

L'Homme

devant les enseignements de l'Église et devant la philosophie spiritualiste

di

Pierre Teilhard de Chardin S.J.

Nota: questo scritto del 1911 – incomprensibilmente ignorato dai curatori delle opere di Teilhard de Chardin - fu da noi pubblicato, alcuni anni fa, fra gli **“Scritti, inediti o rari, di Teilhard de Chardin”**. Per dargli maggiore evidenza, è ora inserito in questo settore del sito.

L'importanza fondamentale di queste iniziali visioni di Teilhard de Chardin sta nel fatto che esse si ritrovano poi sviluppate negli **“Scritti del tempo di guerra (1916-1919)”**, raccolti nel XIII volume: **“La Vita Cosmica”**, il Saggiatore, Milano 1971.

Se il testo originale in francese non fosse facilmente comprensibile, si suggerisce di leggere a pagina 16 la

“Valutazione critica del documento”

UN PREZIOSO DOCUMENTO...¹



Pierre Teilhard de Chardin studiò teologia presso la scuola dei gesuiti a Ore Place (Hastings) dal settembre 1908 al luglio 1912 (la foto accanto è di quell'epoca).

Durante il 1911, anno della sua ordinazione sacerdotale, egli stese un intero capitolo su «*L'Homme devant les enseignements de l'Église et devant la philosophie spiritualiste*», per il *Dictionnaire apologétique de la Foi catholique* (Bauchesne, Paris 1911, vol II). **Questo impegnativo lavoro non fu ripubblicato dai curatori delle sue opere postume, sebbene sia di notevole interesse.** Infatti:

(1) rappresenta il punto di partenza del pensiero teilhardiano, influenzato da Bergson e dalle ricerche scientifiche sul campo («...quando le foreste del Sussex sembravano caricarsi di tutta la vita 'fossile' che inseguivo allora, dalle balze alle cave, alle argille wealdiane»);²

(2) vi si trovano in germe idee fondamentali sviluppate in seguito;

(3) affronta per la prima volta il tema dell'Uomo, che per lui è centrale: («*L'Homme est la clef de la compréhension de l'Univers*»; «*Le livre de ma vie, si j'arrive à le faire, sera simplement intitulé 'L'Homme'*»);³

Sono in *blu* ed in *corsivo* le note redazionali all'interno del testo.

L'HOMME

DEVANT LES ENSEIGNEMENTS DE L'ÉGLISE ET DEVANT LA PHILOSOPHIE SPIRITUALISTE

Teilhard de Chardin

Etudier l'homme d'un point de vue apologétique, c'est:

1° Rechercher quelles données plus ou moins explicites fournit le dogme sur la nature humaine;

2° Montrer l'accord, ou du moins la compatibilité de ces données avec les conclusions de la philosophie et les résultats de la science. [*Teilhard si propone di evidenziare ciò che dicono i dogmi sulla natura umana e di mostrare che sono in armonia o perlomeno compatibili con le conclusioni filosofiche ed i risultati scientifici. Egli parte perciò dal dichiarato presupposto che essi 'non siano' contraddetti, ma poi nel testo indica la problematica armonizzazione fra dati scientifici e fatti narrati dalla Genesi*].

Pour chacun des points fondamentaux du problème de l'homme, ce travail a été ou sera fait longuement dans le dictionnaire (par ex. sous les titres AME, TRANSFORMISME, VIE ...).

On se propose donc surtout, dans la présente étude, de présenter l'état actuel de la «Question humaine», dans un résumé aussi synthétique que possible, renvoyant aux articles spéciaux pour la discussion plus approfondie des faits et des théories.

I. - L'Homme d'après les enseignements de l'Église

Donnée à l'homme pour le conduire, non à un raffinement de ses expériences intérieures, mais à un développement très objectif de sa nature, la Religion présuppose en lui un lot de caractéristiques absolues sur lesquelles faire porter ses agrandissements surnaturels. Telle est la part d'«imposé» que nous devons d'abord déterminer. Au cours de cette recherche régressive, nous ferons tomber

¹ Lo scritto è stato recuperato con l'aiuto del «Centro di Documentazione Teilhard de Chardin sul Futuro dell'Uomo» (cfr. il sito del compianto Giovanni Fois <http://sites.google.com/site/pellegrinodellavvenire/>) e del prof. Franco Bisio.

² P. Teilhard de Chardin, *Il Cuore della Materia*, Queriniana, Brescia 1993, p. 18.

³ In effetti il suo capolavoro è *Le phénomène humain*, ma per diverso tempo egli aveva in mente di titolarlo *L'Homme*, come risulta in molte lettere indirizzate a Lucile Swan (pp. 89, 97, 102, 103, 104, 105, 113), a Rhoda de Terra (pp. 186, 190, 193, 209) e ad altri (in *Lettres intimes*, Aubier Montaigne, 1974).

les reflets de la Révélation sur l'homme considéré successivement : dans sa nature personnelle; dans sa situation vis-à-vis des autres hommes; dans sa place au milieu de l'univers. Et chaque fois nous indiquerons : les points de doctrine à sauvegarder; les motifs de cette limitation imposée aux initiatives de notre pensée; enfin, les principales conceptions qui semblent éliminées par les enseignements du dogme. [*Teilhard evidenzierà i punti della dottrina da salvaguardare, i motivi delle limitazioni imposte alla libertà di pensiero e le principali concezioni che «sembrano eliminate» dagli insegnamenti dogmatici*].

A) NATURE DE L'HOMME

On peut résumer comme il suit les idées que tout chrétien doit avoir sur ce sujet:

Avant tout, l'homme, dans son degré d'être contingent, est une substance, c'est à-dire une chose absolue, tenant par elle-même, source en quelque façon première d'action, et sujet ultime de «passion».

Grâce à une activité qu'elle peut orienter vers son propre perfectionnement, cette substance est centrée en soi, immanente; elle vit, et sa vie atteint le haut degré d'immanence que marquent une autonomie consciente et une volonté libre: l'homme est une personne.

Cette personne est permanente dans le temps. Son «je» individuel, constitué dès le premier instant de son existence, reste le même sous les enrichissements ou les déformations qu'elle subit au cours de la durée. Le principe de cette permanence et de cette autonomie est dans un élément spirituel, l'âme, substance indépendante de la matière, et par suite naturellement immortelle. L'âme est ce qu'il y a de principal en l'homme: mais elle n'est pas seule à en constituer la substance. Sa spiritualité, en effet, est comme restreinte par association à une puissance matérielle et corruptible, le corps, qu'elle est, par nature, destinée à vivifier, et qui, en retour, la complète. Sans y être immergée, elle plonge en lui des racines. Elle en fixe la nature et relie la multiplicité. Elle se l'associe dans l'unité d'un même principe d'opérations vitales. L'homme, pour être tout lui-même, a besoin d'être esprit et matière; il est composé d'un corps et d'une âme, l'un déterminé par l'autre, c'est-à-dire tenant d'elle seule, à l'exclusion de tout autre principe sensitif ou végétatif, tout ce qu'il a d'humain.

Ce dernier point de doctrine, qui dépasse en précision ce qu'exigeraient à première vue les dogmes, fondamentaux dans l'étude de l'homme, de la rétribution et de la survivance, a été défini, on le sait, au concile de Vienne, à l'occasion d'erreurs touchant l'Incarnation. *Quisquis... asserere... praesumpserit quod anima rationalis seu intellectiva non sit forma corporis humani per se et essentialiter, tamquam haereticus sit censendus* (DENZINGER, *Enchir.*¹⁰ n° 481-[409]). Ces paroles sont-elles plus loin que nous n'avons dit, et consacrent-elles, relativement au moins à l'homme, le système aristotélicien de la matière et de la forme? Soit enthousiasme pour une philosophie chère, soit désir mauvais de surprendre dans le dogme un élément nouveau ou caduc, plusieurs l'ont dit ou cru; mais à tort. L'Eglise qui, indirectement, élimine des systèmes philosophiques, en les déclarant incompatibles avec sa foi, n'en a jamais défini aucun, et n'a pas à le faire. [*«La Chiesa che, indirettamente, elimina dei sistemi filosofici, dichiarandoli incompatibili con la fede, non ne ha mai definito alcuno, e non deve farlo»*. *Da notare quest'ultima affermazione !*] Seulement, par recherche de clarté et par nécessité, elle emploie le langage de son temps pour fixer des vérités dont le sens profond doit seul être sauvegardé nécessairement. Ainsi en est-il de la formule du concile de Vienne. Sous des termes scolastiques, la chose signifiée (on le prouve historiquement) est celle-là même que nous avons dite - dans l'homme, l'âme spirituelle et raisonnable, par elle-même, et non par quelque fonction subalterne, comme voulait OLIVI (encore moins par une âme humaine intermédiaire, suivant l'idée des Apollinaristes reprise par GÜNTHER), donne en corps tout ce qu'il possède de vie humaine.

