

Laval théologique et philosophique

EN COLLABORATION, *Teilhard de Chardin, son apport, son actualité*

Venant Cauchy

Volume 39, numéro 3, octobre 1983

URI : id.erudit.org/iderudit/400064ar

<https://doi.org/10.7202/400064ar>

[Aller au sommaire du numéro](#)

Éditeur(s)

Faculté de philosophie, Université Laval et Faculté de théologie et de sciences religieuses, Université Laval

ISSN 0023-9054 (imprimé)
1703-8804 (numérique)

[Découvrir la revue](#)

Citer cet article

Cauchy, V. (1983). EN COLLABORATION, *Teilhard de Chardin, son apport, son actualité*. *Laval théologique et philosophique*, 39(3), 373–375. <https://doi.org/10.7202/400064ar>

Tous droits réservés © Laval théologique et philosophique, Université Laval, 1983

Ce document est protégé par la loi sur le droit d'auteur. L'utilisation des services d'Érudit (y compris la reproduction) est assujettie à sa politique d'utilisation que vous pouvez consulter en ligne. [<https://apropos.erudit.org/fr/usagers/politique-dutilisation/>]

érudit

Cet article est diffusé et préservé par Érudit.

Érudit est un consortium interuniversitaire sans but lucratif composé de l'Université de Montréal, l'Université Laval et l'Université du Québec à Montréal. Il a pour mission la promotion et la valorisation de la recherche. www.erudit.org

de Dieu, nous aurons une vie calme et rassurante. Saint François de Sales nous conseille de céder complètement à l'amour de Dieu afin d'obtenir la paix intérieure dont nous avons tous besoin.

William Marceau décrit avec précision toute la portée de l'amour de Dieu dans les œuvres de saint François de Sales. Ce livre excellent et les nombreux articles du père Marceau sur saint François de Sales nous permettent de bien comprendre la spiritualité salésienne et aussi l'influence du stoïcisme antique sur un grand penseur chrétien.

Edmund J. CAMPION
University of Tennessee

EN COLLABORATION, **Teilhard de Chardin, son apport, son actualité.** Colloque du Centre Sèvres 1981. Suivi de cinq textes inédits de Teilhard de Chardin. Préface de Henri Madelin. Paris, Le Centurion, 1982, 13,5 × 21,5 cm, 189 pages.

Cet ouvrage contient un ensemble de travaux préparés à l'occasion du centenaire de la naissance de Teilhard de Chardin. Henri Madelin, provincial des Jésuites de France, rappelle dans une allocution qui tient lieu de préface, que le paléontologiste était vivement préoccupé par le besoin de réaliser l'unité de connaissances aussi diverses que la théologie, les sciences biologiques et physiques, la paléontologie, la philosophie etc. qui s'intéressent aux origines, à la nature et à la destinée de l'homme (p. 8).

Ce qui apparaît à certains comme le point fort du teilhardisme provoque chez d'autres un malaise irrépressible. La diversité des prises sur le réel, surtout lorsque leur rapprochement est traversé d'un fort courant d'enthousiasme et de mysticisme, risque de prendre une allure artificielle et dogmatique. Ce n'est pas que ces perspectives soient contradictoires ; elles ne le sont évidemment pas pour le scientifique ou le philosophe chrétien. Ni qu'il n'y ait pas lieu d'en défendre la compatibilité contre ceux qui, à l'opposé de la vision teilhardienne, croient déceler dans des sciences comme la physique, la biologie ou la paléontologie des arguments décisifs contre les croyances chrétiennes. Il ne s'agit donc pas d'exclure toute considération de compatibilité des résultats de diverses méthodes, mais d'aborder avec prudence et discernement leur intégration dans un même discours.

Mise à part une dernière partie (Annexes, p. [171]-189) où sont reproduites quelques lettres de Teilhard et à propos de lui, mais qui ajoutent fort peu à ce que nous connaissons déjà, l'ouvrage se divise en deux parties d'inégale valeur. La première constituée d'articles par François Crouzel, Édouard Boné, Bernard Vandermeersch et Jacques Fabre, essaie de faire le point sur l'aspect scientifique de l'œuvre. Forcément schématiques, ces articles font certes ressortir en gros, l'importance du rôle de Teilhard comme pionnier et la justesse de certaines de ses intuitions, mais les auteurs insistent en même temps sur les développements considérables qui se sont produits depuis sa mort, l'aspect vieilli et dépassé des méthodes dont il disposait.

