

# Teilhard de Chardin et la question du mal

---

**Philippe Gagnon**

UR Théologie et Société  
Chaire Sciences, technosciences et foi  
à l'heure de l'écologie intégrale  
Laboratoire ETHICS (EA 7446)  
Université Catholique de Lille  
FR – 59000 Lille, France  
philippe.gagnon@univ-catholille.fr

Dans cet article on commence par montrer d'un côté le caractère de cosmogénèse dynamique qui anime l'effort de Teilhard, et de l'autre côté la manière dont il fait revivre une tradition qui remet la philosophie au cœur de la vie. On situe ensuite la manière dont il pense le mal comme la désagrégation d'un effort d'unification qu'il rend identique à la création. La perspective de Teilhard l'éloigne des visions catastrophistes d'un mal initial et uniquement « lapsaire ». On montre aussi que les schémas imaginés par Teilhard qui confrontent Dieu et la matière inorganisée laissent à désirer. Néanmoins, la conclusion nous permet de souligner la force de cette vision, jetant les bases d'une vraie morale évolutive.

In this article, we shall first show the dynamic cosmology present in Teilhard de Chardin's work, as well as the ways in which he revives a tradition that puts philosophizing at the heart of living. Then, we shall show how he thinks of the problem of evil as the dismembering of a movement towards unity that he deems identical to the process of creation. Teilhard's peculiar perspective distances him from catastrophic visions based on a Fall or original transgression. We will then show that Teilhard's imaginings of the interaction between God and primal matter leave something to be desired.

Nevertheless, we conclude that there is a real strength in this vision, when it construes morality as something truly evolutionary.

J'aurai à la fois contre moi les purs savants et les purs adeptes de la métaphysique, mais je ne vois pas ce qu'on pourrait dire d'autre dès lors qu'on essaie de faire jusqu'au bout une place cohérente pour l'homme dans l'Univers...<sup>1</sup>

Pierre Teilhard de Chardin

**N**OUS ALLONS TENTER DE PRÉCISER la place que tient la question du mal et du péché dans la pensée de Pierre Teilhard de Chardin. Vu le nombre de textes qui ont abordé la question du péché, et plus particulièrement du « péché originel » chez Teilhard<sup>2</sup>, nous avons préféré explorer une avenue plus proche de la métaphysique et explorer certaines résonances du problème du mal tel que souvent abordé en contexte de philosophie de la religion. Pour y voir clair, il nous semble qu'il ne faut pas détacher ce problème de l'ensemble de la vision du Père. Teilhard a soutenu que sa vision n'en était pas une de philosophie, ni de théologie, mais une œuvre de *phénoménologie* en un sens qui est bien le sien et qu'il ne faut pas confondre avec l'école philosophique qu'on en est venu à désigner de ce nom. Il s'agit pour lui de se faire « étudiant du phénomène ».

Teilhard est paléontologiste, mais surtout convaincu de la réalité de l'évolution comme devant pré-instruire notre regard. Il tentera ainsi de discerner un mouvement d'ensemble qui est un mouvement vers *l'unité*. Dans l'avertissement du *Phénomène Humain*, son œuvre la plus longue, il dira qu'il s'agit d'un effort pour *voir*, mais également pour *faire voir*<sup>3</sup>. Dans un article célèbre, Mgr Bruno de Solages avait parlé, dans la mesure où on peut par analogie rapprocher cette pensée d'efforts plus anciens,

1 Pierre TEILHARD DE CHARDIN, cité dans É. BONÉ, « La vision dynamique de Teilhard de Chardin sur l'Univers », *Revue théologique de Louvain*, vol. 13, n° 2, 1982, p. 175.

2 Voir encore récemment : Guillaume CUCHET, « Pierre Teilhard de Chardin, l'évolution et le problème de l'historicité du péché originel », dans Bernard HOURS, Frédéric MEYER et Sylvain MILBACH (dir.), *Le péché originel XVI<sup>e</sup>-XX<sup>e</sup> siècles – L'impossible dogme au défi de la modernité*, Lyon/Grenoble, LARHRA, 2022, p. 271-293.

3 *Id.*, *Le Phénomène Humain*, Paris, Seuil, 1955, « Œuvres » n° 1, p. 25 et 29. Les *Œuvres* de Teilhard ont commencé à paraître après son décès, en 1955, aux Éditions du Seuil, jusqu'à 1976. Nous allons les citer ici par tomes et pages, indiquant p. ex. t. 5, p. 1, etc.

qu'il faut évoquer la physique au sens où la conçoit Aristote ou encore la cosmologie telle que les scolastiques la pratiquaient<sup>4</sup>.

L'évolution telle que Teilhard la comprend exprime une loi structurale, c'est-à-dire une loi d'être mais aussi une loi de connaissance, ou si l'on préfère une liaison entre ontologie et épistémologie, qui fait que rien ne saurait entrer dans notre vie que par *voie de naissance*.

