NOUVELLE REVUE THÉOLOGIQUE

79 Nº 6 1957

La méthode du P. Teilhard de Chardin et la Phénoménologie

Léopold MALEVEZ (s.j.)

p. 579 - 599

https://www.nrt.be/fr/articles/la-methode-du-p-teilhard-de-chardin-et-la-phenomenologie-2325

Tous droits réservés. © Nouvelle revue théologique 2026

La méthode du P. Teilhard de Chardin et la Phénoménologie

La déclaration de méthode par laquelle s'ouvre *Le Phénomène Humain* ne devrait, en principe, laisser aucun doute sur le propos du P. Teilhard de Chardin : « Pour être correctement compris, le livre que je présente ici demande à être lu, non pas comme un ouvrage métaphysique, encore moins comme une sorte d'essai théologique, mais uniquement et exclusivement comme un mémoire scientifique [1]. » On rapprochera cette déclaration d'un texte plus ancien, qu'on vient de rééditer, et dont nous n'avons aucune raison de penser que son auteur l'eût désavoué dans les dernières années : « Le secret de l'Homme n'est pas dans les stades dépassés de sa vie embryonnaire (ontogénique ou phylogénique) ; il est dans la nature spirituelle de l'âme. Or, cette âme, toute de synthèse en son activité, échappe à la Science, dont l'essence est d'analyser les choses en leurs éléments et leurs antécédents matériels. Seuls, le sens intime et la réflexion philosophique peuvent la découvrir [2] ». Et plus haut, dans la même étude : « Le paléontologiste pur est uniquement préoccupé d'enchaîner entre elles les apparences sensibles ; il cherche sans philosopher, à dérouler le film de la vie [3] ». Par là, Teilhard nous donne à comprendre en quel sens *Le Phénomène Humain* est un mémoire scientifique : ouvrage exclusivement appliqué à analyser les choses — toutes les choses, la prévie, la vie, l'homme — en leurs éléments et leurs antécédents matériels et à enchaîner entre elles ces apparences sensibles ; et quand il traite de l'homme, soucieux de ne pas le considérer en sa nature spirituelle, puisque celle-ci échappe à la science et relève de la seule réflexion philosophique ; simplement attentif à déceler les conditions temporelles et phénoménales de l'origine et du développement humain.

Cette manière de comprendre la science positive et de la distinguer de la philosophie est, en somme, toute classique.

---

1. *Le Phénomène Humain*, Paris, 1955, p. 21. La *Nouvelle Revue Théologique* a publié, sous la plume du P. J. Galot, un bref exposé critique de l'ouvrage du P. Teilhard, *« Le Phénomène humain », A propos d'un ouvrage récent*, t. 78, 1956, pp. 177-182. Sur l'ensemble de l'œuvre scientifique de Teilhard, cfr E. Boné, *Pierre Teilhard de Chardin, S. J.*, dans la *Revue des Questions scientifiques*, t. CXXVII, 5e série, t. XVII, 1956, pp. 90-104. Sur la méthode, la meilleure étude est, à notre connaissance, celle de C. d'Armagnac, *Philosophie de la nature et méthode chez le P. Teilhard de Chardin*, dans les *Archives de Philosophie*, t. 20, 1957, pp. 5-41.

2. Cfr *La Paléontologie et l'apparition de l'homme*, article paru dans la *Revue de Philosophie*, 1923, et reproduit dans Pierre Teilhard de Chardin, ***L'Apparition de l'Homme*, Paris (Editions du Seuil), 1956 (le texte cité, p. 81).**

3. Id., *ibid.*, p. 54.

« Quel est donc l'objet propre de la science? Ce sont les phénomènes comme tels, les *faits* d'expérience, externe et interne, *considérés comme faits d'expérience*; ou, plus exactement, ce sont les rapports des phénomènes, rapports donnés dans l'expérience. Que ces mêmes faits puissent être considérés à un autre point de vue, personne ne le contestera parmi ceux, du moins, qui admettent la possibilité de la métaphysique. Mais cet autre point de vue définit précisément une connaissance qui n'est pas la science.

» Comment procédera cette dernière? Sa méthode lui est imposée par son objet; il s'agit de déterminer des rapports donnés dans l'expérience; la science sera donc expérimentale. Le savant commencera par noter le plus soigneusement possible les rapports qui se présentent spontanément à lui (*observation*) [4]. » « Quel sera le résultat de ce travail d'observation et d'expérimentation, à supposer qu'il réussisse? Ce sera un *fait*; car un fait, c'est une relation entre phénomènes, exprimable dans un jugement singulier.

» Mais un fait comme tel n'intéresse guère le savant. Il n'a de valeur à ses yeux que s'il est susceptible de se reproduire indéfiniment. Ce que le savant cherche d'abord, ce sont des *lois*, ce sont des rapports *constants* entre les phénomènes. Peu importe ici la manière dont peut se justifier ce passage des faits particuliers et contingents aux lois universelles et nécessaires.

» La formule générale des lois est la suivante : Tel phénomène A bien déterminé étant posé, tel phénomène B, bien déterminé également, le suit ou l'accompagne invariablement [5]. »

Ainsi, deux premières étapes que doit franchir le savant dans l'étude de la nature : observation-expérimentation des faits d'expérience considérés comme tels, et induction ou passage à la formulation des lois.

« On peut remarquer déjà, d'une étape à l'autre, un progrès vers l'unification du donné. Le rapport, qui constitue le fait, unifie deux phénomènes, strictement déterminés dans l'espace et dans le temps. La loi rassemble, dans un énoncé unique, une multitude indéfinie de faits, quels que soient le point de l'espace ou l'instant de la durée où ils se produiront.

» Le savant ne s'arrêtera pas dans cette voie. Ce qu'il cherche, au fond, c'est l'unité; son œuvre ne sera achevée que le jour où il sera parvenu à découvrir un principe unique, à partir duquel il puisse déduire, par voie analytique, l'immense variété des lois expérimentales. Voilà l'idéal. Est-il réalisable? Il semble plutôt que ce soit une limite, au sens strict du mot, c'est-à-dire un terme dont on peut se rapprocher de plus en plus, sans cependant pouvoir l'atteindre. Quoi

4. Nous empruntons ces éléments de philosophie des sciences au P. A. Grégoire, *Immanence et Transcendance*, Bruxelles, 1939, p. 147.
5. Id., *ibid.*, p. 148.

qu'il en soit, que cette unité doive rester un idéal ou qu'elle puisse être réalisée de fait, c'est bien cette tendance à l'unité qui est caractéristique du travail scientifique. Faute de pouvoir y atteindre d'emblée, la science se résigne d'abord à des synthèses partielles. On se contente de *théories* multiples, groupant chacune un nombre plus ou moins considérable de lois.

» Le principe qui est à la base d'une théorie est, le plus souvent, une *hypothèse*.

» Son rôle essentiel vient d'être indiqué : elle doit être un principe d'où les lois puissent se déduire [6] ». C'est pourquoi, au reste, parce qu'elle est, par définition, principe de déduction possible des lois et des faits, l'hypothèse scientifique, il faut le souligner fortement, doit être du même ordre phénoménal que ces derniers. Les explications qu'elle peut avoir à fournir ne peuvent concerner que les successions des phénomènes dans le temps.

Revenons au *Phénomène Humain* et demandons-nous si le grandiose ensemble qu'il nous présente se construit exclusivement, comme il l'affirme lui-même, selon le canon et la méthode de la science ainsi comprise. Une lecture superficielle pourrait le donner à penser : sans doute, le rôle conféré par Teilhard à la théorie, à l'hypothèse est considérable : théorie de l'unité d'étoffe de l'univers et théorie de l'évolution universelle, de l'enchaînement de la matière à la vie, et de la vie à l'esprit; mais, précisément, ce recours à l'hypothèse serait encore démarche scientifique : troisième opération unificatrice de la science, dont nous avons reconnu la légitimité.