Ce dualisme très particulier est sans nul doute une des notions les plus faciles à fausser dans une construction philosophique. Chacun voit aisément l'opposition radicale du dogme avec le matéria-

lisme, ou le déterminisme, ou un évolutionnisme qui ferait l'âme perpétuellement instable et achevée dans sa substance. [Scrive: «Ognuno constata facilmente l'opposizione radicale del dogma al materialismo o al determinismo o a un evolucionismo che ritenesse l'anima perpetuamente instabile ed incompiuta nella sua sostanza». Teilhard ha in mente, perciò, un altro evolucionismo, spirituale, non contrario al dogma]. Les rapports entre l'esprit et la matière, tels que les entend l'Eglise, restent délicats à interpréter correctement par un système, et, de nos jours, certaines tendances ont surgi, qui vont à altérer la notion exacte de corporéité. Par sa passivité et sa position aux antipodes de la conscience, par sa discontinuité avec et sa résistance aux analyses de la pensée, par la prise aussi qu'elle donne à la souffrance, la matière reste une chose mystérieuse et inquiétante, qu'une catégorie d'esprits cherchera toujours à dénigrer ou à faire disparaître. Sans la déclarer mauvaise, comme les gnostiques d'autrefois, plusieurs inclinent aujourd'hui à lui enlever son caractère d'élément primitif ou définitif des choses. Ils la réduisant volontiers à un ensemble de lois, analogues à des habitudes tenaces, qui restreindraient l'activité de l'âme et l'empêcheraient d'aller jusqu'au bout de sa liberté native. [Teilhard accenna al tema del rapporto fra materia e spirito, fondamentale nella sua visione evolutiva del mondo. A p. 9, egli chiaramente l'associa allo spirito nel 'continuum' moltitudine ↔ unità. In questa pagina, invece, cerca di valorizzarla: «..la materia rimane una cosa misteriosa ed inquietante, che una certa categoria di spiriti cercherà sempre di denigrare o di far svanire. Senza dichiararla cattiva, come gli gnostici d'altri tempi, molti tendono oggi a privarla del suo carattere di elemento primordiale o definitivo delle cose. Essi la riducono volentieri ad un insieme di leggi, analoghe a delle tenaci abitudini che limiterebbero l'attività dell'anima e le impedirebbero di raggiungere il fine della sua libertà originaria»]. Ces liaisons, qui entravent notre connaissance et notre activité, s'imposent à nous avec la rigidité d'un pli héréditaire; allais il ne serait pas impossible de rejeter leur enveloppe, de ranimer la partie de nous-mêmes qui a échappé à notre spontanéité pour tomber dans l'«automatisme». Au terme de cet effort, se profile une libération qui ressemble de très près à la spiritualité pure.

On aurait bien de la peine, souvent, à préciser le degré d'orthodoxie qu'il est possible de reconnaître à de semblables doctrines. Qu'il suffise, en réponse à ce qu'elles insinuent, de rappeler le souci très net montré par l'Eglise de maintenir que la matière est, dans son fond, bonne et, en plus, durable. L'Eglise impose à notre foi l'existence d'une résurrection et de corps glorieux. [Teilhard è interessato a rimarcare che la Chiesa ritiene sostanzialmente buona la materia e persino durevole, dato che bisogna credere nella resurrezione della carne]. Or par là, sans nier la place, peut-être fort grande, des «automatismes» dans notre matière concrète et actuelle, elle nous avertit d'y voir autre chose encore: à savoir un élément destiné à survivre, un principe capable d'une épuration qui n'est pas l'anéantissement.

B) L'HOMME ET LES AUTRES HOMMES

Le sujet de cet article étant « l'homme » et non « la Société », nous ne retiendrons ici des enseignements du dogme que ceux pouvant fixer la situation des individus par rapport à l'ensemble du genre humain. Deux traits surtout sont notables et conviennent à notre but :

1° *Primauté de l'individu*, d'abord. - Aux yeux de l'Eglise, ce ne sont pas les races ni les Etats, c'est l'unité humaine, qui porte dans sa frêle et chétive personne la raison d'être et l'avenir de l'humanité.

Pour l'individu surtout, la société existe; pour lui d'abord, elle doit aménager ses cadres, destinés à le recevoir et à le porter, aussi avantageusement que possible, vers son éternité.

2° *Fixité du type individuel*, ensuite. - Puisque la même fin est proposée par Dieu aux hommes de tous les temps et de tous les pays, puisque les mêmes moyens aussi leur sont offerts pour arriver à la sainteté béatifiante, il faut de toute nécessité admettre que toujours et partout, dans ses éléments constitutifs, l'homme fut et restera identique à lui-même.

Incessamment donc, et par myriades d'unités toutes homogènes entre elles, l'humanité porte ses fruits.

Ainsi s'évanouir la vision, chère à beaucoup, du Progrès divin, qui, fondant les exigences particulières dans un long et unique effort pour dégager quelque surhomme, fait apercevoir dans les agrandissements de la race la réalité suprême. – Selon la religion du Progrès, l'intérêt émigre des individus dans la collection. Non seulement les individus, pris dans un devenir qui perfectionne essentiellement le générations, se différencient entre eux au cours des âges; mais, de plus, leur sort apparaît subordonné au perfectionnement final ou total. Comme des gouttes d'eau à un fleuve, ils apportent leur contingent d'énergie, leur dévouement momentané, et puis, dans le courant, ils disparaissent.

Une pareille interprétation du monde est inadmissible pour un chrétien. Il faut renoncer à l'adopter dans sa rigueur. Est-ce à dire qu'on n'en puisse rien garder? Evidemment non. L'autonomie de substance que nous revendiquons pour l'homme au début de cette étude, l'indépendance dans la destinée que nous venons d'y ajouter, ne signifient pas émiettement de l'Univers. Les individus ne sont pas tellement isolés que leur noyau ne se frange d'une zone de liaisons et d'interdépendance. Par son insertion dans le monde, chaque monade devient un centre d'action mystérieuse, et peut-être indéfinie; en tant qu'assujetti à constituer un même Cosmos, il est vraisemblable que «tout tient à tout». Par ailleurs, aucune direction de l'Eglise n'interdit d'imaginer au perfectionnement humain quelque utilisation générale ou quelque terme providentiel: peu à peu l'homme se situe mieux dans le monde et l'asservit. Qui pourrait dire que ce travail n'aura pas de lendemain? Moins encore faut-il abandonner les vues réconfortantes qui montrent les faiblesses particulières englobées, soutenues, utilisées, par un puissant organisme social? Où trouverait-on un groupement plus intime que celui que la foi nous fait entrevoir dans le corps mystique du Christ?

Ce qui nous est demandé, donc, ce n'est pas de dénoncer tout lien, d'éparpiller toute agglomération, de fermer les yeux sur tout courant d'ensemble; mais simplement d'éviter une absorption de l'individu qui le ferait, - non seulement agir sur le tout, mais disparaître ait profit de tout, - non seulement entrer consciemment dans l'édification de quelque grande unité complexe, mais s'y dénaturer au cours des temps, et finalement s'y perdre. [*É qui già presente l'idea che ogni monade sia un centro d'azione misterioso in rapporto con il tutto. Forse nel futuro si formerà una collettività coesa, magari quella che la fede ci fa intravedere nel Corpo mistico di Cristo. E tuttavia non si deve pensare che le individualità delle persone si dissolverebbero «nell'edificazione di qualche grande unità complessa». Ecco, 'in nuce', i concetti di Noosfera e di Punto Omega divino !]. (Sur la distinction des âmes entre elles, voir la définition du V^e concile de LATRAN, DENZINGER, *Enchir.*¹⁰, n° 738 [621].)*

C) L'HOMME ET LE RESTE DU MONDE

Ce n'est point encore assez pour la pensée catholique d'avoir abrité l'individu contre les empiétements de la race. Elle doit maintenant isoler la race elle-même du mouvement général de la vie et de la matière. En effet, relativement aux autres êtres pris dans l'univers actuel:

1° L'homme, au sentiment de l'Eglise, constitue une *catégorie a part*. - Par nature, il est d'un ordre supérieur à celui de tous les vivants qui l'entourent; si bien qu'entre lui et eux il y a discontinuité, fondamentale, écartant toute possibilité de descendance pure. Les âmes humaines puisent leur être à une source indépendante de tout courant visible. Chaque naissance est le terme d'une création spéciale, s'effectuant, suivant l'opinion de beaucoup la plus sûre, à l'instant même ou le corps s'anime.

2° L'Homme, par suite, se pose en *centre de dignité et de finalité*. En dépit d'apparences dont nous aurons à parler plus loin, son individualité à nourrir et à encadrer est le but assigné, non aux seules nations, mais à toute vie terrestre, et peut-être même, si nul être, raisonnable que lui n'habite ce monde visible, à l'Univers entier.

