de Nature ; parce que nous ne pensons pas qu'un agent ou un complexus défini d'agents soit ordonné naturellement à une telle œuvre. Nous jugeons de l'Univers, selon la comparaison d'Aristote, comme d'une maison où les enfants suivent la loi du père, et ne manquent au bien commun qu'en peu de choses, alors que les esclaves et les bêtes élargissent le domaine du quelconque, et imposent au bien commun, des fuites. Ainsi, les grandes activités célestes font-elles

toujours, ou à peu près, ce qui convient au but voulu de la Nature ; mais dans le monde du corruptible, beaucoup d'agents défont ; il y a des à-côté d'action, des résultats qui ne sont pas des fins, et c'est le respect même que nous avons pour la Nature qui nous en fait parler de la sorte » (page 63 et 64).

On pourrait conclure ici. Mais non, l'affaire se complique avec l'irruption de la Science moderne dans les concepts de la philosophie. En attendant la thèse du libre arbitre par l'indéterminisme quantique d'Espagnat, il fallait bien intégrer le Thomisme dans la pensée présente. Il y a un risque évidemment. Et si la science moderne faisait fausse route ? On trouvera bien un nouveau Sertillanges pour s'en dépêtrer et tenter de sauver encore le Thomisme.

« On voit que cette conception thomiste ignore l'idée de progrès. Si en effet, l'univers était conçu non plus comme un recommencement éternel des mêmes phases, une reprise incessante du même travail, mais comme l'immense recherche, dont les hypothèses modernes ouvrent les perspectives, on restreindrait étrangement le domaine du hasard. Sous l'influence d'une idée directrice immanente qui serait comme l'âme du monde, on verrait celui-ci se développer à la façon d'un organisme en devenir, et nombre de ce que nous appelons accidents rentreraient dans le souple plan ainsi conçu. Un reliquat considérable en demeurerait ; car les conditions du travail cosmique seraient toujours affectées dans une mesure par l'irréparable indétermination de la matière. Les fonctions secondaires n'y seraient jamais soumises à l'âme commune que selon les liens d'un principat « politique », non « despotique ». Néanmoins, l'unité de composition ainsi réalisée serait autrement riche qu'en l'autre hypothèse, les myriades de siècles étant là pour achever les formes et faire aboutir les réalisations qui, dans une idée de plan plus étroite, paraissaient hors-cadre. Mais cette idée de progrès est étrangère à saint Thomas d'Aquin. Pour lui, comme pour la plupart des Anciens, le monde donne toujours, dans l'ensemble, tout ce qu'il peut donner. Il y a

progrès ici-bas pour chaque être, relativement à la perfection de son espèce ; mais les espèces sont immuables, parce qu'invariable est leur source immanente. Le même agit toujours de même. L'immutabilité des cieux couvre et enserme le mobile terrestre. Les grandes natures universelles sont fixées en perfection et n'enveloppent de virtualités que celles mêmes qu'elles nous manifestent. Pénélope éternelle, la Nature reflétait pour refaire ; elle n'est pas cette puissance en marche vers une constitution d'elle-même toujours plus haute, dont la plupart rêvent aujourd'hui. Pourquoi le serait-elle ? Le point de vue théologique, qui préoccupe avant tout saint Thomas d'Aquin, ne l'invite pas à dépasser les points de vue antiques. Ce monde est pour lui un chantier d'âmes : *omnia propter electos*. Que ce chantier se perfectionne, ce serait heureux sans doute et tout dans son système s'y prêterait : la flexibilité indéfinie de la matière ; la richesse inépuisable de l'Agent premier ; l'infini de la Fin suprême. Mais cela n'est pas nécessaire ; cela ne porterait jamais le monde qu'à un degré de perfection relative qui, à l'égard de l'absolu, serait néant, et comme nulle trace expérimentale ne s'en montre, on s'en tient à l'apparent, qui est la reprise perpétuelle des mêmes phases. L'âme générale de la Nature, c'est le ciel. Les moyens du ciel se résument dans des mouvements cycliques à courtes périodes. Il s'ensuit très évidemment que le cortège universel marche en cercle. La fin du monde sera un arrêt arbitraire (arbitraire, dis-je, à ne regarder que la nature physique) et ne sera pas la consécration d'un achèvement, d'une amélioration jugée suffisante. « Ce qui a été, c'est ce qui sera, et ce qui s'est fait, c'est ce qui se fera, il n'y a rien de nouveau sous le soleil » : ces paroles de L'Ecclésiaste donnent l'impression exacte et puissante de l'univers thomiste. Dès lors, ce qui est accidentel par rapport à ce cycle restreint est accidentel tout court ; cela ne fait point partie de l'ordre immanent ; c'est un déchet qui ne se rachète point par des voies de nature. Il faudra, pour ramener ce déliement partiel à un plan, faire appel à l'unité transcendante du premier Principe. Que si nos hypothèses cosmogoniques eussent été connues de l'Antiquité, on peut se demander ce qu'elles lui eussent inspiré ici. Deux voies eussent été