Mais des doutes ne peuvent pas tarder à surgir. La science, comme telle, ne peut ni prouver apodictiquement, ni établir avec un degré quelconque de probabilité l'existence de Dieu. Cela ressort de ce qu'on vient de dire de son objet et de sa méthode. « Si Dieu peut être objet de science, ce doit être à titre de fait, de loi ou d'hypothèse. Dieu n'est pas un *fait* évidemment. Il n'est pas davantage une *loi*, pas même la loi suprême, à laquelle les lois particulières emprunteraient leur nécessité ». « Mais la science ne peut-elle pas se trouver dans la nécessité de recourir à Dieu, comme à une *hypothèse*? Ce serait, en tout cas, une fort mauvaise hypothèse [7] », une hypothèse qui n'aurait

6. I d., *ibid.*, pp. 148-149.

7. I d., *ibid.*, p. 151. Puisqu'il est entendu que la preuve métaphysique de l'existence de Dieu ne peut procéder que des effets à la cause, elle prend, elle aussi, son point de départ dans les faits d'expérience, non plus cependant selon qu'elle les considère comme tels, mais selon que l'intelligence les envisage en tant qu'êtres et découvre par là leur contingence; la reconnaissance de cette contingence justifie l'application du principe de causalité métaphysique. Il y a plus; la même preuve philosophique de Dieu peut partir des faits non pas seulement tels qu'ils sont observés par l'expérience commune, mais tels qu'ils sont élaborés par la science. Par exemple, si le fait du *changement* (1re voie) et celui de l'*ordre cosmique* (5e voie) apparaissent déjà au niveau de l'expérience quotidien-

plus rien de scientifique; Dieu ne se situant sous aucun rapport dans le même ordre phénoménal que les lois et que les faits ne fournit pas à l'esprit du savant un principe à partir duquel il pourrait le moins du monde dériver ces derniers.

Or, dans *Le Phénomène Humain*, le P. Teilhard entend bien nous indiquer une voie au bout de laquelle nous puissions entrevoir tout ensemble l'existence et la transcendance du Dieu-Oméga. L'équilibre évolutif des consciences humaines qui composent la noosphère postule, nous dit-il, l'existence d'un Centre personnel de convergence [8], nécessité d'un Foyer autonome et suprême pour lier, sans les déformer, dans une atmosphère d'active sympathie, des personnalités élémentaires [9]. En lui-même, et sous réserve de certains assagissements accidentels à lui apporter, ce cheminement vers Dieu que Teilhard nous fait suivre ici est peut-être très valable et l'on a même proposé récemment de le comprendre comme une transposition moderne, substantiellement heureuse, « de l'idée de finalité que saint Thomas exploite dans la dernière de ses cinq preuves de l'existence de Dieu [10] ». Mais il est certain qu'avec lui, nous avons quitté les voies de la science et des hypothèses que peut se permettre l'homme de science, comme tel, pour nous engager sur les voies de la philosophie et de la métaphysique. L'auteur a donc infléchi la ligne de son projet. Sans doute, c'est dans l'homme (dans la convergence des consciences), et non pas dans n'importe quelle donnée sensible inférieure qu'il a placé le fondement de l'affirmation nécessaire du Point Oméga. Mais cette circonstance n'enlève pas son caractère extra-scientifique et déjà philo-

---

ne, il est cependant incontestable que le progrès scientifique apporte une contribution positive à ces deux constatations; par là la preuve métaphysique de Dieu voit s'élargir et se préciser considérablement son point de départ expérimental (cfr, sur ce point, G. Isaye, *Commentaire du Discours de S.S. Pie XII à l'Académie Pontificale des sciences du 22 novembre 1951, sur les preuves de l'existence de Dieu à la lumière des sciences naturelles modernes*, dans *N.R.Th.*, t. 74, 1952, pp. 188-192). Précisément, dans sa grande fresque de l'ordre évolutif de l'Univers, *Le Phénomène Humain* nous met sous les yeux cet élargissement du point de départ de la preuve, et c'est cette circonstance qui gagne, justement, à l'œuvre de Teilhard la faveur de bien des hommes de science d'aujourd'hui. Mais dans les deux cas — que ce soit les phénomènes à l'échelle de l'expérience commune ou à celle de l'expérience scientifique, qui fournissent le point de départ — le *discursus* de la preuve de Dieu reste le même : application du principe de causalité métaphysique. Remarquons, au reste, que l'attitude métaphysique, c'est-à-dire la considération des faits d'expérience selon le caractère de dépendance ontologique, est très naturelle à l'esprit, si naturelle que l'homme de science peut ne pas s'apercevoir qu'il s'y est lui-même engagé; car « l'intelligence, dans chacune de ses démarches, dans chacun de ses actes, s'exprime tout entière, exerce toutes ses virtualités ». « Ceci ne peut cependant pas nous dispenser de distinguer avec soin les points de vue, scientifique et métaphysique, ni nous permettre d'attribuer à la science, comme telle, des conclusions qui relèvent d'une autre discipline » (A. Grégoire, *op. cit.*, p. 156).

8. *Le Phénomène Humain*, p. 289.

9. *Ibid.*, p. 320.

10. D. Dubarle, *A propos du « Phénomène Humain »*, dans *La Vie Intellectuelle*, t. 27, 1956, p. 23, n. 11.

sophique à sa démarche. La science positive, en tant que telle, ne peut envisager l'homme lui-même que selon les conditions phénoménales de son origine et de son développement; or, pas plus que les autres dépendances phénoménales de l'univers, celles de l'homme ne peuvent fonder la nécessité de l'affirmation de Dieu : si donc Teilhard trouve dans l'homme le fondement valable à l'affirmation d'une Transcendance personnelle, c'est qu'il l'a considéré d'un autre point de vue que du point de vue scientifique, à savoir dans sa contingence ontologique, philosophiquement, métaphysiquement. Il y a plus. L'homme, selon son corps, et envisagé dans la dépendance ontologique de celui-ci, peut fournir sa base à l'affirmation de Dieu; ce n'est pas le corps de l'homme qu'a considéré Teilhard, c'est, transparaissant dans le corps, la nature spirituelle : c'est, nous a-t-il dit, dans la convergence nécessaire des *consciences réfléchissantes* en tant que telles que se lit la probabilité du Point Oméga. Or, nous l'entendions plus haut nous dire justement que la nature spirituelle échappe à la science et relève de la seule réflexion philosophique. Ainsi pour être philosophique, sa preuve de Dieu n'a pas même attendu son moment discursif et dialectique, elle l'était déjà dans son point de départ lui-même.

Cette dernière remarque revient à dire qu'il y a, dans *Le Phénomène Humain,* une vue sur l'homme, non plus simplement phénoménale ou scientifique, mais philosophique et réflexive. C'est cette vue que nous voudrions apprécier, en elle-même, et indépendamment de la base qu'elle entend fournir à la probabilité du Point Oméga. Demandons-nous si elle dégage bien la singularité humaine.

Le postulat général, énoncé par Teilhard, de l'unité d'étoffe de l'Univers, faute, sans doute, d'avoir été suffisamment analysé (hypothèse scientifique ou affirmation métaphysique?), l'a ici un peu desservi. On a donné à ce postulat cette expression : « ce qui se manifeste clairement à un niveau donné de l'univers doit exister, au moins à un degré infinitésimal, dans toutes les autres couches de l'univers [11] ». A partir de là, l'extension du psychisme vers le bas, vers l'inorganique, semblait autorisée; le phénomène de conscience, facilement repérable au niveau de la vie animale est, si l'on veut, une anomalie, mais « une anomalie naturelle n'est jamais que l'exagération, jusqu'à devenir sensible, d'une propriété partout répandue à l'état insaisissable [12] ». Mais le même mouvement unificateur de la pensée, qui aboutissait ainsi à une « compréhension exagérément vitaliste [13] »

11. Cette formule n'est pas de Teilhard lui-même; elle a pour auteur le P. d'Armagnac, résumant Teilhard en des termes pleinement connaturels à son style et à sa pensée. Cfr C. d'Armagnac, *art. cit.*, pp. 22, 23.

12. *Le Phénomène Humain,* p. 52.

13. Cette appréciation est celle du P. Dubarle, *art. cit.*, p. 15. Le P. d'Armagnac estime, lui aussi, que l'extension de la notion de conscience aux êtres

des réalités infra-biologiques allait, dans la direction inverse, vers le haut, donner lieu à une application, excessive dans son univocité, des catégories physiques et biologiques au supra-biologique, à l'humain; le propre de l'homme s'exprimerait avec des moyens qui en voilent ou même en effacent un peu la spécificité; de sorte que, en définitive, l'anthropologie demeurerait foncièrement une biologie, au lieu de se développer selon ses lois propres et par une méthode pleinement adaptée à la singularité de son objet.