3° Et cet isolement doit marquer dans l'histoire de son apparition au sein des choses. Non seulement en vertu de déductions *a priori* souvent hasardeuses, mais à cause de documents positifs consignés dans l'Écriture, le chrétien n'est pas libre de se représenter absolument à son gré les origines

historiques de l'humanité. [Sulle origini dell'umanità – afferma Teilhard - il cristiano non è libero di dire quel che vuole. Quest'affermazione sembra in sintonia con l'enciclica 'Humani generis', che dal 1950 in poi avrebbe bloccato il suo stesso pensiero! Infatti, essa così recita (al paragrafo IV): «..quando si tratta dell'altra ipotesi, cioè del 'poligenismo', allora i figli della Chiesa non godono affatto della medesima libertà». Ma si veda cosa egli scrive sull'origine dell'uomo: p.12 e 13]. Sur ce point, sans doute, la lumière n'est faite qu'à demi. La Genèse est un genre d'histoire si spécial qu'il restera longtemps des doutes sur la signification précise de plusieurs des détails qu'elle nous conserve. [Teilhard solleva dubbi sulla storia narrata dalla Genesi, perché è talmente speciale che resteranno sempre delle incertezze sul preciso significato di molti dettagli]. Mais un certain flottement des limites n'empêche pas le noyau révélé de se dessiner avec certitude; on peut affirmer sans hésitation de plusieurs vérités qu'elles nous sont garanties par la Bible. Or dans ce nombre figurent les deux propositions suivantes, qui nous intéressent: [Attenua, però, il giudizio precedente in quanto nella Bibbia – egli dice – ci sono parecchie verità certe. Fra queste ne elenca due. Quella indicata alla lettera 'b' è importante perché afferma che tutto il genere umano discende da una sola coppia e che la dottrina del peccato originale esige la discendenza da una coppia, cioè il monogenismo. A tal riguardo Teilhard esprimerà altre idee, per le quali è ancora tenuto in disparte dal Magistero. Si veda intanto, a p. 13 e 14, ciò che sosteneva nel 1911 !].

a) Dieu a créé immédiatement l'âme du premier Homme, et probablement remanié tout à nouveau la matière destinée à former son corps.

b) Le genre humain descend tout entier d'un seul couple (monogénisme que réclamerait à elle seule la doctrine du péché originel). [Voir les articles GENÈSE, PÉCHÉ ORIGINEL, TRANSFORMISME.]

Pour ces multiples raisons, nous concluons au rejet nécessaire d'un évolutionnisme qui, sondant l'homme par toute l'épaisseur de soit être, aux formes inférieures de la vie ou à la matière, ne verrait en lui que le produit d'une transformation, - soit du même au même, par remaniement des combinaisons primitives, - soit du moins au plus, par des accroissements (fussent-ils dus à une source divine), que ne terminerait pas un remaniement brusque et profond, un arrachement au courant commun, plaçant l'humanité dans une région de transcendance et de stabilité. [Teilhard rifiuta un evoluzionismo che saldi del tutto l'uomo alle forme biologiche inferiori, ma mostra di essere favorevole ad un evoluzionismo che ponga infine l'umanità in un ambito di «trascendenza e stabilità». Questo termine «stabilità» non significa solo «status irreversibile», ma anche «contatto con l'Assoluto», che poi Teilhard individuerà in Cristo-Omega]. - Qu'on ne juge pas ces restrictions tyranniques. Ici, encore et surtout, il y aurait beaucoup à dire sur les latitudes très grandes laissées à la pensée, et sur le domaine spécial où peuvent se vérifier les principes transformistes. Nous en reparlerons plus loin, en traitant des «apparences». Qu'il suffise pour l'instant d'avoir marqué certaines bornes indispensables aux fantaisies de notre esprit.

Et maintenant que se trouvent fixés les principaux points par lesquels est assujettie à passer toute représentation orthodoxe de la nature humaine, montrons que ce tracé n'est pas contredit, mais confirmé, ou au moins toléré, par la philosophie naturelle et l'expérience.

II. - L'Homme, d'après les conclusions de la Philosophie et des Sciences

L'intuition des choses en soi nous manque, et nous ne percevons directement que des apparences. Mas ceci même a lieu de deux façons très diverses. Tantôt en effet notre vision est intérieure aux objets et nous les révèle par le dedans: c'est le cas de nous-mêmes par rapport à nous-mêmes. - Tantôt, au contraire, nous appréhendons les êtres du dehors, par une vue superficielle que ne nous fournit sur leur conscience que des indices plus ou moins équivoques; c'est ce qui a lieu pour toutes les monades qui ne sont pas la nôtre. Un homme qui me parle, un animal dont j'observe les allures, me sont, dans leurs expériences internes, impénétrables. Et ainsi, tout intérieur qui n'est pas le

mien, je le connais que par analogie avec moi-même, - très confusément, si entre lui et moi la différence des natures est un peu profonde.

Nous allons étudier l'homme en utilisant l'un et l'autre de ces modes d'investigation. Nous retirant d'abord au fond de nous-mêmes, nous analyserons le mécanisme et les éléments de notre vie interne, d'en déduire les propriétés de notre essence. - Puis, nous replaçant parmi les formes extérieures, nous nous regarderons mouvoir du dehors, comme l'une d'entre elles; et nous chercherons à accorder la connaissance précédemment acquise de notre être avec les apparences ainsi surprises.

La première méthode aboutissent à nous révéler notre être avec une sûreté et une profondeur éminentes, nous l'utiliserons pour édifier des preuves en faveur des conclusions que nous a fournies précédemment le dogme. A la seconde, plus exposée aux allusions de l'interprétation, nous rattacherons une brève étude des principales objections faites à la conception catholique.

I- PREUVES RATIONELLES EN FAVEUR DE LA CONCEPTION CATHOLIQUE DE L'HOMME

Ces preuves existent sûrement, ait moins pour la spiritualité et la liberté (cf. la condamnation de BONNETTY: DENZINGER, *Enchir.*¹⁰, n° 1650 [1506]). Seulement, il est bien des façons, diversement heureuses, de tenter la démonstration. Nous allons en esquisser une, en suivant à peu près, pour l'ordre des points à établir, les chefs de division adoptés dans l'exposition, ait cours de la 1^{re} partie. [Pour plus de détails, voir AME.]

A. - NATURE DE L'HOMME CONSIDÉRÉ EN SOI-MÊME

Le témoignage intérieur étant formel quant à ceci: nous sommes siège d'émotion et d'activité, au moins immanente; - il reste, pour établir que l'homme est une substance, au sens que nous avons dit plus haut, à montrer : 1° qu'il est une *chose*, et non un pur devenir, et 2° que cette chose doit se dire, - dans les traits qui la font « nature humaine », - achevée et définitive.

Le premier point peut se démontrer à partir de la simple intuition que chacun de nous a du cours de son existence. Raisonnons sur la notion de continu successif, dont un exemple nous est fourni par la série de nos états d'âme; analysons la nature dit changement réel et concret: nous nous verrons forcés, pour en rendre compte, d'opérer dans l'être qui change, - et en nous-mêmes par conséquent, - la distinction entre un élément qui demeure et un autre qui passe, entre une chose et ses modifications transitoires.

Soit en effet cet être pris dans deux états immédiatement successifs. Il faut dire: entre ces deux états, ou bien il n'y a rien de commun, ou bien, de l'un à l'autre, quelque chose passe. - Supposons que rien ne passe; dans ce cas: - ou bien le mouvement n'est pas un vrai continu, mais un multiple que rien ne relie. Un perpétuel recommencement: et ceci va contre l'hypothèse; - ou bien il faut, pour donner quelque cohérence à la série des éléments temporels, imaginer l'existence d'un principe d'unité diffus dans toute la durée du changement. Mais ceci est inconcevable. - Sans doute, j'ai bien l'idée de ce qu'est un être étalé dans l'espace; je vois des objets étendus, dont aucun point n'est le tout, et qui reposent, en quelque façon, sur leur continuité tout entière. Mais je n'arrive pas à transporter cette conception dans la durée; mon esprit se refuse à voir un être étiré dans le temps, un continu temporel tenant par son bloc, grâce à un effet d'ensemble. C'est que le temps est successif; il surgit à mesure, par fractions indépendantes; à pouvoir lui donner la cohésion qui l'empêche de tomber en poussière, il ne saurait y avoir qu'un sujet relativement, au moins, immuable, donné tout entier à la fois, capable par suite de recueillir un à un les instants et de les synthétiser sur son identité.

Donc, sous les diverses phases de tout changement, quelque chose de commun se retrouve; quelque chose passe: l'être qui dure n'est pas constitué par la seule chaîne de sacs états, comme si évoluer était une manière d'être primitive ou simple; il est un complexe, où la raison doit faire deux parts: du mobile, et du fixe, - ce fixe n'étant pas seulement une identité de surface, une apparence

extérieure qui persiste, comme est la forme d'un jet ou d'une flamme, ou quelque autre «figure d'un mouvement», mais une réalité de profondeur. D'où il suit que, si on veut introduire le dynamisme dans l'étude philosophique des «natures», ce ne peut être qu'en y sauvegardant l'équivalent d'un principe statique, c'est-à-dire en leur laissant la qualité d'être elles-mêmes, pour le groupe d'appétits qui les manifeste ait dehors, un siège de production continue. C'est la conclusion même à laquelle nous voulions arriver.