Dans le langage qu'il s'est forgé, Teilhard parlera d'une pan-inter-liaison temporo-spatiale du phénomène. Envisageant cette question de la cosmologie, la particularité de Teilhard sera de l'appréhender comme cosmogénèse, et il se fera à lui-même la remarque que, parmi les modèles de cosmogénèse qui resteraient possibles, soit celui d'une agitation désordonnée en voie de dissipation, en réalité une *pseudo-cosmogénèse*, ou au contraire une *eu-cosmogénèse* qui serait un processus dirigé mais sans concéder de degrés de liberté, il peut exister une troisième voie plus réaliste et « preneuse d'être ». Il lui semble en effet que dans la réalité même des choses, nous avons affaire, avec ce que découvre la science contemporaine, à une *cosmogénèse dirigée*, selon un axe que nous pouvons retrouver en nous penchant sur cette étude du phénomène. Dans une image fort suggestive, Teilhard parlera d'un vortex qui tordrait sur soi l'image des choses<sup>5</sup>.

Cet axe est celui de *complexité-conscience* pour Teilhard. Il se donne selon des paramètres qui sont ceux de complexité et de céphalisation<sup>6</sup>. Teilhard exposera dans « Vie et planètes » ce qu'on doit entendre par la complexité d'une chose, soit la qualité qu'elle possède d'être formée d'un plus grand nombre d'éléments, qui seront eux-mêmes plus étroitement organisés entre eux, et l'on posera donc qu'un atome est plus complexe qu'un électron, qu'une molécule est plus complexe qu'un atome, qu'une cellule est plus complexe que ses noyaux chimiques les plus élevés, etc<sup>7</sup>.

Considérant par exemple la table de la classification périodique des éléments, Teilhard y voit une structure naturelle mais en même temps *significative*, porteuse d'un message, parce qu'elle fait disparaître, dira-t-il, aux yeux du savant, l'irréductibilité entre le domaine de la biologie et le domaine de la physique. En effet, même s'il peut y avoir une grande différence de nature entre les deux, on verra entre vie et matière une

4 Bruno DE SOLAGES, « La pensée chrétienne face à l'évolution », *Bulletin de littérature ecclésiastique*, n° 48, octobre-décembre 1947, p. 1-14.

5 Cf. P. TEILHARD DE CHARDIN, *La Place de l'Homme dans la Nature. Le groupe zoologique humain*, « Œuvres », t. 8, p. 144.

6 *Id.*, « Vie et planètes », t. 5, p. 153-154.

7 *Ibid.*, t. 5, p. 137.

*loi de récurrence* qui relie l'apparition des deux phénomènes, puisque dans le tableau il y a un ordre de complexité mais qu'il s'agit aussi de celui d'éléments qui se succèdent dans un ordre historique de naissance. Dans « La structure phylétique du groupe humain », Teilhard énoncera la loi de complexité-conscience, savoir qu'il existe, se propageant à contre-courant à travers l'entropie, une dérive cosmique de la matière vers des états d'arrangement de plus en plus centro-complicqués, et ceci en direction d'un troisième infini qui serait un infini de complexité aussi réel que l'infime et l'immense<sup>8</sup>.

La conscience serait expérimentalement l'effet spécifique de cette complexité poussée à des valeurs extrêmes. Autant que nous aurions une dérive, comme dira Teilhard, un mouvement qui va de la matière à la vie, et de la vie à la conscience, nous aurions par le fait même cette *dérive cosmique* fondamentale, – aussi fondamentale dira-t-il que l'entropie ou la gravité – celle d'une matière qui s'arrange en groupements de plus en plus complexes, et en même temps de plus en plus sous-tendus.

### ■ Le caractère unique d'une démarche

Il y a ainsi un caractère unique dans la démarche de Pierre Teilhard de Chardin. Comme l'avait noté avec finesse Mgr Léon Christiani, qui écrivait sous le pseudonyme de Nicolas Corte, quelque chose chez Teilhard rappelle Origène<sup>9</sup>. L'ampleur de la vision certes, mais aussi une certaine affection qui s'attache à une figure prête à user de cette *παρηγοια* dont parle le Nouveau Testament, en discernant la puissance d'une intuition qui reprenne tout dans l'unité pour le salut, et ce bien qu'il puisse subsister quelques ombres au tableau.

L'expérience que Teilhard fit comme brancardier lors de la Première Guerre mondiale le marquera à jamais. Teilhard produisit alors des écrits fulgurants dont les théologiens, une fois la poussière retombée, n'ont pas toujours su que faire. Pour qui se camperait sur le langage chrétien traditionnel, ces spéculations sur l'Un et le multiple, sur les rapports orageux entre le divin et le déferlement de violence des hommes en guerre, pourraient ressembler à quelque théosophie. Or, il s'est agi pour Teilhard de la rencontre personnelle du Christ qui seul lui a permis de tenir. Nous avons ailleurs tenté de montrer comment il en était venu à voir, derrière les « orages d'acier » dont parla Ernst Jünger, la construction

8 *Ibid.*, t. 2, p. 218-9. Cf. notre article « Teilhard de Chardin : de la cybernétique à la vie en passant par l'information », dans les *MSR*, vol. 79, n° 4, octobre-décembre 2022, p. 25-39, où nous nous attachons à scruter plus avant cette dimension.