Sans doute, en bien des endroits, cette singularité du phénomène humain est fortement soulignée. Teilhard l'énonce en termes de conscience, de personne, de liberté, d'amour et surtout de réflexion (« le pas de la réflexion »). « L'Homme, un animal raisonnable, disait Aristote. L'Homme, un animal réfléchi, précisons-nous aujourd'hui, mettant l'accent sur les caractères évolutifs d'une propriété où s'exprime le passage d'une conscience encore diffuse à une conscience assez bien centrée pour pouvoir coïncider avec elle-même. L'Homme non plus seulement « un être qui sait », mais « un être qui sait qu'il sait ». *De la conscience à la deuxième puissance,* comme on l'a dit avec une justesse profonde. Sentons-nous assez ce qu'il y a de radical dans la différence [14] ? » Aussi, de l'animal à l'homme « non pas simplement changement de degré — mais changement de nature — résultant d'un changement d'état ».

Mais d'autre part, cette nouveauté de l'esprit n'est pas tellement radicale qu'il n'y ait plus, entre la matière et lui, aucune univocité d'être, ni que l'esprit accomplisse des opérations absolument propres, entièrement ignorées des êtres inférieurs. On nous dit bien : « Abstraction, logique, choix et inventions raisonnées, mathématiques, art, perception calculée de l'espace et de la durée, anxiétés et rêves de l'amour... Toutes ces activités de *la vie intérieure* ne sont rien autre chose que l'effervescence du centre nouvellement formé explosant sur lui-même [15] ». Mais ces explosions sont en continuité ontologique avec des processus amorcés aux niveaux d'être qui les précèdent.

Des activités intellectuelles, par exemple de l'invention, Teilhard dira : « l'invention, cet acte révolutionnaire dont émergent l'une après l'autre les créations de notre pensée, peut être regardée comme prolongeant sous forme réfléchie le mécanisme obscur par lequel toute forme nouvelle a jamais germé sur le tronc de la vie [16] ».

---

inférieurs n'est plus démarche scientifique, mais extrapolation injustifiée du point de vue expérimental; cfr *art. cit.*, pp. 23, 24.

14. Cfr l'étude *Les singularités de l'espèce humaine,* article considérable, qui nous livre le dernier état de la pensée du P. Teilhard, publié après sa mort dans *Annales de Paléontologie,* t. 41, 1955, et reproduit (augmenté d'un Appendice inédit sur *La Nature du Point Oméga*), dans *L'Apparition de l'Homme,* pp. 293-374; les lignes auxquelles renvoie notre texte se trouvent pp. 313-314.

15. *Le Phénomène Humain,* pp. 181, 182.

16. *Ibid.*, p. 248.

Des activités volontaires, et notamment de l'amour, même dans ses décisions les plus hautes et les plus libres : « Considéré dans sa pleine réalité biologique, l'amour (c'est-à-dire l'affinité de l'être pour l'être) n'est pas spécial à l'Homme. Il représente une propriété générale de toute Vie, et comme tel il épouse, en variétés et en degrés, toutes les formes prises successivement par la matière organisée. Chez les Mammifères, tout proches de nous, nous le reconnaissons facilement avec ses modalités diverses : passion sexuelle, instinct paternel ou maternel, solidarité sociale, etc. Plus loin ou plus bas sur l'Arbre de la Vie, les analogies sont moins claires. Elles s'atténuent jusqu'à devenir imperceptibles. Mais c'est ici le lieu de répéter ce que je disais du « Dedans des Choses ». Si, à un état prodigieusement rudimentaire sans doute, mais déjà naissant, quelque propension interne à s'unir n'existait pas, jusque dans la molécule, il serait physiquement impossible à l'amour d'apparaître plus haut, chez nous, à l'état hominisé. En droit, pour constater avec certitude sa présence chez nous, nous devons supposer sa présence, au moins inchoative, dans tout ce qui est. Et, en fait, à observer autour de nous la montée confluente des consciences, nous voyons qu'il ne manque nulle part. Platon l'avait déjà senti, et immortellement exprimé dans ses Dialogues. Plus tard, avec des penseurs comme Nicolas de Cues, la philosophie du moyen âge est revenue techniquement sur la même idée. Sous les forces de l'amour, ce sont les fragments du Monde qui se recherchent pour que le Monde arrive. En ceci, nulle métaphore, — et beaucoup plus que de la poésie. Qu'elle soit force ou courbure, l'universelle gravité des corps, dont nous sommes tant frappés, n'est que l'envers ou l'ombre de ce qui meut réellement la Nature. Pour apercevoir l'énergie cosmique « fontale », il faut, si les Choses ont un dedans, descendre dans la zone interne ou radiale des attractions spirituelles. L'amour, sous toutes ses nuances, n'est rien autre chose, ni rien moins, que la trace plus ou moins directe marquée au cœur de l'élément par la Convergence psychique sur soi-même de l'Univers [17] ».

D'une manière générale, Teilhard ne s'applique guère à circonscrire les activités spirituelles, puis à les décrire en elles-mêmes, dans leur spécificité. Les situant sur le prolongement des activités biologiques et physiques, les considérant comme de simples formes éminentes (réfléchies) de processus déjà substantiellement vérifiés aux étagements inférieurs, on comprend qu'il les exprime le plus souvent au moyen de concepts empruntés, simplement et sans correction, à ces derniers : grains de pensée, force et courbure, amour-énergie, au risque d'en estomper les traits distincts. Et c'est bien, au reste, parce que l'intelligence n'est guère à ses yeux que l'aboutissement de la nature et de la vie que Teilhard, après lui avoir appliqué les mêmes

17. *Ibid.*, pp. 293, 294.

concepts, lui reconnaît aussi les mêmes lois. Dès l'heure où la conscience (à la seconde puissance) apparaît, voici que s'amorce un nouveau mouvement ascensionnel sur la spirale évolutive; et bientôt, avec l'*Homo sapiens*, la noosphère commence pour de bon à se tisser; puis, après une première phase d'expansion planétaire, l'humanité entre brusquement en un régime de compression sur elle-même : nous assistons aujourd'hui à la totalisation de l'espèce, sous les forces de coréflexion. Mais toute cette évolution de la noosphère est encore, non pas seulement *métaphoriquement*, mais bien *proprement* de l'évolution biologique et naturelle [18], régie par la loi universelle toujours identique de la centro-complexification-conscience, précisément parce que l'histoire humaine est faite substantiellement de la même étoffe que la nature et que la vie.

Par là, *Le Phénomène Humain* apparaît au lecteur un peu informé de philosophie contemporaine, curieusement inactuel. Nous songeons surtout à la phénoménologie et à diverses formes d'existentialisme auxquelles elle a donné naissance. Faut-il le rappeler, la phénoménologie se distingue de la science en ceci qu'au lieu de considérer dans les phénomènes les relations constantes, les liaisons de cause à effet, d'antécédent à conséquent, elle les considère en eux-mêmes, non sans opérer à leur égard une triple réduction : la réduction philosophique, description pure des phénomènes (extérieurs ou intérieurs), « retour aux choses elles-mêmes » telles qu'elles se donnent en deçà des discours, des opinions, des « préjugés », des théories et des systèmes, dans lesquels nous les avons enrobées [19]; la réduction éidétique, discernement des structures essentielles des phénomènes, au delà des singularités individuelles ou accidentelles de chacun d'entre eux; enfin, chez Husserl du moins, la réduction transcendantale, découverte du « moi pur » comme du « centre de référence » de tous les contenus de conscience, par mise entre parenthèses de l'existence du monde et de la subjectivité empirique [20].