Ainsi donc, notre substance renferme en soi un noyau stable, servant de lien et de support aux états de conscience qui se succèdent en nous. Ce noyau comprenait tout ce qui constitue, à chaque instant, notre nature humaine? ou bien serions-nous sujets à une métamorphose graduelle qui, respectant au fond de nous-même quelque identité plus cachée, modifierait plus ou moins vite ce que nous appelons notre essence? - Sur ce point, la raison, *a priori*, n'affirme rien absolument, sinon qu'un tel changement ne serait pas spontané, mais œuvre d'une causalité supérieure. C'est la conscience qui nous répond ici directement, en nous ouvrant une voie très claire sur la permanence de notre identité. La mémoire en témoigne: tout ce qui constitue ou supporte ma personne, reste inchangé au cours de l'existence. C'est toujours mon moi qui persiste, avec ses mêmes aptitudes fondamentales. Dans ses éléments essentiels, sinon dans ses perfectionnements possibles, la nature humaine est, en chacun de nous, achevée et définitive.

Jusqu'ici, nous n'avons tenu compte que de la succession de nos états de conscience. Leur qualité va nous fournir le point de départ d'une nouvelle analyse, aboutissant cette fois à distinguer, dans la chose permanente que nous sommes, deux principes indépendants l'un de l'autre, l'esprit et la matière.

Dans ma conscience, en effet, je démêle sans peine deux formes principales de représentations, la sensation et la pensée; observons leurs caractères respectifs, et demandons-nous quelles puissances elles supposent à leur origine.

Le propre de la sensation (et du phantasme, qui la reproduit) est de manifester des objets particuliers et étendus. Les intuitions concrètes et individuelles auxquelles elle se termine peuvent bien, sans doute, être imprécises, et, par suite de leur imperfection même, recouvrir à peu près plusieurs objets vaguement semblables entre eux; mais ceci n'a lieu qu'accidentellement. De soi, chaque image sensible est faite pour s'appliquer à une seule chose; et elle n'est pas connue directement comme pouvant, en certains cas, sortir de ce rôle: par nature, la sensation ne révèle que du singulier et du spatial.

A la base du pensé, la sensation ou l'image se retrouvent encore, mais affectées de propriétés toutes nouvelles. Le même objet qui était tout à l'heure senti, je puis maintenant le penser; mais alors il m'apparaît, - non plus comme une somme de traits individuels qu'une observation plus attentive décompose à l'infini, - mais comme un agencement de propriétés générales qu'une attention croissante peut simplifier et étendre à un nombre d'êtres toujours plus grand. Réfléchissant sur ces propriétés, je sais les grouper en essences, entre lesquelles existent des relations nécessaires qui me permettent de juger et de raisonner. Enfin, non content d'universaliser et de coordonner le sensible, je puis le corriger, le porter à un degré de perfection idéale, ou même, par une épuration dépassant les limites de mon expérience, m'élever à la conception (analogique, il est vrai, c'est-à-dire en partie négative) d'êtres absolument immatériels.

En définitive

1° Mes représentations se répartissent en deux groupes pourtant des caractères contraires. Elles sont: les unes spatiales et individuelles - les autres extra-spatiales et universelles.

2° De ces deux groupes, le premier conditionne en quelque chose le deuxième: en nous, l'image doit amorcer l'idée, - et la pensée, pour être humaine, se doubler d'un phantasme.

3° Mais cette dépendance n'est qu'extrinsèque, et cette alliance ne confond pas les termes qu'elle unit: malgré leur connexion possible dans un même acte vital complexe, l'intuition sensible et l'idée

conservent leurs natures propres et leur opposition relative. Rapprochées extérieurement, elles restent, intrinsèquement, exclusives l'une de l'autre, - chacune gardant ses caractères à l'état de pureté.

Or de tout ceci, et sous peine de rendre notre vie interne inexplicable, il faut tirer, relativement à la constitution de notre être, une double conclusion :

- En tant que s'opposant l'une à l'autre, comme deux opérations complètes et irréductibles, la sensation et la pensée trahissent en nous la coexistence de deux principes distincts dans leur nature et leur subsistance primordiales, - l'un indépendants l'autre dépendant et source de l'étendue, - à savoir l'esprit et la matière.

- En tant, au contraire, qu'associables dans un seul acte vital, qui unit leurs caractères sans les confondre, elles prouvent que cet esprit et cette matière sont harmonisés dans l'unité d'un même sujet complexe, qui est le composé humain.

Dès maintenant notre analyse est terminée, et les deux termes que nous annonçons apparaissent nettement dégagés et mis en présence. Pour achever de préciser leurs relations réciproques, sans toutefois entrer dans les questions d'écoles, il n'y a plus qu'à ajouter la remarque suivante.

Dans le sujet toits que leur groupement constitue, la matière, de soi, ne se révèle que comme principe de multiplicité: c'est donc à l'esprit qu'il lui faut demander son unité organique et sa capacité de sentir; [Teilhard exprime clairement un concetto che resterà fondamentale nella sua visione del mondo: la materia è molteplicità dissociata o in via di dissociazione, mentre lo spirito, al contrario, è il principio che la unisce e la tiene unita] à l'âme il appartient de la faire corps humain vivant, et voilà qui justifie le concile de Vienne. Remarquons-le du reste: cette fonction vivificatrice de l'esprit en nous est, en somme, satisfaisante pour la raison. Grâce au domaine mixte de la vie organique, où la nature intellectuelle de l'âme devient indiscernable directement, la liaison substantielle des deux éléments du composé humain se trouve assurée; entre eux, aussi, une zone de transition est établie, qui adoucit le contraste du dualisme fondamental, au point de pouvoir donner à des esprits peu avertis l'illusion de la continuité.

A ceux qu'offusque le discontinuité, cette transition paraît encore insuffisante: ils ont essayé (et on essaiera toujours) de diminuer la distance qui sépare la pensée de la matière. L'artifice habituellement employé pour ces tentatives consiste à imaginer une loi de variation, permettant de passer insensiblement d'un terme à l'autre, - comme s'ils étaient les deux extrémités d'un spectre, au long duquel, d'un bout à l'autre, vibre une même chose. - Ce que nous avons dit prouve assez que toute recherche dans cette voie est condamnée d'avance. On aura beau affiner les caractéristiques de la sensation, elles resteront dans le plan du particulier et de l'étendu. L'expérience aussi complète qu'on voudra d'un objet rond est incapable de se prolonger, seule, en idée d'être ou de cercle géométrique: le passage de l'une à l'autre ne peut s'effectuer qu'à la lumière d'une faculté nouvelle; et, si on croit l'opérer autrement, c'est qu'on s'illusionne, en introduisant subrepticement dans la perception sensible quelque élément caché par où, en fait, tout l'esprit se trouve réintégré.

Evidemment, accepter le dualisme, c'est, pour un philosophe, rester aux prises avec les difficultés de l'union entre l'âme et le corps. Comment l'inétendu peut-il se joindre à l'extensif, la matière se combiner partiellement avec l'esprit? Sans aborder un problème dont la solution supposerait une certaine connaissance de l'être en soi, nous rappellerons que c'est bon signe pour une théorie de ne pas tout expliquer, mas d'englober en elle des fragments obscurs et mal réduits. La réalité doit toujours nous gêner, puisque nous ne l'épuiserons jamais. [Una buona teoria non spiega tutto, ma ingloba in se stessa parti oscure e irriducibili; la realtà non potrà mai essere conosciuta per intero. Ecco perché egli parla spesso di «scienza delle apparenze»]. Voilà pourquoi le physicien se garde bien, dans ses mesures, d'exclure les écarts déconcertants pour son hypothèse: il craindrait par cette ingérence de déformer la nature et de stériliser ses recherches. - Pourquoi agir autrement en philosophie? Outre qu'il serait illogique de renoncer, par dépit contre les mystères d'une union

(qu'on ne peut prouver contradictoire), au fait très clair de la distinction entre pensée et matière, on abandonnerait des enseignements précieux.

D'abord, nous sommes mis en possession d'un principe dont l'intuition nous manquait: **l'esprit peut s'allier à la matière.** [*Lo spirito può allearsi con la materia ! E, quindi, viceversa, la materia può non essere nemica dello spirito (se viene « attraversata »)*]. Loin de nous en offusquer, recueillons-le pour en faire profiter notre sagesse: ainsi n'a pas craint de faire la scolastique; et on sait avec quelle aisance le composé humain trouve une place dans son système de l'acte et de la puissance.

Mais ce n'est pas tout. De la réalité du dualisme, [*il dualismo è qui riferito all'anima, immortale, e al corpo corruttibile*] suivent des corollaires importants :

1) Parce qu'elle est intrinsèquement indépendante de l'étendu, et donc du divisible, l'âme n'a à redouter aucune désagrégation: elle est indissoluble, immortelle.

2) Parce qu'elle est d'un ordre transcendant celui de la matière, il serait contradictoire de lui chercher une origine dans l'évolution cosmique ou animale: elle ne peut être que créée immédiatement.

3) **Mais parce qu'en nous l'âme se trouve jointe à la matière, il advient que de plein droit, et non par suite de quelque tare, notre humanité est en butte à la mort, aux souffrances et aux entraînements de la vie animale.** [*Si noti bene questa frase: «Ma poiché in noi l'anima si trova unita alla materia, accade che di pieno diritto, e non a causa di qualche tara, la nostra umanità sia esposta alla morte, alle sofferenze e agli impulsi della vita animale». Teilhard inserisce qui un'idea diversa dalla rappresentazione tradizionale del peccato originale, che avrebbe provocato l'introduzione nel mondo della morte e della sofferenza. L'inciso «e non a causa di qualche tara» è evidentemente passato attraverso le maglie della censura !*]. [Voir PÉCHÉ ORIGINEL.]

