

Dieu personnel chez Teilhard de Chardin.

Marie Gil

Balthasar rattache les travaux théologiques de Teilhard de Chardin au mouvement personaliste¹, mouvement qui fonderait, d'après lui, l'une des grandes orientations de la pensée catholique de la période pré-conciliaire :

Si l'on cherche quels mouvements à l'intérieur de l'Église, dans les trente dernières années, ont trouvé un certain écho spontané [...] chez les intellectuels, trois mouvements se dégagent : le mouvement biblique, le mouvement liturgique, le mouvement personaliste. [...] Le troisième, qui se rattache à Scheler, était une réaction organique et un effort pour compléter la néoscholastique.²

Pensée similaire chez Henri de Lubac : l'ensemble de la pensée du père Teilhard de Chardin peut et doit être sauvé non seulement parce que son Dieu est le Dieu personnel chrétien, mais parce que la réflexion sur le concept de Dieu personnel et les relations entre les deux premières hypostases sont au centre de son œuvre, elles représentent le prisme à partir duquel se comprend une apologétique minée par les soupçons de « métachristianisme »³, de progressisme et d'utopisme. Si le Dieu de Teilhard est « personnel et vivant », si en Lui « se concentre avec force le mystère de la Personnalité », c'est que loin de tout utopisme Teilhard affirme que l'omniprésence divine au sein de l'univers est fondée sur la transcendance d'un Dieu relationnel « toujours au-dessus de nous-même »⁴. L'œuvre comprend un volet apologétique et un volet mystique, d'ailleurs distincts l'un de l'autre, mais la théologie dogmatique en est absente : Teilhard ne cherche pas à appréhender la question du personnel divin d'un point de vue trinitaire, et repenser le personnel teilhardien à travers le prisme de la Trinité relèverait de la fiction.

La méthode teilhardienne identifie personalisme et énergétique⁵. Quelques précautions s'imposent avant d'en considérer les enjeux . Il n'est pas certain que les écrits en question soient toujours univoques, et ce ne sera pas dans la méthode qu'apparaîtront les failles mais dans la langue, plus précisément dans la conception du langage elle-même. Il s'agira alors de confronter la pensée de Teilhard à la notion d'analogie. L'ensemble de la démarche de

¹ Hans Urs von Balthasar, « Teilhard Spiritualität », *Wort und Wahrheit*, 17, 1963, p. 339-350, p. 341-345.

² Hans Urs von Balthasar, *Dieu et l'homme d'aujourd'hui*, Paris, trad. Robert Givord, Desclée de Brouwer, 1958, p. 224.

³ L'attaque est d'Étienne Gilson, citée par Henri de Lubac in Pierre Schellenbaum, *Le Christ dans l'énergétique teilhardienne*, Paris, Éditions du Cerf, 1971 ; « Préface », p. 17. Gilson veut dire ici que la pensée de Teilhard place la perspective de l'Évolution au-dessus de la perspective eschatologique : par le préfixe « méta », il signifie finement que ses écrits sont théologiques mais ne sont plus chrétiens.

⁴ Pierre Teilhard de Chardin, *Introduction à la vie chrétienne* [1944], *Œuvres*, Paris, Éditions du Seuil, 1955-1993 [Œ], t. 10, p. 186-187 ; *L'Esprit de la Terre*, Œ, t. 6, p. 57.

⁵ L'énergétique désigne pour Teilhard, dans la théorie de l'évolution, le mouvement fondamental des particules (ou « monades ») en évolution et leur propension à se synthétiser.

Teilhard est subordonné à l'*analogia personalitatis*⁶, mais alors que celle-ci est considérée couramment comme « heurtant si violemment notre pensée délicate »⁷, Teilhard n'envisage jamais les difficultés d'un lexique du « personnel » divin. Par ailleurs, s'il vise le mystère divin et si sa méthode conçoit et énonce les réalités comme simples supports analogiques à la compréhension du Personnel, une difficulté apparaît dès lors que s'efface la distinction entre les plans terrestre et divin. La théorie de l'Évolution désigne dans le Personnel, c'est-à-dire le compréhensible, quoique divin et eschatologique, le terme d'un processus à l'œuvre dans l'univers. La méthode en réalité n'est pas ambiguë, elle est inversive. Ceci à condition cependant de conserver, ce que ne fait pas toujours Teilhard, l'idée d'un « saut » eschatologique. C'est sur cet accès à rebours à la pensée du Personnel que nous nous attarderons, avant de nous intéresser à une conception du langage dont il faut prendre la mesure pour cerner pleinement le personnalisme teilhardien.

1. Une démarche apologétique : urgence de la parole parénétiq ue et prérogatives scientifiques.

Il s'agit d'abord de comprendre que les écrits de Teilhard relatifs au Personnalisme s'inscrivent dans une dimension missionnaire doublée d'une fonction parénétiq ue urgente.