La seconde partie réunit des articles à caractère philosophique, théologique, mystique et bibliographique, par François Russo, Madeleine Barthelemy-Madaule, Christian d'Armagnac, Gustave Martelet, Gérard-Henry Baudry. Ces études trop brèves reprennent des questions traitées plus longuement ailleurs par les mêmes auteurs et par bien d'autres. Ce qui frappe, c'est un manque d'unité et de cohésion qu'on aurait pu prévenir en proposant quelques questions communes aux participants.

Crouzel (p. [15]-24) fait un bref historique de la carrière scientifique de Teilhard, des influences subies (e.g. Marcellin Boule). Il rappelle l'importance de son œuvre scientifique publiée (quelque 4000 pages), son besoin de clarté, sa prudence, sa multidisciplinarité, son souci d'accorder la pensée chrétienne à une conception évolutive du monde et de l'humanité.

Édouard Boné (« Le paléontologiste à l'épreuve du temps », p. 25-39) insiste sur les nombreuses missions scientifiques du savant en Chine et en Afrique, sur sa défense de l'orthogénèse, qui faisait l'objet de son dernier rapport scientifique en avril 1955 (p. 25), sur le « processus d'homini-sation », point culminant de l'évolution :

« C'est le *phénomène humain* qui le retient et le hante, tout l'immense processus d'*homini-sation*, (...) clé d'interprétation du monde et de l'histoire ». (p. 27).

Mais, continue Boné, les données disponibles jusqu'en 1955 ne représentent plus « qu'une mineure partie de notre information actuellement disponible ». (p. 28). Puis il souligne l'abondance des découvertes en paléontologie humaine, depuis la mort de Teilhard, le renouvellement radical des méthodes (datation, traitement statistique et

mathématique, concours des méthodes de la biochimie, de la radio-immunologie, de la cytogénétique...), pour montrer qu'en somme la science de Teilhard se situe au niveau des prémices courageuses et aventureuses plutôt qu'à un point d'achèvement même relatif.

Teilhard a eu le mérite d'imposer à l'attention des scientifiques l'importance du passage « de l'instinct à la pensée » (p. 30-31) et de l'apparition de l'homme (*hominisation*) dans l'évolution. Il a su discerner chez le sinanthrope les traces du psychisme humain (p. 32). Il a pressenti dès 1920 l'erreur ou la fraude que constituait le crâne de Piltdown : « Sans oublier, disait-il, (...) une certaine probabilité de l'hypothèse contraire, nous devons raisonner jusqu'à nouvel ordre, comme si le crâne de Piltdown et la mandibule appartenaient à deux sujets différents. » (p. 38). Ce que Boné semble surtout apprécier chez Teilhard, c'est son aptitude à contrer la tendance « réductrice » du scientifique « souvent malhabile à aborder les problèmes transcendantaux, à l'interface de contact entre les diverses disciplines, d'une part, ces disciplines et une philosophie naturelle qui voudrait les réfléchir, de l'autre ». (p. 39). Par contre, pourrait-on objecter, et l'objection vaudrait pour toute entreprise multidisciplinaire d'envergure, dans quelle mesure un penseur dont les préoccupations scientifiques s'expriment selon les voies dialogiques normales mais dont l'interrogation philosophique se trouve artificiellement limitée à un cercle restreint, sans possibilité de participer pleinement à la réflexion scientifique de son époque, (voir ce que dit François Russo à ce propos p. 78-79), peut-il rendre justice aux exigences de la philosophie « à l'interface de contact entre les diverses disciplines » ? Respectons sans doute la prudence et la rigueur de Teilhard dans ses interrogations scientifiques ; mais pouvons-nous lui rendre le même hommage quand il aborde les domaines de la philosophie et de la théologie où un certain enthousiasme, allié à des traits particuliers de caractère, est plus susceptible qu'en science de mener à des extrapolations délirantes ?