9 Voir : Nicolas CORTE, *La vie et l'âme de Teilhard de Chardin*, Paris, Fayard, 1957, p. 245-6.

de la Jérusalem céleste en des termes d'ailleurs qui sont johanniques, plus précisément encore, proches de ceux de l'Apocalypse<sup>10</sup>. D'ailleurs, la clef de cette vision, car Teilhard parle constamment de « voir » et de « faire voir », nous semble se trouver en ce point : de la noosphère où les hommes s'entre-tuent, doit pouvoir exister une inversion possible et une dépense de cette énergie en un sens constructif. Au déferlement de la haine doit s'opposer celui de l'« amorisation<sup>11</sup> ».

Teilhard par ailleurs se méfiait des systèmes métaphysiques, il avait développé une certaine antipathie pour les théologies procédant à la manière de certains traités de géométrie, donc de manière déductive, car cela lui semblait un ensemble de déductions artificielles manquant d'organicité<sup>12</sup>.

Or, un trait frappant chez Teilhard c'est qu'il *consonne* au moment où il pourrait sembler rejeter tous les systèmes métaphysiques, avec une ancienne approche qui a d'ailleurs été remise en valeur en philosophie contemporaine, et qui consiste à rapprocher la philosophie d'une expérience de vie ou, comme l'a souvent rappelé Pierre Hadot, d'un « exercice spirituel<sup>13</sup> », idée omniprésente chez Teilhard et qui est d'ailleurs tout à fait jésuite. On peut dire que l'éthique d'Aristote, qu'on a classiquement désignée comme éthique de la vertu, ou eudémonisme, soit une éthique à visée de bonheur, reposait, pour apprécier la bonté de l'acte moral, sur une sorte d'induction à partir de l'agir du magnanime. Or, il est très frappant de voir comment Plotin, qui va affirmer une démarche où le moral serait encore lié à la description métaphysique d'un devenir (à rebours) de l'être (visant la conversion, ou *ἐπιστροφή*) cherchant où est le bien, tournera le dos à tout regard sur l'homme, et affirmera que c'est dans l'union au divin seule qu'on le trouvera<sup>14</sup>.

De son expérience du front, des affirmations audacieuses qu'elle occasionna, Teilhard, s'il s'est assagi, a toujours gardé une marque, nous l'avons dit. Un texte comme « La grande monade<sup>15</sup> » porte le témoignage

10 Voir notre introduction dans : P. GAGNON (éd.), *L'expérience de Dieu avec Pierre Teilhard de Chardin*, Montréal, Fides, 2001, surtout p. 34-37.

11 Voir : P. TEILHARD DE CHARDIN, « Le Christique », 1955, t. 13, p. 114.

12 Voir, sur la théologie qu'on lui enseigna, Karl SCHMITZ-MOORMANN, « Teilhard théologien », *Études teilhardiennes*, n° 3, 1970, p. 63-69.

13 Voir : P. HADOT, *La philosophie comme manière de vivre : entretiens*, Paris, Albin Michel, 2001 ; voir plus récemment Nathalie SARTHOU-LAJUS, « Du goût pour les stoïciens », *Études*, vol. 410, n° 6, 2009, surtout p. 778-779.

14 I<sup>re</sup> Ennéade, traité 19 « Sur les vertus », trad. J.-M. Flamand, in : PLOTIN, *Traité 7-21*, Paris, Flammarion, « GF », 2003, p. 431-443.

15 Cf. P. TEILHARD DE CHARDIN, t. 12, p. 265-278.

de ce que, à ses yeux, l'humanité ne pourra survivre que si elle se totalise dans ce qu'il nomme souvent l'« ultra-humain<sup>16</sup> » et qu'on aurait tort de chercher à tout prix à stigmatiser comme quelques linéaments de totalitarisme<sup>17</sup>.

On peut voir dans l'énergie déferlante, dans la tension du front, quelque chose de l'absolu, Teilhard étant passé par quelque chose qui ne permet plus de revenir en arrière, un seuil ayant pour lui été franchi.

La question qui nous retient dans ce texte, celle de la présence du mal est, semble-t-il, mieux capturée que par toutes sortes de considérations sur le péché, lorsque nous voyons Teilhard exprimer son incompréhension d'être rabroué par un paysan pour avoir marché sur « sa » terre en plein contexte de guerre<sup>18</sup> ! Celui qui restera recroquevillé sur sa subjectivité refuse l'appel à l'ultra-humain, et de ce fait, ne croyant commettre aucun mal, au contraire pour Teilhard nous montre, comme on le verrait au moyen d'un rayon-X, la figure même du mal.

Dans sa spiritualité, Teilhard fera valoir comment Dieu est *avec nous* contre le mal, comment nous devons de toute notre force nous y opposer ; sachant que notre nature fait que nous n'échappons pas aux risques qu'entraîne l'imparfaite organisation du multiple, Teilhard dira comment Dieu fera servir à un bien supérieur pour ses fidèles le mal que l'état actuel de la création ne lui permet pas de supprimer<sup>19</sup>.