Ajoutons enfin, pour clore la démonstration des vérités qu'impose le dogme, - et malgré que l'opposition entre esprit et matière ne soit plus directement ici en cause :

4) Parce qu'il est apte à connaître l'universel, donc à comparer entre eux plusieurs biens désirables, l'homme est capable de liberté. Cette liberté, du reste, lui est livrée comme un fait: pour s'en convaincre, il n'a qu'à regarder sa volonté choisir. On peut bien, systématiquement, discuter la manière dont nous arrivons à saisir du libre dans notre action: l'existence même de cette appréhension est hors de doute et ne saurait être sagement mise en question. [Voir LIBERTÉ]

B et C. - L'HOMME ET LES HOMMES – L'HOMME ET L'UNIVERS –

Dans leur ensemble, les problèmes ici soulevés échappent en grande partie au témoignage de notre conscience. Sauf, nous venons de le voir, l'impossibilité, pour l'âme, d'une origine matérielle; - sauf encore, l'appétit invincible que nous nous sentons pour un bonheur qui nous soit personnel, et non pas seulement réservé aux lointaine Humanité, - aucun indice intérieur ne peut nous faire sûrement juger de la place que nous tenons parmi les choses. De même, si j'arrive aisément à saisir en moi l'identité permanente de ma nature, je me trouve embarrassé pour répondre, au nom de ma seule expérience intime, à ceux qui prétendent que, **sinon les individus, au moins les races, sont en voie continuelle de transformation.** Puis-je bien apercevoir, dans ma vie si courte, les traces d'une **dérive** qui, au cours des siècles entraînerait et lentement changerait l'humanité? [*Ecco l'incipiente idea che l'evoluzione biologica si prolunghi nel sociale ed implichi pertanto la lenta unificazione dell'umanità, percepita come una deriva ineluttabile*]. Ce sont là, avant tout, des questions de faits et d'apparences externes. Or nous avons réservé ces dernières pour l'étude des objections: exposer et réfuter brièvement les principales difficultés qu'on nous oppose sera la meilleure façon de revendiquer, dans ces questions, le bon droit des idées catholiques.

2. - PRINCIPALES OBJECTIONS FAITES A LA CONCEPTION CATHOLIQUE DE L'HOMME

A. - Contre la nature de l'homme telle que nous l'avons établie philosophiquement :

a) On invoque d'abord l'apparente aptitude de notre être à se résoudre, non seulement en constituants chimiques, ce qui serait une objection enfantine, mais en mécanismes. La biologie en effet tend à prouver que tout acte vital se trouve pris dans une chaîne d'antécédents si bien liés qu'on peut en faire le tour complet, - la vie étant en plein fonctionnement - sans rencontrer aucune trace d'énergie supérieure à la physico-chimie. Le vivant semble ainsi en prolongement avec le déterminisme cosmique.

b) Cette vue est confirmée par l'apparente immersion de l'âme dans la matière. Par sa fonction même proclamée uniquement spirituelle, la pensée, elle apparaît en dépendance complète des centres nerveux, qu'elle suit rigoureusement dans les péripéties de leur développement.

c) Cette subordination, à son tour, est en plein accord avec l'apparente émergence qui a fait surgir la vie du fond de la matière. L'histoire scientifique de l'univers est celle d'une **concentration progressive**, commencée sur une activité éparpillée et diffuse, poursuivie dans **l'édification d'organismes autonomes, continuée et couronnée par les illuminations d'une conscience toujours plus épurée et agrandie**. *[Egli ha già intuito il rapporto diretto fra l'edificazione progressiva di organismi autonomi e la crescita di correlati psichismi. Si può dunque asserire che, di fatto, la legge di « complessità-coscienza » - cardine della sua visione evoluzionistica - fu concettualmente individuata da lui quand'era trentenne].*

B. - On oppose ensuite, à la conception individualiste de l'homme, l'apparente sujétion des unités à l'espèce. - Finalement, observe-t-on, de tous les efforts réalisés par l'individu pour acquérir et se perfectionner, il ne reste que la part dont s'est enrichie la collectivité ou qui a fait progresser la race: ce qui est demeuré gain particulier, la mort l'emporte. Et il y a plus: non seulement dans les résultats de l'action, mais dans la constitution même de son être, l'individu apparaît marqué pour le service de l'espèce: plan de l'organisme, développement et distribution des instincts, phases de la croissance, tout en lui est manifestement ordonné en vue de la vie à conserver et à transmettre. Qu'on regarde des êtres inférieurs, les plantes par exemple, et on sera frappé de la convergence de toutes leurs énergies vers la reproduction. Chez les animaux supérieurs, il est vrai, dont la perfection a multiplié les besoins, des fonctions accessoires se sont développées, qui peuvent, surtout au service d'une activité libre, se cultiver pour elles-mêmes, et égoïstement. Mais ni cette complication, ni cette perversion ne doivent nous donner le change sur la vanité de nos rêves d'une destinée qui serait particulière à chaque individu.

C. - Enfin, pour écarter toute idée de prépondérance essentielle qui élèverait le genre humain au-dessus des autres vivants, on insiste sur l'apparente infimité, et aussi sur l'apparente « excentricité » de l'Homme dans l'Univers. Sans prendre garde que dans un paysage tout point peut également prétendre à être centre de perspective, nous nous imaginons que le monde est fait pour nous, qu'il rayonne autour de nous. Or, la physionomie naturelle et objective des choses est tout autre. Pour le savant, il n'y a pas, sur des degrés ascendants, la plante, puis l'animal, puis l'homme. Tout cela lutte de son mieux, pour gagner une place au soleil. Dans cette course au plus être, chacun adopte un type spécial plus ou moins avantageux, s'y fixe, ou dégénère. Sur un terrain privilégié, l'homme a réussi et se maintient: c'est un parvenu. En ce sens seulement, il peut être dit roi de la création.

A ces diverses objections, il est, avant toute autre réponse à faire, une remarque générale à opposer: c'est que, là où on possède des intuitions sur l'intérieur d'un être, le problème de sa nature n'est pas à décider suivant des données superficielles. Ce que la conscience fait voir sans hésitation possible, les formes ou allures extérieures l'insinuent seulement, et sans trancher parfois entre plusieurs hypothèses également satisfaisantes: l'histoire a souvent bien de la peine à démêler la vraie pensée de personnages dont elle connaît exactement les œuvres, et il s'est trouvé des philosophes pour soutenir sérieusement que les animaux étaient de purs automates. Les apparences ne déterminent pas complètement les réalités d'ordre plus intime; et voilà pourquoi entre les unes et les

autres on peut très difficilement affirmer une contradiction. Des inconciliables à niveaux différents de l'être sont presque impossibles à démontrer. Dire: «telle trottine exige tel aspect, ou y répugne», est une hardiesse suspecte, qui doit faute condamner aussi bien les prétentions exagérées du scientisme que les débordements de l'a-priorisme.

En fait, et pour en venir au détail, il n'est aucune des apparences invoquées contre nous dont ne puisse s'accommoder la philosophie de l'homme, telle que L'Eglise la défend.

1° Que des liaisons déterministes groupant entre eux de nombreux phénomènes vitaux, c'est là un fait incontestable. Sans cesse, dans l'organisme, de nouveaux fragments de chaîne sont mis à jour: citons, par exemple, le cas du têtard, chez qui la sortie des pattes antérieures amorce une série de modifications bien constatées, aboutissent automatiquement à faire disparaître la queue par atrophie. En présence d'anneaux si bien soudés, on ne peut s'empêcher de croire que l'enchaînement doit commencer beaucoup plus haut, et se poursuivre bien plus loin que nos yeux ne peuvent le suivre. Mais de là à dire que le cycle de ces liaisons, si long soit-il, se ferme sur soi à travers l'organisme, il y a encore loin.

Supposons, cependant, que la chaîne des mécanismes vienne à être déroulée un jour, et ne montre, sur toute sa longueur, aucune discontinuité, aucun point d'insertion pour les afflux d'une spontanéité ou d'une liberté. Qu'en résulterait-il? Simplement ceci, que, la vie n'étant pas une énergie d'ordre mécanique, son action est insaisissable à la physique aussi bien qu'à la affaire. Il faudrait dire alors (ce qui a bien des chances d'être la vérité) que la vie influence le réseau du déterminisme matériel dans sa totalité et sans s'y intercaler nulle part, - le pliant en organes sans, pour cela, en déchirer les mailles; en sorte qu'il soit toujours possible au savant de suivre sans en trouver le bout, même dans un corps vivant, le tissu des liaisons matérielles. La vie se manifeste par un ordre d'ensemble, et dès lors est détruite par l'analyse; le meilleur moyen de la voir, parce qu'il est le plus synthétique, est de se placer au point où toute son économie converge: dans la conscience. La vie s'éprouve; et c'est contre cette intuition qu'échoueront, sinon dans leur valeur représentative de certains phénomènes de surface, au moins dans leur portée philosophique, tous les systèmes mécanistes.