Teilhard, et ce point de vue sera repris dans *Gaudium et spes*⁸, voit dans les évolutions culturelles et politiques de son temps une « mutation », au sens de l'évolutionnisme cosmique de Newman, le signe d'un retournement dans l'histoire de l'humanité qui ne peut être compris comme rupture dans l'économie divine. La cause de cette mutation négative⁹, il la voit dans le fait que les hommes désespèrent de la personnalité de Dieu¹⁰. L'évolutionnisme et ses suites représentent un fondement double pour la théologie teilhardienne : ils sont d'une part une source positive, à l'origine de la démarche herméneutique du penseur, d'autre part une source négative dans la mesure où la théorie de l'évolution est comprise comme l'un des facteurs de la déchristianisation de notre société. C'est parce que Dieu est personnel qu'il ne peut appartenir à la modernité scientifique. Maximal aux origines de la civilisation, le sentiment religieux devait graduellement s'évanouir pour laisser place à des constructions positives d'où le Dieu personnel du catholicisme est exclu¹¹. Teilhard affronte cette question à travers un paradoxe, ou plutôt donne l'apparence du paradoxe à un renversement dialectique : c'est au moment où l'homme accède par la science à la conscience de l'Évolution, et l'intègre comme

⁶ Comme son nom l'indique, cette forme d'analogie est une *analogia entis* (analogie d'attribution et analogie de proportionnalité propre) qui pose la connaissance par analogie du personnel divin : le personnel divin est à la nature divine ce que le personnel humain est à la nature humaine.

⁷ Hans Urs von Balthasar, *Dieu et l'homme d'aujourd'hui*, *Op. cit.*, p. 228.

⁸ *Gaudium et spes*, n°5, 1.

⁹ « ce qui vient [...] ne peut naître que de la fidélité à ce qui est » (à Léontide Zanta, 7 février 1930, *Correspondance. Lettres à Léontide Zanta*, Paris, Desclée de Brouwer, 1965, p. 111). On voit que l'on trouve facilement plus progressiste que Teilhard aujourd'hui.

¹⁰ *La Maîtrise et le règne de Dieu, Écrits*, p. 78. La foi en Dieu personnel est « un des axes profonds du christianisme » (à Léontide Zanta, 24 juin 1934, *Op. cit.*, p. 124).

¹¹ *L'Esprit de la Terre*, *Œ*, t. 6, p. 54-55.

une évidence, au moment où cette conscience devient un « sentiment », que lui est rendu accessible le personalisme divin.

Dieu est presque inévitablement conçu par un positivisme moderne comme un océan sans rivage, où se totalisent, par perte d'elles-mêmes, les choses. Notre génération [...] ne paraît comprendre le panthéisme que sous la forme d'une dissolution des individus dans une immensité confuse. Ceci est une illusion due au fait que l'unité du monde, sous l'influence de la Physique, est recherchée à tort dans la direction des énergies plus simples, en lesquels il se décompose [...]. *Complètement différent est le résultat obtenu si l'on essaie de prolonger l'Univers dans la direction du Personnel.*¹²

À l'erreur de la science répond le style scientifique de l'auteur. Si l'« illusion » du positivisme moderne se communique dans une imagerie poétique conventionnelle, celle de « l'océan sans rivage », le Personalisme, lui, est introduit, au sein de ce paragraphe, dans un style didactique et normatif (« ceci est une illusion », « est recherchée à tort »). Le lexique de la leçon expérimentale (de chimie) ne mime pas l'erreur des scientifiques, comme on pourrait d'abord le croire (« dissolution »), mais représente l'ambition de l'œuvre teilhardienne (« énergies », « décompose », « le résultat obtenu »). Parallèlement et pour des raisons missionnaires, Teilhard combat le « paternalisme néolithique » et le « paternalisme créateur »¹³ présentés par la religion comme l'essence divine révélée par l'Évangile. Expressions imprudentes sans doute, mais qui ne sont forgées qu'au profit d'une définition de la Paternité fondée sur la notion de Personne : si le mot de « Père » est analogique, c'est dans le Personnel, c'est-à-dire dans l'eschatologique – nous y reviendrons – qu'il se réalise. L'incompréhension de la paternité divine est l'image de l'incompréhension de l'humain. C'est donc à travers le principe de l'évolution recentré sur la personne humaine – « l'Hominisation » – que Teilhard appréhende Dieu personnel.

La Personnalité de Dieu est probablement (avec la « survie des âmes ») la notion la plus opposée, et la plus antipathique, en apparence, à la pensée scientifique contemporaine. Il faut chercher l'origine de cette défaveur dans la méprise intellectuelle qui a fait rejeter comme « anthropocentrique » toute tentative visant à comprendre l'univers au moyen de l'Homme.¹⁴

L'œuvre entière découle de ce paradoxe de l'incompréhension de la science et de la supériorité de la leçon scientifique, et si le « personalisme tenace » est chez Teilhard une « affirmation intransigeante »¹⁵ c'est que le théologien est depuis 1940 entré dans « la bataille pour un Dieu personnel »¹⁶. Teilhard ne cesse par ailleurs d'affirmer sa distance vis à vis des grands systèmes scientifiques et positivistes auxquels on a cherché à identifier son œuvre : « L'étonnante puissance de développement mystique manifestée par le christianisme est indissolublement liée à l'idée que le Christ est historique. Supprimé ce noyau, le christianisme

¹² *Esquisse d'un univers personnel*, Œ, t. 6, p. 85.

¹³ *L'Étoffe de l'univers*, Œ, t. 7, p. 405.

¹⁴ *Écrits*, p. 54.

¹⁵ *Le Phénomène humain*, t. 1, p. 326.