Au vu d'un tel passage, il est étonnant qu'on ait fait à Teilhard la réputation d'être un optimiste négligeant le mal. Au dire de Jacques Madaule, Teilhard aurait bien malgré lui donné naissance à une légende selon laquelle il serait un optimiste intempestif sans considération pour tout ce qu'il y a de « cassé » dans un monde postérieur à la guerre. Il lui arriva en effet de malencontreusement prendre comme exemple de quelque chose à sublimer tout l'appareillage technique qui aura permis à l'humanité de s'entre-détruire, depuis le développement des accélérateurs de particules jusqu'à l'ingénierie des bombes fabriquées grâce à la maîtrise du principe de la réaction en chaîne par Szilard et quelques autres. Si l'on réfléchissait un instant, il pourrait être éclairant de se demander, dans la mesure où le *fait* du largage des bombes à hydrogène sur Hiroshima

16 Cf. *Id.*, t. 5, p. 383-5 ; t. 7, p. 401-3 ; t. 9, p. 195-202 ; t. 11, p. 114-17 et 172-4.

17 Voir : M. BARTHÉLEMY-MADAULE, *La personne et le drame humain chez Teilhard de Chardin*, Paris, Seuil, 1967, p. 311.

18 Cf. P. TEILHARD DE CHARDIN, t. 12, p. 238-9. Pour aller plus loin, voir : Patrick CLERVOY, « Pierre Teilhard de Chardin et *La Nostalgie du front* », *Inflexions*, vol. 44, n° 2, 2020, p. 81-86.

19 Cf. P. TEILHARD DE CHARDIN, t. 4, p. 88-89. Soulignons, même si telle n'est pas la perspective ici développée, l'insistance de Teilhard sur les « passivités » (dont certaines du reste font *croître* et d'autres nous *diminuent*), en particulier dans *Le Milieu Divin* (au t. 4 des *Cœuvres*).

et Nagasaki représente un moment indéniable de la chronique militaire de l'humanité contemporaine, si l'attitude de tout déclarer absurde, comme le firent les existentialistes de Saint-Germain-des-Prés après la Seconde Guerre mondiale est le summum d'une réflexion chrétienne, ou si au contraire, ainsi que nous l'avons dit, Teilhard n'a pas au fond raison de soutenir, avec toute la tradition chrétienne, que Dieu peut tirer du mal un bien plus grand<sup>20</sup>. De là est née en grande partie la légende d'une pensée teilhardienne indifférente au mal et techno-optimiste.

La vision de Teilhard pose un regard sur la science qu'il appréhende comme un phénomène dont il s'agit de *trouver le sens*. Il tente de discerner des dynamiques à l'œuvre dans le cosmos et prétend exhumer une tendance à l'associativité et à l'organisation. Teilhard tend à voir les arguments pour une causalité universelle, fonctionnant par communication du mouvement *a tergo*, comme représentatifs d'un cosmos qui n'est qu'un objet de contemplation béate. Il n'en veut pas, parce qu'il veut au contraire une expérience constructive à laquelle on puisse participer.

On pourrait dire que sa pensée est plus proche d'une Valeur absolue (au sens où en parla Illtyd Trethowan<sup>21</sup>) qui attire *a fronte* et qui, comme on le voit dans la tradition hénologique inspirée du néoplatonisme, laisse un espace pour exister par soi *au moment même* où elle attire. S'il est quelque chose qui ressemble à l'Un chez Teilhard, ce serait le point Oméga, qu'on n'atteint pas en marchant en sens inverse d'une immersion dans la matière, mais au contraire en montant toujours plus haut et en marchant plus avant<sup>22</sup>. Cette tradition néoplatonicienne d'ailleurs met l'accent sur un exil dans le corps et insiste sur la transcendance d'un Principe innommable. À distance de cela, Teilhard partage encore plus fortement une foi en une dimension d'immanence qui retrouve dans le stoïcisme quelque chose qui y est omniprésent, soit la réalité d'une Providence qui n'a plus du tout les traits, hypertrophiés par le

---

20 Voir le témoignage de Jacques MADAULE dans : M. BARTHÉLEMY-MADAULE, *La personne et le drame humain chez Teilhard de Chardin*, *op. cit.*, p. 323-324. Cet auteur recommande de lire « Quelques Réflexions sur le retentissement spirituel de la bombe atomique », t. 5, p. 179-187.

21 Cf. *Absolute Value*, Londres et New York, Allen & Unwin/Humanities Press, 1970.

22 Pas nécessaire du reste de rester prisonnier de classifications qui ne sont qu'heuristiques, L. COULOUBARITSIS montre que l'on trouve dans les doctrines stoïciennes de nombreux éléments hénologiques, cf. « Les pratiques hénologiques dans le stoïcisme ancien », dans Gilbert RHOMEYER-DHERBEY et Jean-Baptiste GOURINAT (dir.), *Les Stoïciens*, Paris, Vrin, 2005, p. 187-211.

néoplatonisme, des dieux grecs, mais où au contraire la sollicitude pour le particulier est tout à fait celle du Dieu des Sémites<sup>23</sup>.