2° Contre l'objection tirée de l'immersion apparente de l'âme dans la matière, la même réponse vaut: l'opposition entre la science et la philosophie est illusoire. Pour sauver tout à la fois la spiritualité de l'âme et les apparences biologiques, - pour expliquer comment la raison peut dépendre du cerveau dans son exercice sans en être un produit, il suffit d'attribuer aux centres nerveux le rôle de *condition* dans le fonctionnement de l'intelligence, à laquelle ils sont chargés, par exemple, de fournir continuellement soit aliment. Toute la difficulté, d'ordre métaphysique, est de comprendre comment un principe spirituel indépendant peut être assujéti à ne prendre conscience de soi et de ses facultés qu'au moyen de la matière. Mais, une fois admise l'union de l'âme et du corps, avec la dépendance extrinsèque qu'elle entraîne des idées par rapport aux images, rien de plus normal que la régulation de la pensée par les organes nerveux. Voilée peut-être pour une expérimentation superficielle, l'irréductibilité de l'esprit à la matière demeure intacte au regard de la raison.

3° A la conception évolutionniste qui fait sortir l'homme d'une force génératrice immanente au monde, il est possible d'accorder une large part de ses postulats. L'homme n'est pas troué la Nature en y pénétrant; mais, par quelque chose de lui-même, il est pris dans cette sorte de déterminisme vital qui a présidé à l'apparition graduelle des divers organismes sur la terre. Il a surgi à une heure et dans des conditions que dictait l'ensemble des lois physiques et biologiques. Il a «poussé» dans le monde, plutôt qu'il n'y a été greffé. Il était un fruit attendu, et en quelque sorte impliqué dès les origines. Tout ceci paraît correspondre à une intuition exacte des réalités. Mais contre la spiritualité

de l'âme et notre transcendance relativement aux autres vivants, qu'en suit-il ? Rien. [Questo paragrafo è molto importante, dimostra che Teilhard è completamente convinto dell'evoluzione biologica. Infatti così scrive: «Alla concezione evoluzionista, che fa derivare l'uomo da una forza generatrice immanente al mondo, è possibile accordare gran parte dei suoi postulati. L'uomo non ha forato la Natura penetrandovi; ma mediante qualcosa di se stesso è preso in quella specie di determinismo vitale che ha presieduto all'apparizione graduale dei diversi organismi sulla terra. É sorto in un'ora e nelle condizioni imposte dall'insieme delle leggi fisiche e biologiche. Egli è 'germogliato' nel mondo, piuttosto che esservi stato innestato. Era un frutto atteso e in qualche modo implicato dalle origini. Tutto ciò sembra corrispondere a un'intuizione esatta delle realtà. Ma contro la spiritualità dell'anima e contro la nostra trascendenza rispetto agli altri viventi, che ne deriva ? Nulla». Si veda il successivo ragionamento].

Pour que nos adversaires puissent nous atteindre en partant de la considération des perfectionnements successifs de la vie, il leur faudrait prouver que ce progrès ont en eux-mêmes la raison suffisante de leur apparition. Mais rien ne ressemble autant à une chose qui monte que cette même chose quand on la soulève ultérieurement. Le mouvement ascensionnel de la vie étant supposé prouvé, il resterait encore à démontrer que l'émergence est active et exclusivement immanente, non subie et provoquée (en partie au moins) du dehors. - Or pour trancher ce dilemme, tout abrité dans les intimités de l'être, la science des apparences, une fois de plus, est incompétente; au lieu que la raison, elle, affirme sans hésiter que le plus ne sort pas, tout seul, du moins. Si donc un transformisme universel venait à être moralement prouvé, on devrait se ranger à l'idée d'une poussée créatrice; et celle-ci serait d'autant moins gênante pour les savants, que nous ignorons profondément sous quelle forme se manifeste l'action de la Cause première. Tout ce que nous pressentons, c'est qu'elle agit, normalement, par le dedans, - influençant beaucoup plus les natures en elles-mêmes qu'elle ne perturbe irrégulièrement leurs effets. [«Nell'ipotesi che il moto ascensionale della vita sia provato, resterebbe ancora da dimostrare che l'emersione è attiva ed esclusivamente immanente, non subita e provocata (almeno in parte) dall'esterno. Ora, per risolvere tale dilemma, tutto inscritto nelle profondità dell'essere, la scienza delle apparenze è ancora una volta incompetente; invece proprio la ragione afferma senza esitare che il più non deriva, di per sé, dal meno. Se quindi un trasformismo universale dovesse essere moralmente provato, bisognerebbe arrendersi all'idea di una spinta creatrice; e questa sarebbe tanto meno d'ostacolo per gli scienziati in quanto ignoriamo profondamente in quali forme si manifesta l'azione della Causa prima. Tutto ciò che intuiamo è che essa agisce di norma dall'interno, - influenzando molto di più le nature in sé stesse piuttosto che perturbare irregolarmente i loro effetti ». Teilhard dirà che il moto ascensionale delle coscienze è dovuto a un Attrattore fuori del tempo, l'Omega divino. L'azione «dall'interno» corrisponde - come preciserà in seguito - alla «energia radiale»].

Or ce sont là précisément les apparences d'une loi.

Du point de vue strictement philosophique, les apparences (quelles qu'elles soient) d'une évolution s'étendant à l'homme ne répugnent donc pas. Seules les données bibliques pourraient faire obstacle, parce qu'elles imposent à l'histoire humaine des déterminations théoriquement vérifiables: - les unes exigeant un certain degré de discontinuité visible entre le premier homme et les animaux; d'autres même, comme le monogénisme, impliquant l'intervention «quasi artificielle» d'une activité libre. - En pratique, la difficulté qui restera toujours de préciser la forme concrète et scientifique des faits rapportés par la Genèse, jointe à la grande part d'incertitude et d'approximation dont ne se débarrasseront jamais la paléontologie et la préhistoire, rendent peu vraisemblable une rencontre du dogme et des sciences. Même pour des points aussi voisins du domaine des faits contrôlables que sont l'origine du corps humain et notre descendance d'un seul couple, il faudrait donc dire, une fois de plus, que de l'étude des seules apparences il n'y a, pour le dogme, rien à

craindre ni à espérer. [Teilhard è esplicito e tuttavia rassicurante, forse per rassicurare se stesso ovvero per non sentirsi in cuor suo un eretico. Scrive: «Dal punto di vista strettamente filosofico, le apparenze (qualunque esse siano) d'una evoluzione estesa all'uomo non ripugnano. Solo i dati biblici potrebbero creare ostacolo, poiché essi impongono alla storia umana delle precisazioni teoricamente verificabili: alcune esigono un certo grado di evidente discontinuità fra il primo uomo e gli animali; altre pure, come il monogenismo, implicano l'intervento 'quasi artificiale' di una attività libera. In pratica, la difficoltà, che rimarrà sempre, di precisare la forma concreta e scientifica dei fatti raccontati dalla Genesi, insieme alla grande incertezza ed approssimazione di cui non si sbarazzeranno mai la paleontologia e la preistoria, rendono poco verosimile un incontro far il dogma e le scienze. Persino su dei punti così prossimi al campo dei fatti controllabili, come sono l'origine del corpo umano e la nostra discendenza da una sola coppia, bisognerebbe dunque dire, una volta ancora, che dallo studio delle sole apparenze non c'è, per il dogma, nulla da temere né da sperare». *Nulla da temere perché mancano prove scientifiche incontrovertibili e d'altra parte si può teoricamente asserire che deve esserci stata 'una prima mutazione genetica'; nulla da sperare perché la scienza non è in grado di offrire delle proprie dimostrazioni a sostegno della fede*].⁴

Et alors, plus en y pense, plus on se prend à douter que sur aucun domaine strictement expérimental une expérience cruciale soit réalisable qui trancherait pour ou contre la conception catholique de la nature humaine. [Bien entendu, nous parlons ici du point de vue de nos adversaires - sur l'impossibilité d'un conflit vrai entre foi et sciences, tout catholique sait d'avance à quoi s'en tenir. Cf. DENZINGER, *Enchir.*, n° 1818 (1665).]

4° Si, malgré tout, une pareille expérience pouvait s'imaginer, ce n'est sûrement pas dans la sujétion de l'individu à la race, ni dans la petitesse de l'homme en face de l'Univers, qu'on en trouvera la base.

L'individu, d'abord, tel que nous l'avons isolé de la société, conserve toutes ses obligations à la servir. On pourrait même dire que cet isolement, relatif principalement à nos destinées futures, laisse presque entière liberté, à qui veut se maintenir au niveau des espérances terrestres, de voir en nos individualités un simple «lieu de passage» de l'humanité.