¹⁶ Au père vicaire général de la Compagnie de Jésus, 1940 ; cité par Henri de Lubac, *L'Éternel féminin. Étude sur un texte du père Teilhard de Chardin*, suivi de *Teilhard et notre temps*, Paris, Aubier, 1968, p. 251.

n'est plus autre chose qu'une philosophie comme les autres : il perd sa force et sa vitalité. »¹⁷ La dimension du combat chrétien innerve l'ensemble de l'œuvre : le christianisme est considéré dans son essence comme « le sauveur du personnel » en regard du « complexe anti-personnaliste qui nous paralyse »¹⁸, et la science et la philosophie nient la personnalité dogmatique dans leur considération des unités organiques et dans leurs théories de l'énergie incréée mais canalisable¹⁹. Il faut par conséquent, lorsque l'on s'intéresse aux concepts de Personnalisme et de « Dieu personnel » teilhardiens, garder en mémoire l'origine démonstrative de la démarche, une démarche ne pouvant se confondre avec un postulat idéologique.

2. Démarche inversive : montée de Dieu.

La démonstration « à rebours » est le procédé teilhardien de rectification de l'erreur scientifique vis à vis du concept personnaliste, dans une démarche comparable à celle du Pari chez Pascal, et plus généralement à celle de l'apologie missionnaire, la « remontée » de l'expérience scientifique au dogme s'inscrivant dans une dialectique à la fois nouvelle (théorie de l'évolution) et classique (réinvestissement du raisonnement scientifique). Teilhard part de l'Homme tel que la science peut le connaître pour arriver à Dieu (le Personnel) ; la Révélation est envisagée *ensuite* et en tant que complément :

Une fois admise la personnalité de Dieu, la possibilité et même la probabilité théologique d'une révélation, c'est-à-dire d'une réflexion de Dieu sur notre conscience, non seulement ne font pas de difficulté, mais sont éminemment conformes à la nature des choses. [...] Dès lors que l'Homme est personnel, Dieu personnel doit l'influencer à un degré et sous une forme personnelle, - c'est-à-dire intellectuellement et sentimentalement : autrement dit, il doit lui « parler ». Entre intelligences, une présence ne saurait être muette.²⁰

Ce complément est nécessaire et inéluctable : comprendre le personnel dans l'homme c'est rendre l'univers transparent. C'est le personnel analogique humain qui ne peut être totalement appréhendé. Dieu transcendant se comprend à travers l'homme (il se réfléchit dans sa créature) et en ce dernier il trouve « l'Unique Nécessaire »²¹.

Teilhard part donc de l'Hominisation : au sein d'un diptyque, *L'Esprit de la Terre* rétablit l'Homme au centre de l'investigation scientifique du Monde avant de s'ouvrir sur la définition du Personnel (*Esquisse d'un univers personnel*). La démonstration se fait en deux temps : introduire le concept de « pensée » au sein de la théorie évolutionniste, déduire de cette présence de la pensée dans la Matière en Mouvement la nécessaire fin pensante de la Vie. Ce que Teilhard nomme « montée vers Dieu ». Les conclusions apportées par la science

¹⁷ *Quelques vues générales sur l'essence du christianisme* [1939], Œ, t. 10, p. 158.

¹⁸ *Esquisse pour un univers personnel* [1936], Œ, t. 6, p. 112.

¹⁹ Voir *L'Énergie humaine*, Œ, t. 6, p. 178.

²⁰ *Initiation à la vie chrétienne*, *Op. cit.*, p. 186-187.

²¹ *Idem*. Teilhard ne dit pas ici, bien entendu, que l'homme est nécessaire à Dieu, et il ne remet pas en cause la compréhension d'un Dieu trinitaire relationnel se suffisant à Lui-même ; son propos se situe, sur le plan analogique de la démonstration, dans le premier temps du moment dialectique : l'homme est nécessaire à la compréhension du divin.

sur l'énergie humaine permettent la compréhension de Dieu comme à la fois identique (« personnel ») et le Tout Autre (le « Personnel »). La fin de l'évolution, soit du mouvement énergétique, est le Mouvement en soi. La remontée vers le divin à partir de l'idée de mouvement rejoint bien entendu l'appréhension du Dieu trinitaire à partir de l'analogie relationnelle. C'est donc – nous insistons à l'instar de Teilhard – à partir du principe de réflexion et d'Hominisation de l'univers, principe tantôt conceptuel tantôt empirique selon ses formes, que peut se concevoir le Personnel :

Volontiers les « incroyants » de notre temps s'inclinent devant le « Dieu-Énergie ». Mais il est impossible de s'arrêter à ce stade, assez vague, de panthéisme matériel. Sous peine d'être moins évoluée que les termes que son action anime, *l'Énergie universelle doit être une Énergie Pensante*. Et, par la suite, nous allons le voir, les attributs de valeur cosmique dont elle s'irradie à nos yeux modernes ne suppriment en rien la nécessité où nous sommes de lui reconnaître *une forme* transcendante de *Personnalité*.²²

C'est sur cette « forme » qui s'identifie au « mouvement » que repose le sens et la complexité de la représentation teilhardienne de l'unité du Père – nous y reviendrons. La démarche est plus nette encore dans *Esquisse d'un univers personnel* : partant de l'évidence dans la pensée humaine moderne de la représentation d'un univers en évolution, Teilhard se propose de « découvrir, s'il existe, le sens de l'Évolution », sans recourir à aucune philosophie et sans sortir du domaine de la connaissance scientifique²³. L'auteur assimile totalement dans cet essai sujets « réflexif » et « personnel » et, abandonnant partiellement l'idée de Mouvement, centre le Personnel sur l'absolu réflexif :