ouvertes devant lui. Ou revenir à l'antique opinion qui avait si fort scandalisé Aristote, à savoir que le ciel est l'œuvre du hasard, en ce sens qu'il résulterait de rencontres particulières sans unité propre, car en Dieu rien ne peut périr. Ou bien postuler, sans pouvoir le définir, quelque plus large enveloppement qui ferait des actions nébulaires les servantes d'une idée directrice. Pascal croyait ainsi à des emboîtements d'univers se contenant l'un l'autre, d'une contenance à la fois spatiale et causale. Sans pousser jusqu'à l'infini, comme l'auteur des *Pensées* » (page 64 à 67).

La rigueur de l'argumentaire nécessite la citation de larges extraits qu'il est difficile de résumer.

Enfin, nous y voilà : « Il ne s'agit pas de nier le déterminisme en tant qu'il est un postulat de la science ; il s'agit de le limiter, en même temps que nous limitons la science. Il ne s'agit pas non plus de nier le principe de raison suffisante dans sa plus haute conception, mais seulement de l'écarter au sens rationaliste. Cette affirmation universelle que tout ce qui se passe doit se passer étant donné l'ensemble des conditions du réel, peut parfaitement être maintenue, bien comprise, et en la maintenant, nous éviterons l'arbitraire des commencements absolus à la façon de Renouvier. Mais il faut se rendre compte que l'une des conditions dont on parle, à savoir la matière, étant un indéterminé, nulle forme définie ou définissable, nul ensemble de conditions définies ou définissables ne régit l'action selon tout ce qu'elle porte. Il y a des déficiences, des régressions vers l'activité des formes inférieures, qui sont matière par rapport à celle en qui l'activité considérée trouve sa règle. » (page 67 et 68). « Quoi qu'il en soit, j'insiste à dire que, contrairement à de fausses interprétations, le principe de raison suffisante n'a rien perdu ici de ce qui lui revient en tant qu'il exprime la loi de l'être, c'est-à-dire en tant que dérivé du principe de contradiction. On dit seulement que l'être, en son ampleur, comprend de l'indéterminé, et qu'il y a donc des raisons qui ne sont pas les raisons des rationalistes » (page 69).

Il faut encore parcourir de longs développements pour donner tout son poids à l'irruption de la contingence dans la Nature et de sa possibilité pour l'homme. C'est la voie thomiste du libre arbitre. Allons donc à la conclusion deux centaines de pages plus loin : « Entre cette conception et celle de Kant, selon laquelle la volonté se donne à elle-même, dans l'absolu, son propre caractère moral, il y a une parenté manifeste. d'autant plus que, pour saint Thomas comme pour Kant, la volonté n'est pas dans le temps par elle-même : ce sont seulement ses effets et ses conditions relatives, qui s'y trouvent ; en soi, c'est un noumène. Mais, saint Thomas ne croit pas pour cela que notre vie phénoménale soit livrée au déterminisme. Car premièrement, ayant admis la contingence dans la Nature, il ne va pas la nier dans l'homme, qui, en tant qu'animal, est nature. En second. lieu et surtout, saint Thomas s'est gardé de verser dans le vice fondamental auquel la Philosophie de Kant, comme celle de Platon, succombent, et qui consiste, après avoir posé le noumène en vue de fonder le phénomène, à les garder chacun à part. Pour saint Thomas, leurs deux rôles s'établissent en synthèse. L'homme n'est pas un noumène, et il n'est pas un phénomène ou un faisceau de phénomènes ; il est un composé où le noumène et le phénomène ont leur influence réciproque » (*id page 284*).