Vandermeersch souligne, comme Boné, les énormes progrès de la paléontologie depuis Teilhard. (p. 40-46). Il donne un aperçu des développements et des questions qui persistent depuis sa mort. Jacques Fabre dans le dernier article de cette première partie (« Les niveaux du réel et les mécanismes de l'évolution » p. [47]-65) étudie la conception teilhardienne de l'évolution, les éléments de néo-lamarckisme et de néo-

darwinisme qui s'y trouvent, le « projet téléologique » dont l'aspect synthétique échapperait à la science, le vitalisme teilhardien en réaction contre le hasard mécaniciste « qui imprègne encore les mentalités scientifiques d'aujourd'hui » (p. 54). Fabre croit pouvoir relever des imprécisions, des incohérences même, dans les acceptions teilhardiennes de la liberté et de la finalité. Au plan scientifique, la finalité impliquerait « un déterminisme rigoureux du vivant » ; la liberté n'aurait de sens que « dans la relation personnalisante seulement » (p. 57).

En définitive l'humanité apparaît comme engagée dans un vaste processus dont elle fournit la clé d'une certaine façon, mais dont elle subit aussi les conditions et les exigences, chaque élément évolutif faisant figure de support ou de substrat du mouvement cosmique. Même si la conscience intervient au niveau humain, elle n'est pas proportionnée à l'étendue ou à la finalité du mouvement qui entraîne la matière et l'humanité. Cette conception me semble en fin de compte profondément dépersonnalisante. Elle subordonne les personnes et les êtres aux mouvements qui animent l'ensemble du réel. Dans la mesure cependant où ces mouvements n'ont de réalité que par et pour les êtres qui y sont engagés, il y a, me semble-t-il, erreur de méthode à concrétiser le processus évolutif comme s'il avait préséance sur les choses qui évoluent, et sans lesquelles il n'a d'autre existence que logique. Madeleine Barthelemy-Madaule cerne bien, mais sans la réprouver, cette façon de penser qui privilégie l'évolution comme « intuition fondamentale ». Elle cite un texte du *Cœur de la Matière*, où Teilhard confie que « c'est au cours de mes années de théologie à Hastings (...) que petit à petit — beaucoup moins comme une notion abstraite que comme *une présence*, — a grandi en moi, jusqu'à envahir mon ciel intérieur tout entier, la conscience d'une Dérive profonde ontologique, totale de l'Univers autour de moi. » (Noter les italiques et les majuscules). Il s'agit là, à mon sens, d'une concrétisation abusive. Que fait-on d'autre quand on reconnaît une sorte de réalité autonome à l'Histoire, à la Science, à l'État, à la Nation, à la Société, à la Philosophie, à l'Art, à la Justice etc. ?

Dans le premier article de la seconde partie (p. 69-91), F. Russo se demande plus particulièrement si Teilhard était philosophe. D'abord il semble que Teilhard n'ait pas tellement tenu à s'attribuer ce titre. Il s'est apparemment peu intéressé à la problématique philosophique de son époque (p. 78-79). Il avait une idée plutôt

péjorative de la philosophie et de la métaphysique (p. 82-83). « Je me méfie de la Métaphysique (au sens habituel du mot), écrit Teilhard (cité p. 85), parce que j'y flaire une Géométrie (...) ».

Mme Barthelemy-Madaule s'interroge sur la façon de caractériser l'œuvre non-scientifique de Teilhard. Est-ce une philosophie ? Il récuse parfois cette appellation. S'il parle de phénoménologie, il la distingue clairement des sens que donneraient à ce mot Husserl ou Merleau-Ponty. Par contre la distinction établie entre réalisme et idéalisme successifs de Teilhard à la p. 98 de l'article de Mme Barthelemy-Madaule, sur la base du primat accordé au sujet à une certaine étape de la pensée, me semble assez peu fondée. L'idéalisme ne consiste pas à se tourner vers le sujet, à le privilégier, à un stade de l'interrogation philosophique, mais à réduire le réel, dans le rapport fondamental sujet-objet, d'une manière ou d'une autre, à la subjectivité.