Dieu se réfléchissant personnellement sur la somme organisée des monades pensantes, pour garantir une issue certaine et fixer des lois précises à leurs activités hésitantes, - Dieu penché sur le miroir de la Terre devenue intelligente pour y imprimer les premiers traits de sa Beauté.²⁴

L'actualisation scripturaire (réécriture du livre de la Sagesse) dans la démonstration est réalisée à travers une juxtaposition de propositions symétriques et synonymes qui représente l'identité du sens sous la dualité des langages – scientifique et poétique. Ce texte dit, à travers l'inscription du texte biblique, la réunion de l'*eschaton* et de l'origine, transcendant ainsi la perspective évolutionniste et manifestant le fondement chrétien du Personnel chez Teilhard. Les formes du Personnel – humain *et* divin – sont multiples, j'en retiendrai quatre : le réflexif, le mouvement, la synthèse et l'amour. Contrairement à ce que dit Lubac, il ne s'agit pas de formes provisoires ou imparfaites, de symboles²⁵. Il s'agit de formes réelles ayant pour principe commun le Personnel, soit le divin. Le « plus conscient », le « plus personnel » ou

²² *L'Esprit de la Terre*, Œ, t. 6, p. 54. Nous soulignons. Voir encore sur la preuve analogique : *Esquisse d'un univers personnel*, *Ibid.*, p. 190 : « Pour que dans un monde donné l'apparition d'un personnel-universel [...] puisse [...] se produire, il suffit que ce monde soit « de structure convergente ». Or qu'une pareille structure soit justement celle de notre Univers nous est révélé par l'existence même de nos centres de pensée individuels. »

²³ *Ibid.*, p. 72.

²⁴ *Ibid.*, p. 57.

²⁵ « Il sait que le langage de la foi ne peut se passer de symboles, qu'il use d'expressions dont l'origine est sensible et imaginative mais que la foi n'en est pas moins indépendante 'de toute une imagerie que l'on croit trop communément essentielle'. » (Henri de Lubac, *L'Éternel féminin*, *Op. cit.*, p. 254 ; la citation est extraite de la correspondance, à X, 6 novembre 1927.)

encore le « plus centré » sont synonymes, mais ils sont aussi dans notre langage et pour Teilhard synonymes de « conscient », « personnel » et « centré ». C'est ainsi que l'incommunicabilité concerne dans l'œuvre la personne non totalement réalisée, le Personnel « en formation », une entité en évolution²⁶ :

Réfléchissons davantage : et nous reconnâtrons *qu'une personne ne peut transmettre [...] à l'Évolution que sa personnalité même*. Nous concevons que, par le progrès de l'Être cosmique, cette personne se trouve « super-entrée » [...]. Mais elle ne saurait passer dans ce centre à la manière d'un don sorti d'elle, *et qui ne serait pas elle* : car toute sa qualité est *d'être elle-même*, - expression incommunicable d'un point de vue conscient sur l'Univers.²⁷

Là se situe l'ambiguïté : si les formes ne changent pas mais se réalisent de façon ultime, Teilhard n'a de cesse de rappeler cette permanence, négligeant bien souvent d'envisager, dans le passage « des personnels » fondés sur le Personnel au Personnel à proprement parler²⁸, l'existence d'un changement de plan – plus exactement la construction rationnelle de l'exposé repose sur la continuité, et si la rupture est envisagée ailleurs dans l'œuvre, elle n'intervient pas²⁹ au sein de la démonstration. Tout repose sur la notion d'homogénéité : « il n'y a de réel que l'Homogène »³⁰. Et si une chaîne peut être identifiée reliant les éléments personnels vers le « plus Personnel », on n'y trouve aucune rupture, tout au plus parfois une « coupure évolutive », pour reprendre un oxymore de l'auteur lui-même :

Premier plan	« germe de conscience », « vestige de conscience », « âme élémentaire », « immanence rudimentaire », « rudiment d'esprit », « rudiment d'immanence c'est-à-dire étincelle d'esprit ».
Deuxième plan (humain)	« Conscience », « Réflexif », « Personnel ».
Troisième plan (divin)	« Personnel », « Centre », « Réflexif », « Conscience ».

Le Personnel est le résultat du « progrès de l'Être cosmique »³¹. Ceci explique que l'expression de « montée vers Dieu » utilisée dans le corps du développement soit annoncée dans le titre par celle de « montée de Dieu » : au « réel » se substitue parfois la représentation rationnelle et démonstrative que le théologien nous en offre. Autrement dit, si la théorie de l'évolution permet de construire la représentation divine, elle n'engage pas l'essence divine (Dieu ne se construit pas), et il semble, d'après ce titre, que Dieu Lui-même est la fin d'un tel processus. Ce procès cependant est indu, il revient au lecteur de lire intelligemment et de distinguer le sens de la démonstration du sens de la Révélation, de savoir conférer à la démarche dialectique et à l'intervention de la transcendance une place essentielle. Dialectique

²⁶ L'incommunicabilité doit être ajoutée aux nombreuses convergences entre les écrits de Teilhard et les définitions thomistes : la définition que Boèce a donné de la personne (« substance individuelle de nature raisonnable ») avait été complétée par saint Thomas de la notion d'incommunicabilité (*Somme théologique*, I, q. XXIX, a. 1). Voir *Dictionnaire de théologie catholique*, E. Vacant, vol. 15, 1950, art. « Trinité », col. 1809.

²⁷ *L'Esprit de la Terre*, Œ, t. 6, p. 58. L'auteur souligne.