Car enfin nous y voilà : « Il s'ensuit que l'acte de libre arbitre participe de l'un et de l'autre. Il se retrouve en lui quelque chose qui est hors du temps, à savoir le vouloir éclairé en son essence immatérielle, et quelque chose qui est du temps, à savoir, antérieurement à l'acte, les conditions organiques de la pensée et du vouloir, puis, les effets organiques de la pensée et du vouloir, effets et conditions immanents à l'homme, substance mixte, comme lui sont immanentes les conditions extratemporelles de son acte. L'homme est entre deux mondes, participant de l'un et de l'autre. Il est matière et il est esprit ; il est du temps et hors du temps : ainsi ses actes. Mais il reste que les profondeurs de la volonté d'où procède l'acte libre en tant que libre sont d'elles-

mêmes hors du temps, et qu'à ce point de vue, on peut dire : La liberté n'est pas le fait du phénomène, dont le déroulement suit les lois du déterminisme relatif attribué à la Nature; elle s'enfonce dans le noumène, et, sous ce rapport, comme sous celui de ses déterminations diverses en des circonstances pareilles, il faut la déclarer insondable » (pages 284 et 285).

En réalité, tout ce développement se résume en une pétition de principe. Sertillanges emploie le mot esprit dans son sens actuel, essentiellement immatériel, alors que saint Thomas d'Aquin ne parle que de l'âme. Il introduit un intermédiaire dans l'acte humain qui ne relève pas du monde expérimental. Ce n'est donc pas l'existence supposée d'une part de contingence dans la Nature qui peut donc justifier le libre arbitre, contrairement à l'affirmation de Sertillanges : « les racines de la liberté et les racines de la contingence se correspondent » (page 269).

La thèse de Sertillanges ramène le libre arbitre à une situation de l'homme qui échappe à la nécessité du monde expérimental où nous vivons : « En résumé, dans le système thomiste, trois influences concourent à expliquer le libre arbitre, mais aucune ne l'opprime. Ni la matière, qui intervient dans la préparation de nos actes, n'impose le résultat ; ni l'idée, qui les règle, ne leur imprime leur détermination dernière ; ni le transcendant, qui est présupposé à tout, ne supprime la contingence qu'au contraire il consacre. Saint Thomas donne satisfaction à toutes les nécessités qu'imposent ces trois points de vue, et il échappe aux difficultés qu'ils proposent. Le mystère reste entier ; mais il n'est pas donné à l'homme d'en scruter l'intime profondeur » (page 298).

Or c'est justement ce que Sertillanges a voulu faire au long de plus de cent pages.

Le libre arbitre ne peut relever de l'âme dans son sens actuel. En effet, c'est l'esprit qui juge les perceptions. C'est l'esprit qui tente d'ordonner

les actes humains en fonction de son jugement. Les critères du jugement nous sont donnés. Le libre arbitre nous est, lui aussi, donné.

Le libre arbitre est un don gratuit de Dieu.

Sertillanges rejette ce don : « Dans la nature, la contingence est le signe de l'imperfection des agents ; dans l'homme, la liberté est le privilège suprême. Aussi a-t-on attribué la liberté à Dieu, alors que son action ne souffre point de contingence » (page 272).

Or, le libre arbitre ne peut pas résulter de la possibilité de la contingence dans la Nature. La Création ne peut pas comporter ou entraîner de contingence. C'est l'ignorance qui nous donne l'idée du hasard. Rien ne peut se produire sans cause. Cette ignorance peut bien être irrémédiable. Comment trouver l'enchaînement causal dans les innombrables chocs entre molécules de l'air qui conditionnent la vitesse du son, par exemple. Nous n'avons que le résultat. La causalité nous échappe encore. C'est a fortiori le cas dans le domaine économique. La multiplicité des causes porte à refuser toute causalité. Que la totalité des causes ne soient ni décevables ni analysables n'est nullement la négation de la causalité.