Or, par cette méthode de description des prédicats essentiels des phénomènes, à quels résultats la phénoménologie est-elle parvenue, en ce qui concerne la détermination de la nature et de l'esprit, du biologique et de la conscience et de leurs rapports respectifs? Entendons bien la question : nous ne demandons pas à la phénoménologie sa solution au problème de savoir selon quels rapports la conscience et

---

18. *L'Apparition de l'Homme*, p. 329.
19. Cfr E. Husserl, *Idées directrices pour une phénoménologie*, t. I, traduction de *Ideen*, I, par P. Ricoeur, Paris, 1950, p. 63 et p. 61 (*Ideen*, I, p. 35; p. 33).
20. Id., *ibid.*, pp. 188-190 (*Ideen*, I, pp. 109, 110). Qu'il y ait lieu de distinguer, chez Husserl, ces trois moments dans la réduction, cfr G. Berger, *Le Cogito dans la philosophie de Husserl*, Paris, 1941, p. 55 et p. 38, n. 4.

le biologique existent dans la réalité [21] : la phénoménologie, ayant, par la nature même de sa méthode, mis hors circuit la croyance à l'existence, n'a rien à répondre à une question qu'elle ne pose pas directement; mais nous demandons aux phénoménologues : comment croyez-vous devoir décrire ces deux grandes régions d'être qui s'appellent conscience et nature, quels caractères offrent-ils en tant que contenus de conscience, et par quelles catégories pensez-vous avoir à les exprimer? A quoi l'on nous répond : par des catégories entièrement étrangères les unes aux autres. A la lumière des réductions susdites, la conscience se dévoile non plus (comme c'est le cas aux yeux de la psychologie scientifique) comme un « domaine mondain » parmi les autres, mais comme le milieu universel de présentation des objets, comme un domaine privilégié, antérieur à tous les domaines mondains, unique dans sa priorité absolue et « par lequel nous accédons à tout ce qui existe, dans quelque sens que ce soit [22] ».

C'est surtout la réduction transcendantale qui est, ici, révélatrice. Avant de l'avoir effectuée, notre attitude vis-à-vis de la conscience est celle-même que nous avons vis-à-vis de tout le domaine mondain : nous la voyons comme une chose parmi les choses, une région juxtaposée aux autres régions éidétiques. Vue qui n'est point totalement fausse : il existe une conscience empirique, objet nécessaire et légitime de la psychologie pré-phénoménologique. Mais vue incomplète, naïve et partiellement illusoire : la réduction nous fait voir que tous les *cogitata*, y compris la conscience empirique elle-même, renvoie à un « je » qui est leur racine commune, le principe de chacun d'entre eux et de l'unité de tous. Nous comprenons alors que l'attitude naturelle est une sorte d'aliénation de la conscience et de nous-mêmes (attitude selon laquelle « je suis d'abord oublié et perdu dans le monde, perdu dans les choses, perdu dans les idées, perdu dans les plantes et les bêtes, perdu dans autrui, perdu dans les mathématiques »), et que « ce que j'appelle *vivre* c'est me cacher comme conscience naïve au creux de l'existence de toutes choses [23] »; ou, pour exprimer le même résultat en termes positifs, nous découvrons le vrai statut de la conscience, qui est d'être hors du monde et avant le monde (en même temps d'ailleurs que visée du monde, car la conscience pure, contrairement à ce qu'a pensé Descartes, n'a rien d'un *Cogito* fermé sur soi-même), conscience *transcendantale,* constitutive de tous les domaines mondains, donatrice universelle de toutes les significations et de toutes les valeurs.

---

21. Par exemple, comment ils s'unissent dans l'homme; on sait qu'à cette question, la métaphysique aristotélico-thomiste répond : le rapport de l'âme spirituelle au corps est celui d'une forme substantielle subsistante à une matière.

22. Cfr A. Gurwitsch, *Théorie du Champ de la conscience,* Paris, 1957, p. 138.

23. Cfr Husserl-Ricoeur, *Idées,* t. I, Introduction de Ricœur, p. XX.

La conséquence de cette découverte pour la réponse à la question que nous avons posée sur le rapport de la conscience et de la nature éclate aux yeux : la conscience et l'être réel (ou mondain) ne sont aucunement deux espèces d'êtres associées en un tout réel; seules conspirent en une synthèse les choses apparentées par leur essence matérielle. Ce n'est pas le cas ici. Sans doute, à « l'être immanent ou absolu » (la conscience) et à l'être transcendant [24] on peut appliquer les mots « étant » (*seiende*), « objet » (*Gegenstand*), mais ce n'est que par « référence à des catégories logiques vides ». En d'autres termes, conscience et nature communient bien dans la notion d'être et d'objet au sens où objet signifie « tout sujet possible de jugements prédicatifs vrais », mais cette notion, qui n'est que la première des catégories de l'ontologie formelle, n'est qu'une forme purement logique et vide de tout contenu réel; de sorte que, conscience et nature sont, du point de vue matériel, entièrement hétérogènes. « Entre la conscience et la réalité se creuse un véritable abîme de sens [25]. » Par suite aussi, évitons d'étendre à l'expression du sujet les déterminations propres aux choses, mais assurons au contraire l'originalité de la conscience par rapport à toute nature pensée objectivement, originalité telle que nulle cosmologie (ni cosmogénèse) ne peut englober cette conscience.

Cette dernière formule n'est pas de Husserl lui-même (nous doutons même qu'il eût consenti à la signer); elle a pour auteur Paul Ricœur, qui, pour le reste, s'est approprié simplement les vues de Husserl et leur a donné une expression qui nous permettra de mesurer mieux encore la distance qui sépare la phénoménologie husserlienne de la pensée de Teilhard. Le principe des cosmologies classiques, nous dit Ricœur, est d'articuler le monde en une hiérarchie de degrés d'être où l'ordre humain s'ajoute à l'ordre vital selon un double rapport de dépendance et d'émergence. La vie et la conscience s'ordonnent dans une échelle de causalités qui sont l'une à l'autre comme une préparation à un achèvement. Mais que suppose cette vue? Qu'il y ait un univers du discours, une ontologie de l'objectivité et de la subjectivité ne consistant pas seulement en un concept purement formel d'être au sens d'objet en général (en entendant par l'objet en général le pensable avec toutes ses significations formelles : quantité, tout et partie, propriété, état de choses, etc.), mais une ontologie matérielle commune à la région de la nature (connue par la perception externe et les sciences objectives de la nature) et à la région de la conscience (connue par la réflexion et par la phénoménologie du sujet). Or, à cette supposition, Ricœur oppose un refus, du moins

24. Husserl entend par « être transcendant » le contenu de ce qu'on appelle la perception externe, expression qu'il préfère éviter parce que « elle appelle de sérieuses réserves » : cfr Husserl-Ricoeur, p. 122 (*Ideen*, I, p. 68).
25. Id., *ibid.*, p. 163 (*Ideen*, I, p. 93).

provisoirement. Il n'y a pas, estime-t-il, de notions réellement pensées qui unifient dans une hiérarchie homogène la nature et le *Cogito*. Les modèles dans lesquels on prétend articuler l'organisation biologique, considérée objectivement, à la liberté, éprouvée subjectivement, altèrent la pureté de l'une et de l'autre et masquent l'hiatus fondamental qui sépare le *Cogito* de la nature objective. Dans ces modèles, d'une part, on intègre toujours à la cosmologie une biologie à demi subjective; on aboutit à une mythologie animiste ou vitaliste; aussi la biologie fera-t-elle bien de renoncer à glisser ces sous-entendus cosmologiques dans ses concepts d'organisation autonome; d'autre part, on superpose toujours à la biologie une psychologie à demi objectivée; on oblitère la qualité du sujet en mettant le sujet dans la nature. Certes, il y a des concepts de la subjectivité, et la qualité de sujet est pensable jusqu'à un certain point; mais ces concepts doivent rester des concepts « propres » (intentionnalité, perception, imagination, vouloir, besoin), des concepts sur mesure, c'est-à-dire à la mesure de l'aperception du sujet par lui-même et de l'aperception de l'autre sujet. Les sujets et les objets ne font pas addition; la nature comme totalité des objets et des sujets est une idée inconsistante [26].