Une intuition de Teilhard est que Dieu est présent à *l'intime de chaque chose*, qu'on y touche en quelque sorte dans le concret ; il ne veut pas d'un univers fermé et contraint, cela lui donne la nausée et le sentiment du *tædium vitæ*<sup>24</sup>. Teilhard a voulu opérer un retournement de la peur<sup>25</sup>.

Néanmoins, le Dieu de l'évolution tel qu'il l'envisage ne se comportera pas envers nous comme si le contexte où il nous a mis ne comptait pour rien. Il y a chez Teilhard un raisonnement par analogie et une dialectique, et même si celle-ci fut critiquée par exemple par Paul Bernard Grenet<sup>26</sup>, il reste que sa position, reconnaissant la matière, sa densité et sa destination spirituelle, n'est pas sans liens avec le thomisme comme l'avait vu Paul Chauchard<sup>27</sup>.

Pendant, contrairement au thomisme transcendantal, Teilhard ne vise pas à sortir de l'immersion dans le phénomène en concevant un dynamisme de l'esprit qui ne serait porté par une matière génératrice de ce même élan, au contraire il fait même de cette dimension incarnationnelle, au dire de Claude Tresmontant, la clef de voûte de son système<sup>28</sup>. Si l'on pose l'un à côté de l'autre le problème du mal, et ce que Teilhard nomme une structure optimiste de l'univers, nous verrons nécessairement que pour grandir, un point de métamorphose se présentera<sup>29</sup>. Le mal et la souffrance disparaissent devant ce que la souffrance a conquis, il y a un succès proportionné à ce prix. Et puis, il y a cohérence ontologique lorsque ce qu'on percevait et distinguait comme deux choses est redynamisé, d'où une matière *génératrice* qui sera plus qu'une servante, mais une matière se chargeant d'esprit<sup>30</sup>.

23 Comme le vit avec acuité Jean MAALOUF, « Teilhard de Chardin et le mystère du mal. Évolutionnisme ? Stoïcisme ? Christocentrisme ? », *Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques*, vol. 65, n° 2, avril 1981, p. 260 (aussi p. 258, n. 40).

24 Dans *Teilhard missionnaire et apologiste*, Toulouse, Prière et Vie, 1966, p. 97, Henri de Lubac mentionne « La Grande Monade », « La Fin de l'Espèce » et « La Barrière de la Mort », respectivement aux t. 12, 5 et 7 des *Œuvres*.

25 Cf. P. TEILHARD DE CHARDIN, t. 7, p 197, à propos de la « peur de l'existence ».

26 Paul Bernard GRENET, *Pierre Teilhard de Chardin ou le philosophe malgré lui*, Paris, Beauchesne, 1960, p. 119-123.

27 Voir : Paul CHAUCHARD, *La pensée scientifique de Teilhard*, Paris, Éditions universitaires, 1965, p. 213-215.

28 Voir : Claude TRESMONTANT, « Introduction à la pensée du P. Teilhard de Chardin », in : *Justice et procès criminels*, « Recherches et débats du C.C.I.F. », n° 13, Paris, Fayard, 1955, p. 123 et 126.

29 Cf. P. TEILHARD DE CHARDIN, t. 6, p. 109.

30 Cf. *Id.*, t. 7, p. 267.



## ■ Une vision différente des rapports du moral et du juridique

Nous résumerions ce qui précède en insistant sur la présence chez Teilhard d'une vision dynamique de l'univers, et également d'un rapport à l'être qui subordonnera le moral et le juridique à ce qui est en train de prendre solidité. Ce que Teilhard appela son « univers personnel » est une tentative de comprendre<sup>31</sup>, il ne faut pas y voir une dérivation ayant pour origine des convictions religieuses. Plutôt, il s'agit pour Teilhard de toujours se reporter au terme, de voir comme en creux du travail des sciences, le vide qui viendrait s'y loger si la perspective du sens venait à y manquer<sup>32</sup>.

S'il est en quelque sorte axiomatique pour lui que toute avancée vers l'ordre dans un système aux lois d'arrangement se paie par des décompositions et des discordances<sup>33</sup>, c'est qu'une indolence, une tendance existe chez les êtres appelés à l'unification, qu'elle soit physique, biologique ou psychique, qui se monnaie comme tentation de retourner en arrière, et c'est ce qui fait que rien n'est plus laborieux que la poursuite de l'union<sup>34</sup>.

On conçoit bien que, si la dialectique de Teilhard rend tout plus ou moins continu, il est une différence à garder entre l'expérience de la douleur, et celle de la souffrance, donnée à un être capable d'un certain retour sur soi. La souffrance croît avec l'énergétique spirituelle, pour accomplir la perfection<sup>35</sup>.