Quant à la royauté de l'homme, telle que se la représente un chrétien, elle n'a rien à voir avec un anthropocentrisme quantitative ou locale. Déjà, du simple point de vue expérimental, on pourrait soutenir que rien n'existe au monde de plus parfaite, de plus achevé, de plus « qualitativement » central que l'intelligence. La révélation, surtout, en illuminant les richesses insoupçonnées de l'âme sanctifiée, nous confie que c'est en vue de l'humanité à recueillir que Dieu a lancé le courant des choses visibles. Or cette prééminence-là se concilie sans peine avec l'exigüité de la place que nous occupons ici-bas. L'expérience quotidienne nous apprend que ni la nature, ni l'industrie, ne produisent rien sans mettre en jeu une somme d'efforts supérieure et, dans bien des cas, apparemment disproportionnée à la petitesse du résultat obtenu. Souvent, le terme d'une opération chimique ou vitale est enfoui dans la masse des déchets que son épuration accumule, ou encore disparaît au milieu d'une touffe d'effets secondaires qui lui forment une suite obligée. Ne faut-il pas un grand arbre pour produire des fleurs quelquefois imperceptibles? Ainsi en est-il de l'homme. L'Univers peut l'écraser de sa grandeur, et lui, néanmoins, en rester le vrai centre, par la dignité. Mais parce que cette dignité spirituelle et surnaturelle ne l'empêche pas d'être rejeté et perdu dans un coin du ciel, la science des apparences conserve le droit de voir en notre race une chose accessoire, apparue par hasard, et dont le monde eût pu toujours se passer. [Ci sembra di poter dire che la seguente

⁴ N. d. R. - Nel 1950 Teilhard de Chardin scriverà: "...il mono-genismo e il poli-genismo sono in realtà concetti puramente teologici, introdotti per motivi dogmatici, ma extra-scientifici per natura (in quanto sperimentalmente inverificabili". (Cfr. *La mia fede*, Queriniana, Brescia 1993, p. 203).

riflessione è di grande levatura concettuale e spirituale: «Quanto alla sovranità dell'uomo, quale se la raffigura un cristiano, essa non ha nulla a che vedere con un antropocentrismo quantitativo o locale....La rivelazione..ci dice che è nella prospettiva di un'umanità da unire che Dio ha lanciato la corrente delle cose visibili. Ora quella superiorità si concilia facilmente con l'irrelevanza del posto che occupiamo quaggiù. L'esperienza quotidiana c'insegna che né la natura, né l'industria producono alcunché senza mettere in gioco una somma di sforzi superiori e, in molti casi, apparentemente sproporzionati alla piccolezza del risultato ottenuto. Spesso, il termine di un'operazione chimica o vitale è nascosto nella massa degli scarti accumulati con la sua depurazione o anche sparisce in mezzo ad un mucchio di effetti secondari che gli creano un prosieguo obbligato. Non ci vuole forse un grande albero per produrre dei fiori a volte impercettibili ? Così è dell'uomo. L'universo può schiacciarlo con la sua grandezza ed egli tuttavia ne resterebbe il vero centro, per dignità. Ma poiché questa dignità spirituale e soprannaturale non gli impedisce di essere rigettato e perduto in un angolo del cielo, la scienza delle apparenze conserva il diritto di vedere nella nostra razza una cosa accessoria, apparsa per caso e di cui il mondo avrebbe potuto sempre far a meno».

Quanto sono attuali queste osservazioni ! Teilhard un secolo fa ci avvertiva in questo modo: non c'è affatto da preoccuparsi se la scienza rileva tutto ciò, dato che la natura soprannaturale dell'uomo non trova posto nel bilancino delle misurazioni fisiche. Sono dunque senza senso, ai nostri giorni, le interminabili discussioni che si fanno a proposito di Scienza e Fede...Basterebbe solo che la «lezione» di Teilhard fosse finalmente compresa!].

Seule, une perspective de profondeur, celle qui ordonne les êtres suivant leur valeur absolue, intéresse le dogme: et elle n'est pas touchée. Malheureusement c'est dans cette profondeur-là, précisément, que nous nous heurtons, en réalité, aux préjugés fin aux répugnances de nos adversaires.

Une question de goût intellectuel, un certain esthétisme philosophique, voilà en effet la vraie difficulté que rencontre aujourd'hui la conception traditionnelle de l'homme. Les séductions de l'évolutionnisme et d'un immanentisme exagéré ont si fort captivé beaucoup d'esprits qu'ils ne savent plus considérer le monde et sa marche que comme un développement nécessaire et absolu. Ils veulent penser que leur existence, par ses efforts palpables, coopère à une œuvre terrestre déjà ébauchée où se consumeront un jour les labeurs de l'humanité. Ils ont besoin de croire que du mouvement même qui fait avancer les choses visibles doit sortir quelque suprême réalité. [Teilhard inizia con una critica all'evoluzionismo puramente materialistico, di cui egli stesso condivide le speranze in un successo finale degli sforzi umani: «Le seduzioni dell'evoluzionismo e di un immanentismo esagerato hanno attratto molti spiriti in modo così forte che essi non riescono più a considerare il mondo e il suo cammino che come uno sviluppo necessario ed assoluto. Essi vogliono pensare che la loro esistenza, con i suoi sforzi concreti, coopera ad un'opera terrestre già abbozzata, ove un giorno si consumeranno le fatiche dell'umanità. Hanno bisogno di credere che dal moto stesso che fa avanzare le cose visibili deve emergere qualche suprema realtà». Questa 'suprema realtà' corrisponde chiaramente all'intuizione di un 'Punto Omega umano'⁵]. Et alors, interprétant dans le sens de leurs désirs des indices souvent équivoques de perfectionnement du monde, ils voient se dessiner, dans une illumination qu'ils croient révélatrice, la marche régulière et fatale dont leurs rêves sont pleins.

Or, à l'imposante intuition qui les enthousiasme, quels attrait vient opposer la vérité catholique? - Une création contingente; une œuvre gâtée par un acte de caprice humain; un éparpillement d'âmes qui, une à une, s'échappent, allant chacune, avec ses œuvres, vers sa destinée particulière; un monde aux contours accidentels et brisés; voilà, semble-t-il, le spectacle que nous présentons,

⁵ Cfr. <http://www.biosferanoosfera.it/scritti/PUNTO%20OMEGA.pdf>

au total, à des yeux épris de continuité et de cohésion nécessaires. Quel goût trouveraient-ils bien à considérer les preuves vieillies qui soutiennent une telle incohérence?

De telles répugnances, si l'on y cède aveuglément, annihilent par avance tout effort de démonstration. Aussi demanderons-nous, en terminant, à ceux qu'offusque l'idée chrétienne de ne point limiter leurs regards aux horizons restreints que découvre la science humaine de la vie. Qu'ils cessent, un moment, de chercher le type suprême de la beauté dans les démarches aveugles où se complaisent leurs cosmogonies. Qu'ils essaient d'abandonner l'idéal de la matière pour se placer davantage au point de vue de la liberté, - liberté au fond d'eux-mêmes, et liberté dans l'Être d'où descend tout accroissement. De là, sans que se déchirent tous les voiles de déterminisme, ni qu'aux liaisons intimes et organiques succède un réseau tout fait d'artificiel et de conventions, ils verront les irrégularités fragmentaires dont leur esprit est choqué se coordonner dans un ensemble flexible et varié, éclairé de l'amour d'un Dieu, investi de prolongements surnaturels, - centré, pour tout dire, autour de Jésus-Christ. L'Univers s'harmonisera, devant eux, dans une unité très supérieure à celle qui les charmait. Et alors, peut-être, ils commenceront à apprécier la beauté de la physionomie de l'homme, telle que l'Eglise la protège avec une jalousie sainte. *[Il cattolicesimo presenta l'immagine di una creazione contingente, di un'opera rovinata da un atto umano (cioè da Adamo ed Eva), di anime disperse che se ne vanno con le loro opere verso i loro destini particolari: è un quadro non più attraente per coloro che sono affascinati dal progresso umano. Costoro devono provare a porsi nel punto di vista della libertà nell'Essere, da cui deriva ogni crescita effettiva. «Da là, senza che siano lacerati i veli dei determinismi, né che ai legami intimi ed organici subentri una rete fatta tutta di artifici e convenzioni, essi vedranno che le irregolarità disarticolate da cui il loro spirito è ferito si coordinano in un insieme flessibile e vario, illuminato dall'amore di un Dio dotato di poteri soprannaturali, - centrato, in sintesi, attorno a Gesù-Cristo. L'Universo si armonizzerà, davanti a loro, in un'unità molto superiore a quella che li affascina. E allora, forse, cominceranno ad apprezzare la bellezza della fisionomia dell'uomo, come la Chiesa l'ha custodita con gelosia santa»].*

VALUTAZIONE CRITICA DEL DOCUMENTO

1. Premessa

Né i biografi di Teilhard de Chardin, né i curatori delle sue opere postume hanno dato peso a questo scritto del 1911, che qui rivive dopo oltre un secolo !

Si è forse ritenuto che, essendo stato inserito nel «*Dictionnaire apologétique de la Foi catholique*», non esprimesse fedelmente il pensiero autentico di Teilhard. O forse si è continuato a credere, come se fosse un assioma, che la genesi del pensiero teilhardiano risalisse agli «scritti del tempo di guerra».