Il est vrai, cette négation d'une communion quelconque de la conscience et de la nature dans une même catégorie d'être réel est, dans son radicalisme, propre à la phénoménologie husserlienne; elle est solidaire de l'idéalisme de son auteur, elle se soutient ou elle se supprime avec lui [27]. Mais sans aller nécessairement jusqu'à ces extrémités, la philosophie d'aujourd'hui, dans son ensemble, souligne, du moins, l'originalité de l'homme : « Une des préoccupations majeures de la pensée contemporaine — entendons par là la phénoménologie, les philosophies de l'existence, voire le marxisme comme matérialisme dialectique — est de réagir contre le naturalisme, c'est-à-dire contre les diverses tentatives pour faire de l'homme une pièce de la nature, un simple moment de l'évolution cosmique [28] ». Refus de pen-

26. P. Ricoeur, dans *Philosophie de la volonté*, t. I, *le volontaire et l'involontaire*, Paris, 1949, p. 397-399 (voir aussi p. 184 et p. 188). Ces conceptions de Ricœur ont leur incidence dans les controverses contemporaines entre théologiens catholiques et théologiens protestants sur l'expression de la relation du chrétien à Dieu, les théologiens protestants reprochant aux catholiques l'usage de catégories « chosistes » ou « organicistes » (biologiques) pour traduire cette relation, au lieu d'employer, conformément à l'Ecriture, les catégories pures de la subjectivité; le catholicisme aboutirait ainsi, par ses concepts physiques de surnature, d'élévation à un surcroît d'être, d'influx vital dans le Corps mystique, à neutraliser la grâce, à réifier la bienveillance divine. Cfr, par ex., F. J. Leenhardt, *Des raisons et de la façon d'être protestant*, dans *Verbum Caro*, t. 7, 1953, pp. 24-44. Sans pouvoir trancher ici ce débat, nous donnerons du moins, en fin d'article, quelques remarques dont le développement pourrait, croyons-nous, orienter le lecteur vers une réponse et une solution.

27. Sur cette solidarité, voir Husserl-Ricoeur, *op. cit.*, pp. 160 suiv. (notamment p. 164, n. 3) (*Ideen*, I, pp. 91 suiv.).

28. A. Dondeyne, *L'historicité dans la philosophie contemporaine*, dans *Revue de Philosophie de Louvain*, t. 54, 1956, p. 9.

ser l'homme en catégories d'élan vital et d'évolution, voire en catégories d'espèce biologique. « Tous ces termes relèvent d'abord du monde de la nature. Appliqués à l'homme, ils risquent de masquer ce qui fait précisément le propre de l'homme et de la condition humaine [29]. » Effort (peut-être vain) pour trouver des catégories propres qui assureraient l'expression pure de son existence et de sa liberté.

Non pas que la philosophie contemporaine veuille, dans son ensemble, retourner à une conception purement idéaliste de l'existence humaine, ni voir en l'homme un pur esprit, une conscience désincarnée. Au contraire, elle signale plusieurs manières, pour l'homme, d'être lié au monde. Par exemple, par ses attaches physiques et biologiques, il n'est nullement contesté que l'homme « occupe dans l'évolution biologique une place déterminée, que les sciences naturelles ont pour mission de déterminer [30] »; l'homme apporte, en naissant, une nature définie, sur laquelle l'hérédité et le milieu ajoutent encore leur cachet; par là, il est admis que l'effort de Teilhard pour situer l'homme dans l'histoire de la vie n'est pas dépourvu de signification. Ou bien la philosophie contemporaine souligne l'*intentionnalité* essentielle de la conscience, propriété de se rapporter à des objets, de viser une réalité différente du sujet conscient (la conscience est toujours conscience *de* quelque chose) : par là, voilà l'homme présent au monde, en situation, essentiellement « être-auprès-des-choses », « être-jeté-là-dans-le-monde »; voilà la « facticité » élevée au rang d'élément constitutif de l'existence humaine, et si profondément enracinée en celle-ci qu'elle en menace et même en engloutit souvent la liberté et l'authenticité (Heidegger). Mais toute cette reconnaissance de notre condition incarnée — quelque forme qu'elle revête — n'empêche pas la pensée d'aujourd'hui d'être particulièrement sensibilisée à l'émergence de l'homme au-dessus du flux de la vie et à son originalité spirituelle. On traduira cette originalité de plusieurs manières. Par exemple, en termes d'angoisse. Tandis que l'animal est au repos au sein de la nature, l'homme, dira-t-on, est étonnement, interrogation, souci; en raison de quoi, il se voit seul, et même unique au milieu des choses; « un intervalle infini se creuse entre lui et l'univers [31] »; intervalle que les modernes appellent liberté, c'est-à-dire libération à l'égard de la nature, de la sienne propre et de celle qui l'entoure, faculté de faire surgir, dans le tissu serré du déterminisme cosmique et biologique, les multiples formes de l'altérité : « je suis autre que l'univers » et surtout « je n'existe qu'en face d'autres moi et qu'en réponse à l'interpellation qu'ils m'adressent ». Ou bien, les contemporains mettent en valeur la condition *personnelle* de chacun d'entre nous; au lieu de nous confondre collectivement dans l'anonymat du phylum,

29. Id., *ibid.*, pp. 8, 9.
30. Id., *ibid.*
31. Id., *ibid.*

on est attentif à remarquer qu'en émergeant au-dessus de l'espèce, chacun de nous prend un nom singulier, et perçoit son existence comme « une tâche à assumer, un sens à réaliser personnellement [32] » : orientation particulièrement notable chez Karl Jaspers (commentateur très fidèle, en cela, de Kierkegaard), selon qui les existences humaines ne peuvent pas se concevoir « comme les parties ou les membres d'une unité fondamentale et connaissable [33] », ni comme des « objets » à considérer du dehors, dans une attitude scientifique et neutre, semblable à celle que nous prenons vis-à-vis des choses. « Je suis irréductible à l'objectivité en tant qu'existence, et il en est de même pour toutes les existences, chacune vis-à-vis d'elle-même, et chacune vis-à-vis de toutes les autres [34] » ; en chacun de nous, il y a une part de mystère, qui est l'essentiel, qui ne se laisse pas problématiser, sur laquelle le savoir impersonnel et objectif n'a pas d'emprise ; « ce que je suis est incommensurable à ce que je sais [35] » ; en suite de quoi, au reste, la philosophie ne pourra plus guère se concevoir comme une science des lois de l'existence ; plus rien qu'un appel, une invitation et une aide « en vue de modeler et de comprendre (intuitivement?) une existence qui laissera toute philosophie loin derrière elle [36] ».

Sur le prolongement de ces philosophies soucieuses de dégager l'originalité humaine, se sont constituées des philosophies et surtout des théologies de l'histoire attentives à manifester l'obéissance de l'histoire à des lois qui lui sont propres, assez étrangères à celles qui régissent la biosphère. Nous pouvons nous dispenser de le montrer [37]. Le simple rappel, qui vient d'être fait, de quelques thèmes de la pensée d'aujourd'hui suffit à notre dessein : il apparaît bien que, par une sorte d'insuffisance dans la détermination du « phénomène humain » proprement dit, Teilhard se situe en dehors de l'immense effort des contemporains (effort d'ailleurs pas toujours heureux) pour saisir, dans sa singularité, la condition humaine. Nous avons vu que, bon gré mal gré, il lui est arrivé de sortir du champ de la science positive proprement dite, pour s'engager sur celui de la philosophie, d'une certaine philosophie. Est-ce pour avoir pris conscience de cette sorte de transgression qu'il a vu lui-même dans son œuvre une phé-

32. I d., *ibid.*, p. 10.

33. « die *Existenzen* sind... *nicht Teile oder Glieder* eines wissbaren *Ganzen* » (*Philosophie*, I, Berlin, 1932, p. 265, cité par A. De Waelhens, *La Philosophie de Martin Heidegger*, Louvain, 1942, p. 298, n. 4).