Ce rapport esquissé entre le mal et le refus d'entrer dans le processus créateur en tant qu'il est union et unification, nous oblige à envisager un aspect du mal auquel nous n'avons pas été habitués. C'est qu'en effet nous ne devons plus considérer le mal comme néant d'être et dégradation, mais le voir plutôt en tant qu'inachèvement, ou ce qu'on pourrait appeler le mal inévitable dans l'évolutif. Il y a un aspect du mal par lequel il exprime une pluralité encore incomplètement organisée, ce qui permet d'y voir un trait naturel de la structure du monde. Jean Maalouf

31 Cf. *Id.*, « Esquisse d'un univers personnel », t. 6, p. 69-114.

32 Cf. É. BONÉ, « La vision dynamique de Teilhard de Chardin sur l'Univers », *loc. cit.*, p. 163-185.

33 Cf. P. TEILHARD DE CHARDIN, t. 7, p. 268.

34 Cf. *Id.*, t. 6, p. 105.

35 Cf. *Id.*, « Les singularités de l'Espèce Humaine », t. 2, p. 43 ; préface à Marguerite-Marie TEILHARD DE CHARDIN, *L'énergie spirituelle de la souffrance*, Paris, Seuil, 1951, p. 11 : « La souffrance d'abord traitée en adversaire qu'il s'agit de défaire ; la souffrance vigoureusement combattue jusqu'au bout ; et cependant, en même temps, la souffrance rationnellement et cordialement reçue dans la mesure où, en nous arrachant à notre égoïsme et en compensant nos fautes, elle est capable de nous sur-centrer sur Dieu. » (texte reproduit in *Œuvres*, t. 7, notre citation figurant en p. 257).

a pu écrire : « On peut même dire que l'histoire du mal, c'est purement et simplement l'histoire de l'univers dans son cheminement évolutif vers sa fin ultime<sup>36</sup>. » De même, Madeleine Barthélemy-Madaule a quant à elle reconnu que « toute la perspective est tellement construite en fonction du Mal, qu'il est à cette perspective ce qu'est Dieu à la tragédie d'*Athalie*, le personnage essentiel bien qu'invisible<sup>37</sup>. »

Teilhard renvoie parfois à des notes de bas de page son intuition véritable, qui le conduit à penser la création d'une manière évolutive et sans plus aucun égard aux agissements d'un artisan, ou d'un communicateur de formes désengagé. D'ailleurs, ce qui pour lui représente un point d'achoppement dans l'intelligibilité de la pensée catholique, c'est lorsque nous la voyons présenter le mal comme l'« égratignement » d'un univers « tout fait » ; avec Julien d'Éclane, il remettrait en question l'idée d'un péché destructeur de l'ordre cosmique, car celui-ci n'est pas qu'un ordre préinscrit que toute action qui serait nôtre ne pourrait que détruire<sup>38</sup>.

Non pas une catastrophe initiale, mais une catastrophe pour qui tombe, le mal étant l'opposition ou le retard apportés à l'accomplissement de la volonté de Dieu dans son dessein créateur<sup>39</sup>. Dans une pareille perspective, le péché le plus grave sera au terme. Si l'on voulait donner un aspect saisissant à cette intuition, nous pourrions dire que tout se résume dans la phrase de Teilhard à Claude Rivière, une correspondante française qui vécut en Chine à la même période que Teilhard, autour des années de la Seconde Guerre, lorsqu'elle exprima son découragement devant les scènes de la guerre en Chine et qu'elle nous relate la réplique du Père :

Vous ne comprenez pas la sérénité que je garde en face de la souffrance, dites-vous, c'est parce que vous ne comprenez pas encore son rôle cosmique. Vous ne la voyez qu'au point de vue individuel et elle

36 « Teilhard de Chardin et le mystère du mal... », p. 269. Noter au t. 11, p. 116, l'idée d'« annihilation positive ».

37 M. BARTHÉLEMY-MADAULE, *Bergson et Teilhard de Chardin*, Paris, Seuil, 1963, p. 412.

38 Teilhard écrit dans une correspondance privée : « Dans un Univers de Cosmogénèse, où le Mal n'est plus "catastrophique" (c'est-à-dire né d'un accident), mais "évolutif" (c'est-à-dire sous-produit statistiquement inévitable d'un Univers en cours d'unification en Dieu), – dans un tel Univers, dis-je, la Croix (sans perdre sa fonction expiatoire ou compensatrice) devient plus encore le symbole ou l'expression de l'"évolution" ("noogénèse") tout entière : co-réflexion et unanimité de l'Humain au travers et à la faveur de la Peine, du Péché et de la Mort. » (lettre au P. A. Ravier du 8 avril 1955, in : *Lettres intimes de Teilhard de Chardin*, intr. de H. de Lubac, Paris, Aubier-Montaigne, 1974, p. 465). On notera que cette lettre fut écrite deux jours avant le décès du Père.

39 Cf. Jeanne-Marie MORTIER, *Avec Teilhard de Chardin*. « *Vues ardentes* », Paris, Seuil, 1967, p. 43.

vous paraît inexpiable, insupportable et malfaisante. « Vue de plus haut on s'aperçoit qu'elle développe des énergies insoupçonnées, qu'elle purifie et spiritualise, qu'elle juggle l'égoïsme chez les êtres, les rapproche et les solidarise<sup>40</sup>. »

En pareil cas, à suivre sérieusement l'intuition de Teilhard, nous pourrions rester inquiets de ce que ce mal qui vient se briser contre l'être en train de s'agréger définitivement et de se constituer, rende justement trop évanescence la présence du mal comme *choix positif*. Faire du mal un point de vue fragmentaire, qui s'évanouit lorsque l'on considère les choses sous un autre angle, ou sous un regard plus large, n'est-ce pas en faire, selon la perspective classique à l'« intellectualisme moral », tout simplement un défaut d'être ? Tout le mystère de la rédemption suggère un Dieu qui s'engage contre le mal. Pourtant, le « mystère primordial », pour le dire comme le P. Taymans d'Eypernon, est un mystère d'amour, une grâce première plus forte que tous nos ratés.