²⁸ « L'hyper-personnalité » qui est « Personnalité personnalisante », termes que Lubac rapproche de l'expression de Balthasar de « figure infiniment déterminée » (*L'Éternel féminin*, *Op. cit.*, p. 264 : Balthasar, *La Gloire et la Croix*, Paris, Aubier : t. 1, *Apparition*, 1965.)

²⁹ À l'exception du « moment dialectique » étudié *infra*.

³⁰ À Auguste Valensin, 24 août 1934.

³¹ *L'Esprit de la Terre*, *Op. cit.*, p. 58.

et analogie s'unissent chez Teilhard pour constituer le ressort de sa pensée, l'un ne peut exister sans l'autre³².

3. *Mouvement et amour.*

La « montée » vers l'*eschaton* personnel est réalisée par « attraction », et le Personnel étant un acquis de la démonstration, l'attraction des « monades » et particules cosmiques se fait vers « quelqu'un » ; la science apporte les principes d'attraction universelle et de non déperdition d'énergie, la logique de l'évolution celle de la fin « personnelle » des assimilations :

Les découvertes faites depuis un siècle ont apporté, par leurs perspectives unitaires, un nouvel et décisif élan [...]. Mais cet élan n'aboutira qu'à nous plonger dans de la super-matière s'il n'aboutit à quelqu'un.³³

Plus je scrute la question fondamentale de l'avenir de la Terre, plus je crois apercevoir que le principe générateur de son unification n'est finalement à chercher, ni dans la seule contemplation d'une même Vérité, ni dans le seul désir suscité par quelque chose, mais dans l'attrait commun exercé par un même Quelqu'un.³⁴

La dernière proposition exhibe l'alternance de démonstrations objectives et de relations d'une expérience personnelle de la foi qui compose l'œuvre. Ailleurs, la question est envisagée sérieusement : un universel peut-il être personnel ? Dans un premier temps, il s'agira de lever la confusion entre « individu » et « personne » liée à notre unique expérience individuelle du personnel, confusion à l'origine de toute idée d'antinomie entre le personnel et l'universel³⁵. Une cause seconde de cette incompréhension est décelée dans les découvertes scientifiques de « vastes unités diffuses de l'énergie et de la Matière [...] [que l'on a assimilées à] la forme stable et définitive du tout. »³⁶ La métaphore pascalienne de la sphère est alors convoquée et apparaît d'une double richesse : elle permet la réfutation de l'argument scientifique précédent dans la synthèse topique entre le centre et la circonférence – la réunion de toute expansion en sa source, mouvement d'intégration centripète –, elle est encore une « forme » du triangle relationnel, avatar teilhardien du Dieu tri-personnel, dont il sera question plus bas :

³² Sur la place de la dialectique chez Teilhard, voir essentiellement *Esquisse d'une dialectique de l'Esprit* et *Le Milieu divin*, deux essais consacrés également au Personnalisme. Voir encore Henri de Lubac, *L'Éternel féminin*, *Op. cit.*, p. 103-104.

³³ *Le Phénomène humain*, *Œ*, p. 297.

³⁴ *Œ*, t. 5, p. 99.

³⁵ L'individu est ce qui « sépare les monades », l'individualité n'est pas néfaste mais provisoire, elle se renforce cependant avec le processus de personnalisation et ceci en vertu du fait que l'*eschaton* n'est pas éclatement mais personnalisation totale (*Esquisse d'un univers personnel*, *Op. cit.*, p. 81-82 et p. 125-131) : « L'Homme, par le fait même qu'il s'individualise, paraît devenir incommunicable et incompréhensible aux autres hommes. Et alors il lui arrive de ne plus percevoir d'autre issue au besoin de communion universelle qui malgré tout le travaille, que le retour en arrière, la re-immersion inconsciente dans la multitude. » (*Ibid.*, p. 81.)

³⁶ *Ibid.*, p. 189-190.

La totalité d'une sphère se trouve aussi bien ramassée au cœur ponctiforme de celle-ci que répandue sur l'ensemble de sa surface ; ou plutôt elle ne se trouve réellement que là³⁷.

Or pourquoi serait-il extraordinaire que l'Univers ait un Centre, c'est-à-dire qu'il se recueille au même degré, dans une conscience unique, si déjà sa totalité se mire partiellement dans chacune de nos consciences particulières ?³⁸

La démonstration se fonde, rappelons-le, sur l'Hominisation ou l'acquis conceptuel d'un univers pensant, dès lors le « Centre » et la « Conscience » se confondent. La source n'est pas gratuite : la métaphore est liée, par ses sources, au concept trinitaire³⁹, et c'est après sa citation que Pascal introduit dans le fragment l'idée de transcendance divine⁴⁰. Cette référence est d'autant plus intéressante que l'argument ajouté à cet endroit de la démonstration est celui de la partie et du tout (Pascal, fr. 230), au centre de la démonstration de Teilhard. C'est d'ailleurs l'ensemble du développement au sein de la démonstration qui est informé par la source pascalienne, l'idée même d'attraction et sa relation avec l'Amour comme conformation du mouvement vers le Personnel :

Ces extrémités se touchent et se réunissent à force de s'être éloignées, et se retrouvent en Dieu, et en Dieu seulement. (*Pensées*, fr. 230.)