34. A. De Waelhens, *op. cit.*, p. 299.

35. P. Ricoeur, *Gabriel Marcel et Jaspers*, Paris, 1947, p. 49.

36. A. De Waelhens, *op. cit.*, p. 300.

37. Voir, par exemple, K. Jaspers, *Origine et sens de l'histoire* (traduction de Hélène Naef), Paris, 1954 : L'histoire « n'est pas une simple évolution naturelle... Nous usons du même terme, il est vrai, pour parler de l'histoire naturelle et de celle de l'humanité. L'une et l'autre se sont déroulées dans le temps selon un processus irréversible. Mais elles diffèrent dans leur essence et leur signification » (p. 294. Cfr aussi p. 356).

noménologie? « Sorte de phénoménologie, écrit-il, ou Physique généralisée, où la face interne des choses sera considérée aussi bien que la face externe du monde [38] », et il a confronté expressément, quoiqu'un peu vaguement, sa « phénoménologie » avec celle de Husserl et de Merleau-Ponty [39]. Mais force est bien de reconnaître que, dans son ouvrage, les thèmes majeurs auxquels le grand mouvement phénoménologique, dans son ensemble, a donné naissance font complètement défaut. Aucun pressentiment de ce qui constitue l'essentiel de la méthode phénoménologique et de ses résultats; aucun renoncement à l'attitude naturelle qui, nous l'avons vu, dissimule, selon les phénoménologues, la conscience à elle-même; aucune réduction ni ascèse permettant à l'esprit de se récupérer et de se découvrir dans sa fonction de donneur universel de sens. Et les thèmes mineurs eux-mêmes sont ignorés. Particulièrement notable l'absence de toute sensibilité apparente au drame personnel de « l'existant ». Ou si l'on rencontre, ici et là, la mention de l'angoisse, c'est toujours une peur de l'espèce et pour l'espèce, et non pas de l'individu solitaire en face de sa destinée : peur qu'éprouve l'humanité de se perdre finalement dans un monde immense et hostile, peur d'être pour toujours réduite à l'immobilité dans un groupe zoologique désormais stabilisé, peur d'être enfermée dans un monde clos et de se heurter bientôt à une infranchissable barrière [40].

De cette déficience dans la description du « phénomène humain », c'est, nous l'avons dit, le postulat de l'unité de l'étoffe de l'univers qui porte la responsabilité. En conclurons-nous que ce postulat, apparemment gratuit, est faux sous tous rapports? Mesurons bien les conséquences qu'entraînerait son refus inconditionné : s'il n'y a aucune communauté d'être entre la nature et l'esprit, s'ils sont faits de tissus entièrement hétérogènes, alors nous donnons raison à ces philosophes pour qui la conscience et la nature cessent de composer un monde articulé, une hiérarchie réelle, pour ne plus communier que dans la notion purement formelle d'être. Nous renonçons, semble-t-il, à tout espoir d'unification métaphysique et peut-être même scientifique.

En fait, le principe de l'unité d'étoffe de l'univers est pleinement valable; mais Teilhard ne lui ayant pas assigné son vrai fondement, ne semble pas en avoir mesuré la vraie portée, ni lui avoir donné sa véritable expression. Il paraît le considérer comme une hypothèse scientifique. Et sans doute, le savant fait bien d'espérer en une synthèse possible des sciences, de toutes les sciences, en un système qui

38. *Le Phénomène Humain*, p. 49.
39. Dans le texte d'une lettre privée citée par C. d'Armagnac, *art. cit.*, p. 17.
40. *L'Apparition de l'Homme*, pp. 295, 296.

embrasserait dans son unité non pas seulement les divers chapitres de la physique, mais la biologie, et la psychologie humaine elle aussi (car cette dernière est également science positive, selon qu'elle étudie les actes de conscience, et la conscience même, dans leur dépendance causale ou fonctionnelle des processus physiologiques, ceux-ci étant provoqués par des processus physiques, les stimulations externes des organes des sens). Mais cette synthèse scientifique ne manifestera jamais qu'une unité d'ordre phénoménal; jamais elle ne réussira à s'intégrer la conscience réfléchissante, dans sa nature spirituelle, pour la raison que celle-ci échappe entièrement à ses prises. Or, dans son affirmation de l'unité d'étoffe de l'univers, Teilhard entend bien faire entrer l'esprit lui-même : c'est de la pensée, dans son intériorité, qu'il nous déclare qu'elle communie avec le reste du réel. Dès lors, manifestement, son postulat n'a plus rien d'une théorie scientifique proprement dite. — Ou bien, quelquefois, il l'énonce au nom d'une exigence de cohérence et d'intelligibilité : « A moins de se résoudre à admettre que le Cosmos est une chose intrinsèquement absurde[41] », il faut le déclarer articulé et homogène. Teilhard est alors engagé sur la voie du vrai fondement de son principe, voie philosophique et métaphysique, mais il est dommage qu'il n'y ait guère fait qu'un seul pas. Car le postulat de l'unité d'étoffe de l'univers (dans la mesure où il entend énoncer autre chose qu'une simple unification phénoménale et se prononcer sur l'étoffe de l'esprit lui-même) est identique à l'affirmation à priori, constitutive de notre pensée, suivant laquelle l'être est nécessairement cohérent. L'être n'est pas intelligible ni objet possible de pensée, s'il n'est pas intrinsèquement un. Ou encore : en disant l'être, nous le disons un (comme nous le disons aussi « vrai » et « bon »). Que s'il existe des degrés dans le réel, ces différences se rejoignent quelque part dans l'unité de l'être. Plus simplement peut-être, ce postulat de l'unité n'est guère qu'une spécification du principe d'identité, dont il partage le fondement : impossible de le nier, car en le niant on le pose encore; son affirmation « exercée » figure parmi les conditions à priori de tout objet de pensée.

On peut l'appeler aussi le principe de proportionnalité et d'analogie et lui donner cette expression : les perfections ontologiques sont communes à tous les êtres, à chacun selon son degré. Nous entendons par perfections ontologiques ces propriétés de l'être qui sont l'unité, l'activité, la vie, l'intelligence, la volonté. Ces perfections, disons-nous, se vérifient à tous les niveaux de l'être, *précisément parce*

41. Texte cité, sans référence, par Cl. Tresmontant, *Note sur l'œuvre de Teilhard de Chardin*, dans les *Etudes philosophiques*, t. X, 1955, p. 602. A dire vrai, ce que Teilhard déclare expressément requis par la cohérence du Cosmos, c'est l'irréversibilité de la croissance de l'Esprit; mais c'est aussi, croyons-nous, implicitement, l'unité d'étoffe de l'univers.

qu'elles ne sont que les aspects mêmes de l'être. Il est impossible que l'être ne soit pas, partout, ce qu'il est.

On a écrit à son sujet : « Le principe de proportionnalité paraît au premier abord paradoxal et contraire au sens commun. Le panpsychisme n'en sort-il pas? Faudra-t-il dire que le minéral a la vie et l'intelligence? etc. Faisons d'abord remarquer qu'il faut garder aux mots la signification consacrée par l'usage. Nous ne dirons pas que le minéral a la vie, parce que la vie signifie la perfection de l'immanence, avec ce degré du moins qu'elle ne possède qu'à partir du végétal. De même l'emploi du terme *connaissance* ne commence qu'avec l'animal, celui du terme intelligence avec l'âme humaine, etc. Nous disons seulement que tous les êtres n'étant que de l'être, et l'être étant commun, il n'y a dans aucun d'eux une perfection ontologique absolument hétérogène aux autres êtres. Toute question de terminologie mise de côté, on doit affirmer qu'il y a dans l'atome quelque chose qui est à l'intelligence ce que l'être de l'atome est à l'être d'un esprit. Cette formule est à l'abri de tout reproche et n'offre rien de paradoxal. Dieu n'est que vie, esprit, intelligence, amour, et pourtant il voit en lui-même, comme sa participation déficiente, l'être de l'atome. Serait-ce possible si l'atome était tout à fait hétérogène, tout à fait *alterius rationis* que la vie, l'intelligence et l'amour? Le principe de l'analogie ruine l'agnosticisme par la base et fournit le seul moyen de lui échapper. Il ouvre la voie à la vraie intelligence des choses, à celle qui comprend l'inférieur par le supérieur. Les déterminations les plus matérielles ne sont, dans leur intime essence, que participation à la pensée et à l'amour. Ce qui est radicalement irréductible à l'esprit, le mouvement local, par exemple, ou l'étendue comme telle, constitue l'apport de la matière première. Mais cet élément irréductible n'est séparable que par abstraction; dans la réalité il est synthétisé avec un élément formel [42]. »

Ces lignes ressemblent étonnamment à celles de Teilhard selon lesquelles, nous l'avons vu, « ce qui se manifeste clairement à un niveau donné de l'univers doit exister au moins à un degré infinitésimal dans toutes les autres couches de l'univers ». Mais on ferait erreur en les confondant sous tous rapports, car le philosophe, plus conscient que l'homme de science du seul vrai fondement métaphysique de cette unité du réel, en mesure mieux le sens précis.