Devant l'homme s'accumulant, nous pouvons nous décourager et penser au phénomène d'un gaz qui se comprime. Qu'arrive-t-il alors ? La température augmente, et nous avons cette conquête du monde par la science qui est d'abord intensification de conscience. Nous sommes contraints au rapprochement psychique. Au commencement, Teilhard place le multiple, mauvais par quelque chose de lui-même, que le mal vienne d'un acte coupable, ou qu'il soit le produit d'une pluralité, l'union créatrice aura dans chaque cas un caractère rédempteur.

Il n'y a pour Teilhard qu'un seul mal, c'est la désunion<sup>41</sup>. Le mal devient la dispersion. C'est en quelque sorte de rester matière alors qu'il serait possible d'obéir à l'appel de l'Esprit.

L'unification qui se poursuit dans l'esprit humain est un prolongement du processus biologique qui a donné le cerveau humain<sup>42</sup>. Refuser que nous soyons, encore une fois en conformité à la perspective dramatique évoquée dans « La grande monade », comme du bétail face à la métamorphose qui nous attend, que nous soyons des paléo-anthropiens par

40 Claude RIVIÈRE, *En Chine avec Teilhard 1938-1944 suivi de lettres inédites*, préf. de J. de Beer, Paris, Seuil, 1968, p. 119-120 ; *Id.*, *Teilhard, Claudel et Mauriac*, Paris, Éditions universitaires, 1963, p. 47 : « ... vous, vous vivez les yeux à terre, rivés au présent, l'horrible présent de la guerre. Moi, je suis préhistorien. Mon registre d'observation s'étend sur des millions d'années. [...] L'évolution a des ratés – Mais après une descente, la ligne remonte, reprend sa courbe ascendante, et toujours à un niveau plus élevé. » (lettre du 14 décembre 1942) ; sur la source de nos maux comme étant notre incapacité à voir le Tout, cf. *Lettres à Léontine Zanta*, Paris, DDB, 1965, p. 78-79.

41 P. TEILHARD DE CHARDIN, t. 9, p. 108-109.

42 *Id.*, t. 9, p. 111.

rapport à l'Homme recréé dans le Christ, comme le dira souvent Claude Tresmontant<sup>43</sup>, c'est déjà pactiser avec le mal.

### ■ La question du mal peut-elle être visée directement ?

Dieu ne peut obtenir une créature unie à lui sans entrer en lutte avec du mal. Créature et impeccabilité répugnent à coexister. Il y a donc des équivalents physiques aux lois de la géométrie. Dieu *intègre* sans cesse, tout le bien et tout le mal<sup>44</sup>.

Le péché originel apparaît à Teilhard comme une solution statique au mal, car pour lui le mal découlerait de l'acte créateur inévitablement. Créer doit être vu comme un geste de synthèse, c'est donc une bataille où Dieu s'engage tout entier. Si éviter le mal c'est aller de l'avant, vers toujours plus de conscience, en quoi l'unité monadique, à laquelle Teilhard tient, est-elle préservée, et en quoi échappe-t-on par exemple au yoga intégral de Sri Aurobindo, qui fait s'évanouir toutes les différences dans un grand Tout qui serait exhaussement de conscience ? Pour le maître indien, entre les plans supérieurs et les inférieurs, le Supramental est en effet point de jonction de l'Un et du multiple. Avec la découverte de ce dernier, nous pouvons transcender nos fonctions intellectuelles, émotionnelles et corporelles. Aurobindo voyait dans l'ouverture à une nouvelle dimension de notre conscience, non sans rappeler la grande monade dont il a été question, en même temps un seuil évolutif.

Ce qui est frappant chez Teilhard, c'est que l'absorption dans une supra-conscience, dont il parle certes, doit néanmoins être donnée à des êtres qui se doivent de rester centres de conscience. Il peut se faire que sa dialectique, nous l'avons dit critiquée par certains, laisse échapper les plus convaincantes des raisons philosophiques pour lesquelles notre être individué doit continuer à être pensé comme une substance que la tradition scolastique, à la suite d'Aristote, aurait qualifiée de *première*, comme entéléchie (un « habiter déjà dans sa fin ») mais, il nous semble également que Teilhard intuitionne comment l'énoncé du dogme l'exige, puisqu'il n'y a pas de dissolution panthéiste chez Teilhard bien compris. Ce qui aide d'ailleurs à comprendre la phrase de Claude Cuénot à l'effet qu'un ancien spinoziste n'aurait pas de difficulté à se faire teilhardien<sup>45</sup>.

Ce qui est frappant chez Teilhard également, c'est que l'optimisme ontologique qui est celui des écrivains bibliques nous décrivant les

43 Cf. p. ex. C. TRESMONTANT, *La finalité de la Création, le salut et le risque de perte*, Paris, F.-X. de Guibert, 1996, p. 24-25 et 45-46.