Eppure, nella sua autobiografia intellettuale, Teilhard de Chardin aveva precisato il tempo della propria iniziale 'illuminazione':

«Durante i miei anni di teologia, a Hastings...a poco a poco è cresciuta in me, sino ad invadere il mio cielo interiore, la coscienza d'una Deriva [è in maiuscolo !] profonda, ontologica, totale, dell'universo intorno a me...Fuoco acceso, immagino, dalla semplice giustapposizione in me..dei tre elementi incendiari che si erano, in trent'anni [cioè dal 1881 al 1911], lentamente accumulati nel più intimo della mia anima: culto della Materia, culto della Vita, culto dell'Energia. Tutti e tre trovavano una

*via d'uscita ed una sintesi possibili in un Mondo che, dalla condizione frazionata d'un Cosmo statico, accedeva tutt'ad un tratto...allo stato ed alla dignità d'una Cosmogenesi. In quel periodo iniziale, ovviamente, ero ben lungi dal comprendere e misurare chiaramente l'importanza del cambiamento avvenuto in me».*⁶

Con questa indicazione, dello stesso Teilhard, si sarebbe dovuto analizzare a fondo *L'Homme*, - e con la massima attenzione, anche perché non vi si trovano i celebri neologismi mediante i quali, in seguito, egli avrebbe definito le sue idee innovatrici.

Allora, nel 1911, nessuno avrebbe potuto cogliere ne *L'Homme* tutto il pensiero teilhardiano che vi era 'compresso' come in un genoma spirituale. E oggi?

Oggi, *L'Homme* è anche un test, in quanto dà la misura del grado di comprensione dell'intera opera di Teilhard de Chardin. É come una fotografia destinata alla visione stereoscopica, che abbisogna di un certo tipo di occhiali per vederla in rilievo, altrimenti rimane piatta, insignificante.

2. Sintesi dei contenuti

Riepiloghiamo ordinatamente le idee che ne *L'Homme* preannunciano qua e là, come abbacinanti riflessi di un'intensa illuminazione interiore, la visione matura di Teilhard:

- a. la valorizzazione della Materia e il suo accostamento allo Spirito (p. 4 e 9) ;
- b. l'equiparazione della Materia a « molteplicità » e, dello Spirito, a « principio unitivo » (p. 9) ;
- c. l'edificazione progressiva di organismi autonomi, accompagnata dal fenomeno di aumento del loro livello di coscienza (p. 11);
- d. le monadi che operano come dei centri d'azione per formare un Cosmo in cui ogni cosa è collegata al tutto (p. 5);
- e. l'esistenza di una « deriva » che determina una trasformazione dell'umanità (p. 10) e la creazione di una « grande unità complessa » (p. 4), fra cui la più grande e coesa è quella del « Corpo mistico di Cristo » (p. 5) ;
- f. un brusco sradicamento dalla corrente evolutiva normale situerebbe l'umanità in una zona di « trascendenza e stabilità » (p. 6); [In *Il fenomeno umano* dirà: «un punto critico, ad un tempo, di emergenza e di emersione, di maturazione e di evasione»]
- g. l'ascesa della vita e delle coscienza può essere dovuta a una Causa Prima che agisce sulle monadi « dall'interno », attraendole verso l'alto (p. 13) ;
- h. l'origine dell'uomo è in accordo con l'insieme delle leggi fisiche e biologiche generali (p. 12). Pertanto la scienza ha il diritto di sostenere che l'uomo è apparso per caso (p. 12) e che avrebbe potuto anche non esserci (p. 14) ;
- i. i dati biblici possono essere in contrasto con l'evoluzione estesa all'uomo, relativamente al mono-genismo (p. 13) ;
- j. la Genesi presenta dei dati storici molto particolari per cui rimarranno sempre delle incertezze sulla loro interpretazione (p. 6 e 13) ;
- k. il nostro corpo è soggetto alla morte, alla sofferenza e agli istinti animaleschi perché è fatto di materia e non in conseguenza di "qualche tara" (vale a dire: non a causa di una pecca originaria) (p. 10);
- l. il cattolicesimo presenta una visione del mondo non più attraente per coloro che constatano invece la sua coerenza interna e la sua continuità evolutiva (p. 15):
- m. l'evoluzionismo che dà priorità allo spirito non è in contrasto con la visione cristiana (p. 4);

⁶ P.Teilhard de Chardin, *Il cuore della Materia*, Queriniana, Brescia 1993, pp. 17-18.

- n. il progresso umano tende ad un punto di massimo sviluppo, ad un Vertice, perché gli uomini hanno bisogno di credere che i loro sforzi si consumeranno, infine, in “qualche suprema realtà” (p. 15);
- o. se l’evoluzione umana fosse vista non soltanto in senso materiale, ma come ascesa di anime spirituali, allora il suo Vertice sarebbe (p. 15) un « insieme flessibile », un raggruppamento vario perché dotato di libertà individuali pienamente rispettate (p. 5);
- p. questo Vertice spirituale è illuminato dalla luce di Dio e «centrato» nel Cristo (p. 15).

Ce n’è abbastanza per comprendere, con stupore, che in questo documento è concentrata tutta la futura visione di Teilhard: *Le phénomène humain* è infatti l’omotetico sviluppo de *L’Homme*.

3. Considerazioni conclusive

a) La percezione di un «Cosmo statico» cessò di esistere per Teilhard al tempo in cui era ad Hastings, come egli ha precisato in *Il Cuore della Materia*. L’inedito qui ripubblicato è la prova che, a partire da allora, egli iniziò a considerare il mondo in stato di «Cosmogenesi».

Non si tratta di un semplice cambiamento di opinione, quanto piuttosto di una modifica dello stato di coscienza, che ingloba in se stessa tutto lo spazio-tempo, il passato e il futuro dell’umanità, il senso dell’evoluzione e la grandezza cosmica del Cristo risorto. Questo stato di coscienza è una dimensione nuova della vita umana: è come se, metaforicamente, la foglie più esterne di una quercia divenissero consapevoli dei rami e del tronco che le sostengono, delle radici che le alimentano e del Sole che dà loro energia. Jean Gebser ha definito «integrale» lo stato di coscienza teilhardiano, verso cui andrà evolvendo, secondo lo stesso Gebser, la coscienza collettiva.⁷

Il punto da evidenziare è che Teilhard *possedeva già* questo stato di coscienza quand’era sul fronte come portaferriti. Infatti, il primo scritto del tempo di guerra, molto elevato e complesso - *La vita cosmica*, del 1916 - fa chiaramente presupporre che in Teilhard fosse già matura la coscienza della Cosmogenesi. Dunque, la «genesì del suo pensiero» risale al periodo inglese e *L’Homme* è la dimostrazione di quello stato di coscienza cosmico-evolutivo esteso a tutto lo spazio-tempo.

b) La consapevolezza di un’evoluzione fisica, spirituale e cristica è presente ne *L’Homme* per effetto di un’intuizione *globale ed istantanea* e non come risultato di lunghe ed elaborate riflessioni filosofiche, scientifiche e teologiche (che invece seguiranno).

L’Homme prova che Jacques Arnould non avrebbe motivo di domandarsi: «*Perché Teilhard de Chardin ha legato così intimamente il Cristo cosmico al punto Omega, tanto da dare l’impressione, così facendo, di puntellare una teoria, l’ortogenesi, che sarà progressivamente scartata dalla comunità scientifica ? É così grande il suo timore che l’evoluzione fallisca?*».⁸

Stabilito il principio (noto ad Arnould ?) che la «comunità scientifica» non ha la competenza di valutare la giustezza o meno di qualsiasi Weltanschauung, la frase predetta è soltanto una malevola insinuazione.

c) Appare evidente che la visione di Teilhard non si fonda sulla «scienza delle apparenze», ma tiene conto del fatto che l’evoluzione spirituale avviene con le stesse leggi dell’evoluzione fisica:

⁷ Jean Gebser, *The ever-present origin*, Ohio University Press, 1991, p. XXIX e schema a p. 618.

Fabio Mantovani: “*Jean Gebser: Le stratificazioni della coscienza umana*”, fra gli “Articoli”.

⁸ Jacques Arnould, *Teilhard de Chardin – eretico o profeta?* Lindau, Torino 2009, p. 364. Sul carattere ambiguo ed inaffidabile di questa “biografia”, in cui le espressioni elogiative sono di fatto smentite da numerose allusioni maliziose e scandalistiche, è stato detto in <http://www.biosferanoosfera.it/scritti/LIBRO%20DI%20JACQUES%20ARNOULD.pdf>

1° formazione di una monade ; 2° unione con altre monadi ; 3° moto verso un punto superiore di attrazione. Questo processo sarà descritto con i seguenti neologismi: *centrazione – decentrazione – surcentrazione*).

d) Teilhard distingue con rigore il campo che compete alla scienza da quello che appartiene allo spirito. Il rispetto dei diversi piani sarà una costante in tutta la sua vita intellettuale ed è tuttora una « lezione » da tener presente (vds. la nota a p. 14).

e) Sin dall'inizio dell'attività sacerdotale e scientifica Teilhard de Chardin dimostra, in *L'Homme*, la sua onestà di manifestare ciò che pensa. Persino nell'avvertire che la dottrina della fede dovrebbe essere presentata in modo più adeguato alla cultura moderna.

Fabio Mantovani