Sens qui est très exactement celui-ci : Comme l'être (l'existence), ainsi également les perfections ontologiques identiques à l'être sont communes à tous les échelons, à toutes les essences, mais dans une mesure *proportionnelle* à la qualité de celles-ci : « à chaque essence,

42. Cette page est de P. Scheuer, *Notes de métaphysique,* dans *Nouvelle Revue Théologique,* t. 53, 1926, pp. 521-522. Voir aussi, dans le même sens, A. Marc, *Dialectique de l'Affirmation,* Paris, 1952, pp. 322; E. Mersch, *La Théologie du Corps mystique,* t. I, Bruxelles, 1949, pp. 120 suiv.

selon son degré ». Les niveaux mesurent, à chaque degré de la hiérarchie des êtres, la richesse de l'*esse* et des perfections ontologiques. Mais précisément, ces niveaux se diversifient les uns des autres et composent une hiérarchie. Il s'en suit que chacun d'entre eux impose à l'*esse* et aux perfections ontologiques sa condition, son mode propre ; et conséquemment encore, tel mode supérieur de l'*esse* ne pourra plus se réaliser à tel degré inférieur. Par exemple, l'être créé exclut, pour l'*esse* qu'il vérifie, le mode d'être que l'*esse* vérifie en Dieu et qui s'appelle l'aséité. Par exemple encore, l'être matériel vérifie en soi l'*esse*, et avec l'*esse*, les perfections qui s'appellent l'intelligibilité, le vrai, la pensée, l'idée (toute forme, disait Aristote, est idée : μορφὴ καὶ εἶδος) ; mais cet être matériel exclut, pour l'idée qui est en lui, le mode d'être qu'elle connaît au niveau supérieur, au niveau humain, qui est l'émergence de la matière, « l'immatérialité », et donc aussi la réflexion, la conscience. Par exemple, enfin, l'atome réalise cette perfection de l'être qui est l'unité ; mais cette unité sera purement mécanique, faite d'une cohésion physique très grande de ses éléments et de ses énergies de liaison, et non point le mode d'unité du vivant, laquelle est une unité plus évidemment fonctionnelle, etc. En bref, quand nous affirmons, comme il le faut, la présence de toutes les perfections ontologiques à tous les degrés de l'être, et en ce sens — qui est un sens vrai — l'unité d'étoffe de l'univers, n'omettons jamais de remarquer que cette présence est qualitativement mesurée par l'essence et par le niveau, et qu'elle se dégrade vers le bas selon une loi de proportion intensive. C'est ce qu'a omis Teilhard, semble-t-il, par défaut de réflexion sur l'origine et sur la portée de son principe. Il professe une certaine univocité de l'être (tout au moins dans l'univers créé, et réserve faite de sa conception du Dieu-Oméga) ou du moins, il ne l'exclut pas clairement, au profit de la simple analogie.

De ce défaut d'analyse, de l'usage un peu inconsidéré d'un principe demeuré trop implicite en son esprit, ne pouvaient pas ne pas résulter quelques dommages. Accordons à Teilhard que l'explication scientifique de l'univers lui suggère raisonnablement, sur le plan même de la science, l'hypothèse de l'évolution cosmique : enchaînements de la matière et de la vie, enchaînements de la vie et de l'esprit. Du moins, à l'intérieur de la biosphère : « Conjecture infiniment raisonnable de la réalité du processus évolutif, affectant toutes les structures responsables des spécifications de la vie dont nos classifications naturelles font état[43] » ; de la vie à l'homme, haute probabilité d'un certain enchaînement. Enfin, dans la noosphère : « caractère essentiel d'une progression historiquement irréversible de l'humanité, en dépit de l'infini de piétinements, des allées et venues et des fluctuations humaines[44] » ;

43. D. Dubarle, *loc. cit.*, p. 21.
44. Id., *ibid.*, p. 22.

progression s'effectuant selon une loi de complexification-conscience analogue, sinon identique, à la loi qui régit l'évolution de la vie. Mais dans la formulation de ces enchaînements et de ces étapes, Teilhard était comme voué à des expressions assez déficientes, en raison de sa conception déficiente de l'unité d'étoffe de l'univers. Celle-ci ne pouvait pas ne pas l'engager à penser et à dire que le mode propre de la vie était contenu virtuellement dans le monde physico-chimique, et que le mode propre de l'esprit (de l'invention et de l'amour) était lui aussi virtuellement annoncé par les réalités biologiques infra-humaines, où déjà il exerçait sa pression. « Désormais,... l'essence unique et précieuse de l'univers avait pris pour moi la forme d'un Evolutif où la matière se muait en Pensée par effet prolongé de Noogénèse [45] ». Ainsi, on ne pouvait guère parler du passage d'un état à l'autre qu'en termes de montée de vie et de conscience, de processus de spiritualisation, de croissance de l'esprit sur la terre, d'une sorte de libération de la conscience d'abord emprisonnée dans la matière, comme si l'apparition de l'esprit, au stade réflexif, n'avait eu la valeur que d'un point critique de rupture ou n'avait représenté que le franchissement d'un seuil. Sans doute, Teilhard n'avait pas tort de remarquer que, se limitant au phénomène et aux relations expérimentales entre conscience et complexité, il réservait effectivement, par là même, l'action de causes plus profondes, menant tout le jeu (de l'évolution) [46]. Ou, ce qui revient au même, il pouvait affirmer avec raison que son système gardait sa place et son rôle à l'action du Dieu-Oméga, Etre transcendant, préexistant au monde et à son évolution, posant ce monde et l'attirant sans cesse à soi-même par une opération strictement créatrice et conservatrice (pour Teilhard, ce n'est pas l'évolution qui est créatrice; elle n'est qu'une expression, pour notre expérience, de la création). Mais, du moins, il y a une opération que le langage de Teilhard ne pouvait plus guère exprimer : la création *immédiate* de l'esprit, la suscitation d'une forme déterminée de l'être, la forme « immatérielle », par l'appel direct du Créateur; car si la conscience est déjà présente univoquement dans les organismes infra-humains, d'où elle cherche à se libérer par pression et par rupture, il devient difficile de maintenir que ces organismes ne jouent aucun rôle dans la production de la réalité spirituelle *en tant que telle*. Par là, le langage de Teilhard non seulement cessait de s'aligner parfaitement (d'ailleurs contre l'intention certaine de son auteur) sur celui de la théologie chrétienne, mais il entrait en conflit avec une anthropologie philosophique rigoureuse, qui, ayant manifesté l'immatérialité stricte de l'esprit humain, devait exiger conséquemment, pour la genèse de cet

45. Texte de Teilhard cité, sans référence, par Cl. Tresmontant, *loc. cit.*, p. 604.
46. *Le Phénomène Humain*, p. 186, n. 2.

esprit, autre chose qu'un simple franchissement de seuil, à savoir, précisément, une création et une interpellation divine immédiate.

Au contraire, si Teilhard avait interprété le principe de l'unité d'étoffe de l'univers dans les termes de ce que nous avons appelé le principe d'analogie et de proportionnalité, il eût assuré d'avance la création exclusivement divine de l'esprit. Puisque, selon ce principe, les modes des degrés d'être, au lieu d'être confondus dans l'univocité, sont respectés dans leur propriété et leur spécificité, rien n'empêchait de proclamer que le mode d'immatérialité de l'esprit relevait de l'action exclusive du Créateur. Et cette proclamation n'aurait pas contraint Teilhard à l'abandon de ses vues évolutives : on aurait pu dire encore que l'homme était apparu en prolongement des organismes inférieurs, mais l'évolution n'aurait fait que dégager les *conditions cosmologiques et somatiques* de la conscience humaine, cette conscience elle-même ne relevant, dans l'avènement de son être propre, que de l'interpellation de Dieu.