Le plus surprenant dans cette affaire est que Sertillanges n'évoque pas un seul instant le principe de prédilection. Or, ce principe est la pierre angulaire de la thèse de la prédestination de saint Thomas d'Aquin. Or, la prédestination peut être considérée comme la négation du libre arbitre sur le plan théologique comme la causalité est la négation du libre arbitre sur le plan philosophique. Sertillanges s'est concentré sur l'introduction du hasard, de la contingence, dans le monde expérimental. Il en a tiré la possibilité du libre arbitre. Il s'agit de philosophie. Mais le problème revient entier par la théologie. S'il y a prédestination, il ne peut, en principe, y avoir de libre arbitre. Je dis en principe. C'est le point de vue rationnel. Mais ce qui est impossible pour l'homme est possible à Dieu. Nous avons vu que la réponse à l'aspect

philosophique du libre arbitre se ramène nécessairement à un don de Dieu. Nous rejoignons dès lors la position théologique.

Or ce n'est pas l'interprétation que saint Thomas d'Aquin donne des lettres de saint Paul. Si sa théorie du libre arbitre repose bien sur l'hypothèse de la contingence, la prédestination relève d'une autre approche. Pour montrer que la prédestination n'exclut pas le libre arbitre, saint Thomas d'Aquin introduit le principe de prédilection. Il est bien difficile de comprendre pourquoi Sertillanges n'en parle pas. Peut-être a-t-il jugé cette approche purement intellectuelle, artificielle et finalement inutile. La prédestination résulte de la prescience divine. La contingence suffirait pour ouvrir une porte sur le libre arbitre. Saint Thomas d'Aquin le savait bien. Alors pourquoi s'est-il lancé dans la plus flamboyante de ses aventures intellectuelles ?

En attachant des qualificatifs au concept du libre arbitre, saint Thomas d'Aquin le relativise. En réalité, ses positions ne sont plus relatives au concept lui-même, mais aux qualificatifs qu'il ajoute tel qu'en acte, en puissance, etc. Il tourne autour du concept, mais finalement il n'en ressort aucune indication sur l'existence du libre arbitre, mais seulement sur les modalités de l'intelligence et de la volonté humaine. Saint Augustin prend l'attitude inverse qui caractérise la philosophie de Platon contre celle d'Aristote. Il part du concept même du libre arbitre. Mais, de la même manière que Platon, niant le mouvement absolu dans le monde expérimental, a finalement fixé l'axe du monde, ce qui n'est pas mieux que le centre d'Aristote, saint Augustin place le libre arbitre dans le cadre de la grâce divine. Nécessairement le libre arbitre disparaît derrière la grâce infinie de Dieu comme il disparaît chez saint Paul. Il y a incompatibilité entre le concept de libre arbitre utilisé par notre raison et la vision exclusive de la Foi en Dieu. Le concept de libre arbitre est absolu en soi comme tous les concepts de notre raison. Il ne peut dépendre d'aucune démarche rationnelle. C'est bien là le mystère de l'homme, le mystère de la Création. La causalité universelle de la

science, elle-même purement conceptuelle, car inaccessible dans sa totalité, est incompatible également avec le libre arbitre. Mais c'est justement parce qu'elle est inaccessible que la causalité scientifique ne s'oppose pas à l'existence du libre arbitre qui en est la négation, car il s'agit de concepts qui ne peuvent en aucune manière se heurter, car ils sont totalement indépendants l'un de l'autre.