C'est moi, dit le Seigneur le vrai lien du Monde. Sans moi, les êtres, même s'ils paraissent se toucher, sont séparés par un abîme.⁴¹

Deux « aimants » peuvent rester indifféremment serrés l'un contre l'autre : dans leur rapprochement, ils s'échappent lentement l'un à l'autre... Un seul milieu rapproche : Dieu.⁴²

Puisque dans l'univers devenu pensant tout se meut dans et vers le Personnel, c'est l'Amour qui forme et qui formera de plus en plus, à l'état pur, « l'étoffe de l'Énergie humaine. »⁴³ Le couple teilhardien est une entité en mouvement, tel le principe féminin lui-même⁴⁴ ; ceci est représenté scientifiquement par la métamorphose de la relation bi-personnelle en relation tri-personnelle, par la conversion du segment en triangle qui pose la définition du Personnel dans le relationnel : un espace se crée, Dieu apparaissant, de même que dans la métaphore de la sphère, aussi bien comme un « milieu » que comme une personne – « C'est moi dit le Seigneur ». L'amour apparaît comme mouvement double : « puissance de

³⁷ *Esquisse d'un univers personnel*, *Op. cit.*, p. 190. Voir Pascal : « C'est une sphère infinie dont le centre est partout, la circonférence nulle part. » (Pascal, *Les Pensées*, fr. 230 de l'éd. Sellier.)

³⁸ *Esquisse d'un univers personnel*, *Op. cit.*, p. 190.

³⁹ Philippe Sellier fait remonter la métaphore à Empédocle et montre sa fortune en citant la préface de Mle de Gournay aux *Essais* (éd. 1635) : « [*Hermès*] *Trismégiste* appelle la Déesse cercle dont le centre est partout, la circonférence nulle part. » (voir Pascal, *Pensées*, édition établie par Philippe Sellier, Paris, Bordas, 1991, note 7 p. 247. Nous soulignons.)

⁴⁰ *Ibid.*, fr. 230 : « Enfin, c'est le plus grand [des] caractères sensibles de la toute puissance de Dieu que notre imagination se perde dans cette pensée. »

⁴¹ *Écrits*, p. 160.

⁴² *Idem*.

⁴³ *Esquisse d'un univers personnel*, *Op. cit.*, p. 191.

⁴⁴ Nous renvoyons à l'essai d'Henri de Lubac cité, *L'Éternel féminin*, ainsi qu'au poème de Teilhard du même nom. Il n'est pas indifférent, bien-sûr, que le principal essai de Lubac sur Dieu personnel chez le théologien se trouve dans ce recueil, formant comme une suite et une ouverture à l'analyse du poème.

liaison inter-centrique, expression et agent de la synthèse universelle » et « puissance centrique », le mouvement lui-même et sa fin, à l'instar du Personnel dont il est une « analogie dynamique ». Le pouvoir d'aimer de l'homme est lié à sa « centrété parfaite », et l'Incarnation en est une image accomplie, celle de « l'amorisation de l'univers par le Christ »⁴⁵. L'Amour fut le premier objet de la réflexion de Teilhard : il écrivit bien avant de s'intéresser à « l'hominisation » de l'univers ses théories sur le principe féminin, et la forme même qu'il choisit pour le faire, la poésie, n'est pas indifférente. L'auteur part d'une expérience et d'une intuition, celle de la supériorité du féminin marial, pour penser la relation amoureuse analogique et la question de la chasteté. L'Hominisation n'interviendra que plus tard, comme principe herméneutique.

Le phénomène d'attraction ou d'absorption, lorsqu'il apparaît au sein du raisonnement, fait intervenir la dimension dialectique du raisonnement :

Reste alors devant nous la deuxième face du paradoxe. La concentration des éléments personnels humains dans une conscience supérieure est-elle réalisable ? Il semblerait d'abord que non. À première vue, nous n'apercevons que deux procédés imaginables pouvant conduire à la formation d'un Centre Universel : ou bien absorption des centres inférieurs dans une Unité plus puissante [...] ou bien coalescence des mêmes centres en une Unité résultante qui naisse de leur groupement.⁴⁶

Aucune des deux hypothèses ne « fonctionne » puisque l'on ne peut avoir à la fois cohésion et distinction : comment imaginer absorption en un tout sans qu'il y ait régression des « moi » élémentaires ? Le concept de personnel permet justement cette union, puisque le personnel ne perd pas sa « personnalité » quand il se joint à un autre personnel. Teilhard prend l'exemple des convergences étudiées par la science : lors des groupements de cellules en un corps il n'y a pas de déperdition. Une condition apparaît alors, celle de la transcendance divine, et la démonstration a l'apparence de la perfection :

Mais ceci toutefois à une condition : c'est que le Centre supérieur auquel [les personnalités élémentaires] viennent se joindre *sans se mêler* ait lui-même sa réalité autonome. *Puisqu'il n'y a ni fusion ni dissolution des personnes élémentaires*, le centre où celles-ci se rejoignent *doit nécessairement être distinct d'elles, c'est-à-dire avoir sa propre personnalité.*⁴⁷

Si Teilhard rejoint Pascal dans les fins du principe de l'attraction – « l'unité jointe à l'infini ne l'augmente en rien, non plus qu'un pied à une mesure infinie » (*Pensées*, éd. cit., fr. 680) –, les deux penseurs s'opposent sur la question de l'essence des unités (« monades ») qui composent l'univers et qui, chez Teilhard, mènent au Personnel : « Le fini s'anéantit en présence de l'infini et devient un pur néant. » (*Idem.*) Mais les deux hommes se rejoignent dans la méthode : la connaissance du mouvement de ces unités mène à la compréhension du Personnel. Nous l'avons vu chez Teilhard : rappelons le début du Pari,

⁴⁵ Henri de Lubac, *L'Éternel féminin*, *Op. cit.*, p. 70.