Un autre dommage de la conception univoque de l'étoffe de l'univers est celui que nous avons déjà signalé : ne distinguant pas suffisamment les modes d'être de l'univers, la conception de Teilhard menaçait de trahir un peu non seulement la vraie *genèse* de l'esprit, mais la véritable expression de sa *nature propre;* à la différence des modernes, il s'exposait à n'énoncer la réalité spirituelle qu'en termes physiques et biologiques univoques de grain de pensée et d'amour-énergie. Ici, cependant, il ne faudrait pas majorer la portée de ce reproche. Ce que nous avons appelé l'inactualité de Teilhard est loin d'être une erreur sous tous rapports. Ne seraient-ce pas, au contraire, les modernes qui, par leur doctrine de l'hétérogénéité totale de la nature et de l'esprit, risquent de nous égarer?

Tout d'abord, est-il bien vrai que l'esprit et la nature ne communient qu'en une ontologie purement formelle? On se gardera de le penser. Des deux, nous déclarons qu'ils sont « être ». Cette déclaration ne consiste pas en une subsomption des deux termes sous la forme purement logique « d'objet en général ». Sans doute, on peut admettre que la région de la nature est délimitée par la perception externe et par les sciences objectives, et la région de la conscience par la réflexion et par la phénoménologie du sujet; mais pour être acquise par des démarches diverses, il n'en reste pas moins que c'est leur réalité et leur être en soi qui est le terme de l'affirmation judicative. Dans le jugement, c'est leur participation commune, encore qu'analogiquement diversifiée, à l'*esse,* que nous posons. Nous ne pourrions mettre en doute leur communauté d'être, sans mettre en doute leur intelligibilité même, sans les effacer tous les deux ou l'un d'entre eux comme objets, même simplement pensables [47].

47. Dans *Philosophie de la volonté,* t. I, p. 398, Ricœur, nous l'avons noté

Ensuite, ce degré d'être qu'est l'esprit, est-il vrai que nous puissions espérer jamais lui trouver des concepts absolument propres, complètement hétérogènes aux catégories qui nous servent à désigner les vivants non spirituels et les choses mêmes? Songeons-y bien, toutes nos représentations conceptuelles sont élaborées par une intelligence liée à l'exercice de nos sens; de cette origine empirique, ils portent en eux la trace et le souvenir; ils impliquent toujours un certain rapport à la matière et à la quantité, dû aux données sensibles à partir desquelles l'esprit les a construits. Rapport que manifestent bien des traits et notamment leur universalité. Même l'idée du moi est universelle, comme est abstraite la notion du concret. Or qu'est-ce que l'universalité sinon une sorte d'emprise sur l'infini du temps et de l'espace, une potentialité de répétition indéfinie *dans le monde des objets*. Sans doute, par ailleurs, le moi a quelque intuition, quelque connaissance non-conceptuelle de lui-même dans son exercice, dans son aperception, dans sa réflexion, dans sa liberté, dans sa condition solitaire; et chacun de nous ne pourrait être assez exhorté à approfondir cette expérience toute personnelle, le chrétien surtout puisque c'est en ce centre secret que commence, dans la foi, à se laisser pressentir pour lui la mystérieuse présence de l'Autre (après tout, si la solitude est surmontable, ce n'est guère que dans la foi, ou, pour mieux dire, dans la vraie charité). Mais lorsque nous voulons parler de ce moi ainsi intuitionné et le confier à une sagesse communicable, il faut bien que nous conceptualisions notre expérience; or, les seuls concepts qui s'offrent à nous sont ceux-là que nous employons pour penser tout le réel et les « choses » elles-mêmes, pour exprimer les propriétés dont nous avons vu qu'elles se vérifiaient, analogiquement, à tous les degrés de l'être. Nous devons seulement veiller, dans cette application analogique des concepts aux réalités spirituelles, à viser à travers eux, à signifier par eux, le mode propre de notre moi et l'intensité de notre intuition. Dans la mesure où les philosophies contemporaines, — au lieu de chercher, dans un vain effort d'angélisme, des concepts tout à fait purs — se bornent, par de patientes approches descriptives, à assurer, à travers les con-

---

plus haut, ajoutait prudemment que son refus d'une ontologie matérielle commune de la nature et de la conscience n'était que provisoire, donnant à entendre par là qu'il se réservait le droit de reconsidérer sa position. En outre, p. 399, il reconnaissait qu'entre la subjectivité du vouloir et l'objectivité de la nature, il se peut qu'existe l'unité de création (si nous voyons bien : la condition commune aux deux d'être le terme de l'action créatrice); mais, ajoutait-il, cette unité de création est atteinte par une tout autre dimension de la conscience que celle qui procède aux « eidétiques générales »; entendons, sans doute, qu'elle relève non de la phénoménologie, mais soit de la révélation biblique, soit de la métaphysique. On en conviendra avec lui, l'unité analogique de l'être n'apparaît qu'au regard de la métaphysique (ou de la théologie révélée); mais on ne peut la reconnaître à cette lumière sans reconnaître en même temps que les catégories de la subjectivité et de l'objectivité ne sont pas entièrement hétérogènes.

cepts communs, cette visée de la personne et de la subjectivité, elles sont acceptables et louables, elles nous rendent l'immense service de garder notre attention en éveil, non plus sur les problèmes de l'objet, mais sur le mystère du sujet. Mais dans cette mesure seulement [48]. Et si donc quelque regret doit être exprimé en cette matière à l'égard de la pensée de Teilhard, c'est simplement celui de ne pas trouver chez lui cette attention à la subjectivité : il s'agit, nous disait-il à propos de son ouvrage, du phénomène, de lui seul, mais aussi de lui tout entier [49] ; et nous avons vu qu'il nous offrait non pas simplement une science positive des dépendances phénoménales, mais aussi une connaissance « phénoménologique » de l'intériorité spirituelle. Dès lors, il eût fallu que dans son usage des concepts physiques et biologiques pour décrire la condition humaine, il eût cherché davantage à viser par eux le mode propre de cette condition et à nous renvoyer à la découverte de la personne dans sa solitude, à cette émergence de l'anonymat du groupe zoologique, où chacun de nous reçoit son nom.

Louvain. L. MALEVEZ, S. J.

---

48. Il semble d'ailleurs que Husserl, quant à lui, ne se faisait pas illusion sur la possibilité de catégories pures de la subjectivité. Certes, c'est bien lui qui, parmi les phénoménologues, souligne le plus énergiquement le caractère extra-mondain, et pleinement hétérogène, de la conscience, du sujet transcendantal. Mais tandis que Ricœur énonce fermement la possibilité d'*exprimer* et de *décrire* cette sphère du *Cogito* au moyen de concepts « propres » et « allogènes » (*Philosophie de la volonté*, t. I, p. 185). Husserl n'entretient pas cet espoir. G. Berger rend comme suit la pensée de Husserl sur ce point : Il y a « une difficulté inhérente à la phénoménologie, celle qui vient de ce qu'il lui faut exposer avec des mots « qui sont du monde » la vie intentionnelle d'un sujet transcendantal, c'est-à-dire situé hors du monde, bien qu'en liaison avec lui. Tous les concepts que nous pouvons employer prennent leur sens prochain dans la nature. Ils sont lourds d'associations spontanées qui, toutes, évoquent des choses dans le monde ou des actes naturels. Toute expression est donc nécessairement inadéquate. Elle n'aura que la valeur d'une indication analogique, utilisable seulement par celui qui a fait pour son compte les expériences transcendantales » (G. Berger, *op. cit.*, p. 52 : cfr aussi p. 76. L'auteur renvoie aux *Logische Untersuchungen*, Halle, t. II, p. 11 et à l'étude d'E. Fink, *Die phänomenologische Philosophie Edmund Husserls in der gegenwärtigen Kritik*, dans *Kantstudien*, t. 38, 1933, p. 366, étude écrite sous l'inspiration directe de Husserl et précédée d'une préface où le maître déclare qu'elle ne contient pas une seule phrase qu'il ne puisse reconnaître comme exprimant sa propre pensée). Il semble donc que les théologiens protestants seraient assez mal inspirés s'ils se réclamaient de Husserl pour fonder l'hétérogénéité des catégories de la subjectivité et de l'objectivité et l'application exclusive des premières à l'expression de l'existence chrétienne.

49. *Le Phénomène Humain*, p. 21.