Chapitre 4

La résurrection des corps

Nous en arrivons au problème de la résurrection des corps. Si nous en croyons saint Thomas d'Aquin « tous les prédestinés seront après la résurrection avec leurs corps dans le ciel empyrée. » (Q6A4). Et « les corps [ressuscités] sont appelés spirituels » (Q13A3), « Mais, parce qu'en croyant à la résurrection nous ne croyons pas seulement qu'il y aura plus tard une peine des esprits, mais aussi des corps, et que les corps ne peuvent être punis que d'une peine corporelle, la même peine est due aux hommes après la résurrection et aux esprits. » (Q26A1). La contradiction est évidente. Si les corps sont spirituels, les souffrances le sont aussi nécessairement. La peine spirituelle peut correspondre à une peine corporelle, mais si le corps n'est que spirituel alors parler de peine corporelle n'a aucun sens. Ce serait la même que celle des esprits dont on ne sait d'ailleurs pas quelle est la relation avec l'âme ? La dernière phrase de saint Thomas d'Aquin conduirait à penser *a contrario* que les joies du Paradis sont les pires vices charnels que le Coran de Mahomet décrit avec une complaisance troublante.

En réalité, on ne peut rien dire au sujet du Paradis et de l'Enfer qui correspondrait à leur réalité. Cette réalité échappe entièrement aux descriptions de nos mots d'hommes. Elle échappe aussi aux concepts transcendants.

On peut penser que l'univers absolu de ces concepts existe au-delà du monde expérimental. Le temps existerait là. Il ne serait pas cependant la succession des instants que nous imaginons, mais la totalité de tous ces instants. L'âme des hommes y parviendrait à leur mort. Cet univers a nécessairement un rapport avec le monde physique de nos corps vivants puisque notre esprit a accès justement à ces concepts. Réciproquement, les liens des âmes qui s'y trouvent avec les vivants ne sont pas absolument rompus. L'âme y emporte la conscience de ces actes. C'est ce que les Grecs appelaient l'Hadès qui n'a aucun rapport avec l'Enfer d'ailleurs. Cette vision philosophique correspondrait en quelque sorte au Purgatoire.

Cet Univers intermédiaire ne peut que disparaître finalement, car, dans le monde divin, les concepts, même transcendants, ne sont plus d'aucune utilité. Dieu n'est en aucune manière lié au temps, même vu de la manière la plus conceptuelle. Comme nous l'avons vu sans cesse dans les pages qui précèdent, il n'est plus question de logique, de science, de causalité, pas davantage de philosophie dans le Paradis. Nous entrons dans la pensée du Christ qui n'est en rien une pensée humaine. Les mots nous manquent ici.

Nous ne concevons pas davantage ce qui peut survenir en cet instant décisif de la résurrection des corps. Car nous sommes au-delà de la conception platonicienne, déjà singulièrement réduite à la seule transcendance, d'un monde conceptuel en arrière plan du monde expérimental. Il ne s'agit en aucune manière avec le Paradis d'un modèle platonicien, mais d'un remplacement total si je puis dire. Bien sûr, nous sommes là et encore prisonnier des mots ! On ne peut donc pas soutenir la vision néo-platonicienne déjà rejetée par le cardinal Ratzinger. Le corps ressuscité n'est pas l'essence thomiste de l'homme pas davantage que l'idée de corps de Platon. Ce corps ressuscité n'a évidemment aucune de ces troubles sensations humaines complaisamment détaillées par Mahomet dans son Coran. Même saint Thomas d'Aquin n'est pas

tombé dans l'absurdité d'attribuer au ressuscité la moindre de nos sensations, pourtant si essentielles dans notre monde de relations. *A fortiori*, le ressuscité ne peut avoir aucun des constituants de la matière. Ils sont essentiellement évolutifs, impermanents, temporaires. Les noyaux des atomes eux-mêmes entrent nécessairement dans la grande mouvance évolutive de notre Univers.

Le mystère de la résurrection des corps va bien au-delà du mystère de la Création.

Enfin qu'advient-il à ceux qui se trouveront condamnés ? Ceux qui ont ignoré la plus élémentaire miséricorde humaine ?

Satan et l'Enfer, des symboles pour l'esprit humain ? Bien davantage certainement ! Et ensuite pour l'âme humaine dans l'Hadès ? S'il n'y a plus d'actes, plus d'œuvres, alors pour la conscience humaine ? Certainement !

Mais enfin, « à gauche » du Paradis ? C'est l'Enfer ! C'est ce qui est écrit dans saint Matthieu en particulier. On ne demande plus ici l'avis du philosophe. Le scientifique, quant à lui, se garde bien à présent d'ouvrir la bouche !