⁴⁶ *Esquisse d'un univers personnel*, *Op. cit.*, p. 189-190.

⁴⁷ *Ibid.*, p. 190 : c'est ce centre Personnel distinct que Teilhard nomme « point Oméga » : « Le Monde ne fonctionnerait pas s'il n'existait, quelque part *en avant du temps* et de l'espace, 'un point cosmique Oméga' de synthèse totale. » (*Idem.*) Nous soulignons : on le voit, cet Oméga est bien aussi l'Alpha.

Nous connaissons donc la nature du fini parce que nous sommes finis et étendus comme lui.

Nous connaissons l'existence de l'infini, et ignorons sa nature, parce qu'il a étendue comme nous, mais non pas des bornes comme nous.

Mais nous ne connaissons ni l'existence ni la nature de Dieu, parce qu'il n'a ni étendue, ni bornes.

[...] *Parlons maintenant selon les lumières naturelles.*

S'il y a un Dieu, il est infiniment incompréhensible, puisque n'ayant ni parties ni bornes, il n'a nul rapport à nous.⁴⁸

Si l'énergétique de Teilhard s'est développée dans les sciences positives, elle trouve son origine dans une expérience particulière et intense de la foi : elle n'est pas un postulat logique, jamais Teilhard ne fait intervenir l'objet théologique lié à sa foi, en tant que présupposé, dans un autre ordre. C'est pourquoi le passage du plan temporel au plan eschatologique est parfois difficile à identifier, à l'échelle de l'œuvre, lorsqu'il n'est pas volontairement mis de côté par une démarche fondée sur une progression du personnel vers le Personnel par addition-absorption et sur le principe de continuité de la matière. Cette dichotomie entre l'expérience mystique et l'écriture apologétique est, selon nous, la partie émergée d'un dysfonctionnement profond dans la pensée teilhardienne du divin. Une approche linguistique corrobore l'hypothèse d'une faille (d'une tentation utopiste ?) dans les écrits.

4. *Les Mots et les Choses.*

Ce développement pourrait s'intituler « le Personnel ou la foi dans le mot ». Ce qui fait de Teilhard un apologiste atypique est lié selon nous à une conception de la langue humaine qui renverse les habitudes de penser et s'oppose à toute une tradition, celle qui de la théorie des images approximatives du Pseudo-Denys à la voie négative de Nicolas de Cues, en envisageant l'impuissance représentative langagière à travers la dégradation des créatures depuis la chute considère, schématiquement, qu'il faut accentuer la dissemblance entre les mots et les choses – en particulier entre les mots et les choses divines, soumises à l'apophasie. Nous retrouvons dans cette considération les deux principales formes d'analogies, les analogies extrinsèques et les analogies intrinsèques, les analogies dans les choses et les analogies de pensée ou de paroles. Le principe d'analogie représente le point où se rencontrent dissemblance et ressemblance, or il nous semble que le langage chez Teilhard n'est *pas toujours* conçu comme analogique, ou plutôt que sa langue n'est pas toujours analogique. Et ceci est d'autant plus remarquable qu'il écrit dans un siècle où l'utopisme et l'humanisme n'ont pas été épargnés par la remise en cause du langage. Se retrouve ici le même problème que précédemment : il faut faire la part du réel et celle de la démarche rationnelle. Ainsi faudrait-il citer ici certains textes dans lesquels Teilhard marque sa distance vis à vis du langage.

⁴⁸ Pascal, *Op. cit.*, fr. 680 : voir Teilhard, *Esquisse d'un univers personnel*, p. 72 : « Les pages qui suivent présentent un effort pour franchir la barre sans recours indu à aucune philosophie. Nous nous trouvons en face d'un problème de la Nature : découvrir, s'il existe, le sens de l'Évolution. *Il s'agit de le résoudre sans quitter le domaine des faits scientifiques.* Voilà ce que je vais essayer de faire ici. » Nous soulignons dans les deux citations.

Noyés dans les mots qu'ils ont créés, les hommes risquent de perdre de vue le Problème – au point de ne plus saisir le sens de ce que découvrent leurs propres expériences.⁴⁹

Or l'indicible est aussi une perte langagière exprimable en termes de vue : une lecture du monde fait défaut à l'homme, celle qui appréhendait simultanément la chose dans sa triple essence matérielle, intellectuelle et divine – Claudel appellera cette lecture, bien longtemps après que Bonaventure l'a pensée, celle de la « chose pure ». La démarche scientifique teilhardienne est mue par la foi en la possibilité de « voir », qui rejoint celle de la possibilité de dire :

Appuyé sur ce que m'ont appris, depuis cinquante ans, la Religion et la Science, j'ai cherché ici à *émerger*. J'ai voulu sortir du brouillard pour *trouver la vue des choses elles-mêmes*.⁵⁰

C'est ainsi que les « mots créés » par les hommes ne sont plus un obstacle, et qu'il vont servir de principe démonstratif et ontologique, et non pas uniquement de support à la pensée.