Vers la fin de son article, l'auteur cite un texte, rédigé en appendice au *Phénomène humain*, sur le problème du Mal. On reprochait à Teilhard de ne pas avoir parlé du mal. Il répond que le Mal est partout : « ne sourd-il pas, invinciblement et multiforme, par tous les pores, par tous les joints du système où je me suis placé ? » Le Mal comme « autant de sous-produits... engendrés en chemin par la Noogénèse », est-ce bien le mal personnel dont nous sommes capables en tant qu'êtres libres et dont nous portons l'entière responsabilité, tout comme le bien moral est issu de nous-mêmes et de notre liberté ? N'est-ce pas là ce qui est constitutif de la personne ? La conception même du Mal chez Teilhard ne reflète-t-elle pas cette primauté du tout et du mouvement qui l'entraîne sur les êtres qui constituent le tout et plus particulièrement sur les personnes humaines ?

Pourtant l'article suivant par Christian d'Armagnac (« Foi en l'homme et foi en Dieu », p. [107]-127) parle du personnalisme de Teilhard. Bien sûr la personne humaine est placée à la pointe de l'évolution et en fournit même la clé. Il reste que le mouvement se poursuit au niveau humain et que la primauté que lui reconnaît implicitement Teilhard déroge au primat de la personne. Dans une perspective qui rappelle l'ancien matérialisme stoïcien, les personnes sont conviées à se fonder dans le tout, (voir G. Martelet citant Teilhard, p. 143), dans le grand mouvement qui l'entraîne, à se subordonner aux impératifs du Cosmos, le Mal consistant essentiellement dans le refus personnel. Bien entendu Teilhard serait incapable

de tirer de telles conséquences de sa vision des choses ? Mais est-il bien sûr que l'exaltation de l'évolution, (voir Gustave Martelet, p. 129), l'enthousiasme et l'ardeur mystique dont il l'entoure n'impliquent pas de tels corollaires ?

Comment par ailleurs s'accommoder d'une vision de la vie spirituelle, de la personne, de sa liberté, de la gratuité et de la création humaine, trop étroitement liée aux suggestions et aux indications hésitantes et partielles des sciences ? On a beaucoup déploré les interdits dont l'Église avait frappé les écrits non-scientifiques de Teilhard. N'est-il pas possible cependant que le développement en vase clos des aspects philosophiques, théologiques et mystiques de sa pensée les ait soustraits à une critique serrée et soutenue qui aurait modéré l'abondance de sa production littéraire et corrigé les excès d'une ferveur trop émotive. Malgré l'excellence de plusieurs des textes, il se dégage de ce recueil une impression d'épuisement de l'inspiration dérivée de leur source.

Venant CAUCHY
Université de Montréal

Jean GRONDIN, *Hermeneutische Wahrheit ? Zum Wahrheitsbegriff Hans-Georg Gadamer's*. Monographien zur philosophischen Forschung, Bd. 215, Forum Academicum, Koenigstein/Ts., 1982. ISBN 3-445-02269-0. 210 pages.

L'étude qui nous est soumise ici constitue sans nul doute une contribution d'importance à une pensée qui est devenue accessible au public francophone depuis la parution de *Vérité et méthode* (Le Seuil : 1976, cité ci-après *WM* selon la pagination de l'édition allemande) et plus récemment d'un recueil de textes réunis sous le titre *L'art de comprendre* (Aubier : 1982). La recherche de Grondin s'attaque au problème central de l'herméneutique philosophique de Gadamer, à savoir le problème de la vérité. C'est d'ailleurs non sans une certaine stupéfaction que le lecteur de *Vérité et méthode* est amené à constater que le problème de la vérité herméneutique, malgré le titre, est à peine thématisé dans ce livre volumineux. À cela, il y a des raisons qui ne sont pas de l'ordre de l'oubli ni de la négligence, mais des raisons profondes que Grondin s'applique soigneusement à retracer. Celles-ci tiennent d'abord et avant tout au fait que Gadamer développe son concept de vérité