« Personnel » n'est pas ainsi chez Teilhard un terme équivoque au sens commun (« deux voies »). Lorsque M. Barthélémy-Madaule écrit que « dans [l]a pensée [teilhardienne] c'est sur le principe de la personne que tout repose »⁵¹, la proposition a *a priori* au moins deux sens possibles, volontairement confondus puisque la « pensée » de Teilhard est ici présentée comme un lieu de synthèse. Mais employée dans la démonstration, si la notion de personne reste analogique (Teilhard distingue finalement, nous l'avons vu, le personnel humain en cours de formation et le principe de personnalisation achevé), le mot « personne », lui, est d'une valeur sans égale : loin d'être appréhendé comme quelque chose de dégradé dont on doit se servir faute de mieux pour désigner le réel, il est à l'origine de la découverte, de la vue.

La question est complexe. On peut considérer que, de façon simple, l'analogie verbale est chez Teilhard liée à une foi, toute scientifique, dans la leçon qu'offre le réel : elle rejoint en ce sens l'*analogie logique* de l'encyclique *Aeterni Patris*, 4 août 1879. Mais il est patent que la langue est pour lui antérieure et nécessaire à la compréhension de la leçon du réel, qu'elle guide : les mots sont des « signes » de la vérité, si l'on sait les entendre, et non uniquement des voiles. Ils montrent en cachant mais ils montrent, et dans le terme de « personne », si « quelque chose heurte notre conscience », c'est que l'on ne prête pas attention à la distinction *établie par la langue* entre personne et individu. Entendre le mot, c'est être sensible à la synonymie et à l'homonymie. Si le personnel humain mène à la compréhension du Personnel divin, c'est parce que le Personnel est un concept et, surtout, parce qu'il y a homonymie partielle (car il y a aussi analogie). L'analogie ne doit pas, en effet, être négligée, mais elle doit être replacée dans le processus de lecture teilhardien : le théologien part du mot pour penser l'analogie. Nous sommes proches de la théorie

⁴⁹ *L'Esprit de la Terre*, « Introduction », *Op. cit.*, p. 25. Voir également *supra*, n. 23.

⁵⁰ *Idem*. Nous soulignons.

⁵¹ Madeleine Barthélémy-Madaule, *Bergson et Teilhard de Chardin*, Paris, Éditions du Seuil, 1963, p. 352.

augustinienne des « choses » et des « signes »⁵². C'est pourquoi les majuscules sont si surprenantes et si importantes dans l'œuvre : la majuscule de « Personnel » ne particularise pas le principe en regard de l'analogie dans les écrits teilhardiens (contrairement à ce qui se passe dans notre propre texte, par exemple). Nous n'avons pas non plus trouvé chez Teilhard le terme d'hypostase. Le choix de la majuscule peut être aussi pragmatique : ainsi, par exemple, lorsque Teilhard désigne dans « l'Esprit » la spiritualisation de l'univers par la pensée⁵³, il attire l'attention non sur l'équivocité du langage mais sur la promesse qu'il contient d'une ouverture sur un espace où les possibles du sens se rejoignent.

*

La théologie de Dieu personnel chez Teilhard se fonde donc sur un anthropomorphisme dialectique qui permet de tenir une ligne médiane entre deux écueils : la réduction du divin – seule la grandeur de l'Homme permet de ne pas diminuer Dieu – et le « vertige » d'un sens cosmique « dans lequel revivrait la nébuleuse des paganismes anciens »⁵⁴. La nouveauté de sa pensée pour notre siècle est due à une appréhension « positive » du langage liée à cette croyance finalement scientifique que, dans un système donné, dans un code donné, tout se tient, croyance donc que la perfection existe au sein de systèmes clos et indépendants, qui cependant permettent de donner une leçon sur le réel car ils ne sont, comme les mathématiques vis à vis de la physique, qu'un outil. Teilhard ne mêle pas foi et ordre du raisonnement ; ce qu'il cherche est « une *convergence* »⁵⁵ entre deux modes de pensée, celle venant de l'investigation terrestre et celle venant de la révélation divine, celles de l'ordre du trouvé et de l'ordre du reçu⁵⁶. Cette dichotomie permet de rectifier une lecture schématique de Teilhard, et nous suivons en cela les arguments de la défense, très générale, d'Henri de Lubac.

⁵² Saint Augustin, *De Doctrina christiana*, I, 13 : devenues le réceptacle du Verbe dans le corps du Christ, les « choses » du monde ont été rendues à leur vocation de « signes » des « choses » divines. Or les « mots » sont les images des « choses », des « signes » au second degré des « choses divines ».

⁵³ Voir *L'Esprit de la Terre*, *Op. cit.*, p. 49-50. Voir encore l'emploi du terme dans la phrase suivante : « Alors Dieu n'apparaît pas par étalement mais par concentration de l'Étoffe de l'Univers ; non comme un foyer de dissolution mais comme un foyer de personnalisation. *Il est Esprit.* » (*Esquisse d'un univers personnel*, *Op. cit.*, p. 85.)

⁵⁴ Henri de Lubac, *L'Éternel féminin*, *Op. cit.*, p. 257. Si la « grandeur » de l'Homme est chez Teilhard celle de la place du réflexif dans l'univers, on notera qu'elle rejoint ainsi chez Pascal le dernier temps supposé de l'apologie inachevée des *Pensées*.

⁵⁵ Henri de Lubac, in Pierre Schellenbaum, *Op. cit.*, p. 12.

⁵⁶ Voir par exemple *Quelques vues générales sur l'essence du christianisme* [1939], *Œ*, t. 10, p. 158 et *Introduction à la vie chrétienne*, *Ibid.*, p. 186-187.