44 P. TEILHARD DE CHARDIN, t. 10, p. 43-44.

45 Claude CUÉNOT, *Teilhard de Chardin*, Paris, Seuil, 1962, p. 150.

temps de la parousie, comme une fructification de ce que le temps aura déposé dans la béatifiante vie de Dieu, lui fait voir autrement le rapport de cet au-delà à notre en-deçà. On n'a pas à attendre de passer outre et de s'évader d'une « vallée de larmes », car sous chacune de celles-ci, c'est un effort du Christ évoluteur que nous risquerions d'avoir manqué. Teilhard dira :

[...] ne devient-il pas chaque jour plus évident que quelque chose d'essentiel manque, pour notre génération, à un Évangélisme *sub-manichéisé* où les progrès de la Connaissance et de la Technique sont encore présentés, non comme une co-condition primaire, mais comme un simple surcroît, de la spiritualisation humaine ; où l'échec prend, de plain-pied, autant, sinon plus de valeur sanctifiante que le succès ; où la Croix est constamment mise sous nos yeux pour nous rappeler un raté initial du Monde où nous vivons ; où la Parousie flotte à l'horizon comme une catastrophe, bien plus que comme un achèvement<sup>46</sup> ?

### ■ À propos de nos représentations de Dieu et de l'action divine

Cela pose au sens encore plus général, le problème de ce que l'on a appelé le théisme ouvert (*open theism*), et de ces théologies du procès souvent d'inspiration unitarienne, et il nous semble que cela pourrait être pertinent pour penser Teilhard jusqu'au bout sur la question du mal. Le dieu de ces théologies est un dieu « faible » qui reçoit du devenir du cosmos, dont il n'est pas pensable en isolation.

David Ray Griffin, théologien du procès disparu récemment, endosse et résume ainsi dans *Two Great Truths*<sup>47</sup>, le propos de deux exégètes, Jon Levenson et de Gerard May<sup>48</sup>. Pour Levenson, le verset qui ouvre la Bible hébraïque, et nous dit que Dieu créa les cieux et la terre au début, entre en conflit avec l'énoncé qui nous dit qu'ils furent créés aux second et troisième jours. Il faudrait donc dire « Quand Dieu commença la création du ciel et de la terre... » plutôt que « Au commencement... ». Griffin en appelle à Platon comme exemple d'une position selon laquelle Dieu aurait fait tout ce qui est possible, avec une matière préexistante, plutôt que de tenir qu'un Dieu omnipotent aurait fait ce qu'il veut. La position du Dieu omnipotent suppose au contraire que les éléments dont Dieu usa pour fabriquer le monde ne pouvaient offrir résistance à son action.

46 P. TEILHARD DE CHARDIN, « Le Christique », t. 13, p. 113.

47 David Ray GRIFFIN, *Two Great Truths*, Louisville, Westminster John Knox Press, 2004, p. 36-45.

48 Jon LEVENSON, *Creation and the Persistence of Evil*, Princeton, Princeton University Press, 1988 ; Gerhard MAY, *Creatio Ex Nihilo*, trad. A. S. Worrall, Londres et New York, T. & T. Clark, 2004.

La vision, selon cet auteur prêtée aux Hébreux, d'un Dieu qui aurait créé *ex nihilo*, a conduit à voir en lui un être qui aurait un complet contrôle de toutes les forces de l'univers. D'après Levenson, si les Hébreux avaient cru Dieu ainsi en puissance de tout faire surgir de rien, sans que rien ne lui résiste, ils auraient par le fait même fait l'impasse sur le mystère de la présence continuée du mal dans la création.

May quant à lui rappelle que cette doctrine de la création à partir de rien ne se trouve ni dans la littérature intertestamentaire, ni dans le Nouveau Testament. C'est le second livre des Maccabées, ou Martyrs d'Israël, qui parle de cette « création à partir du non-être » (7,28)<sup>49</sup>. May rappelle que tout ceci n'implique pas forcément une création à partir de rien. Selon lui, des passages tels que Jn 1,3, Rm 4,17, Col 1,16 et He 11,3, s'ils peuvent être considérés comme faisant allusion à la création à partir du non-être, en réalité ne fournissent aucun élément en sa faveur. May soutient que, par-delà même le Nouveau Testament, au II<sup>e</sup> siècle, c'est la position du platonisme moyen qu'articulèrent les théologiens chrétiens, selon laquelle si le cosmos ordonné a bien un début dans le temps, la matière informe était coéternelle à Dieu. Ce qui a pour effet de mettre en opposition ceux qui, tel Thomas d'Aquin, considérèrent que la *creatio ex nihilo* avait été révélée par Dieu.

Nous croyons que le fait pour les auteurs postérieurs aux derniers écrits du Nouveau Testament d'avoir emprunté des éléments au platonisme, ne signifie en rien que là était la clef dernière de leur intelligibilité. La pensée théologique contenue dans la Bible lui est intrinsèque, au sens où un corps de doctrines vivant assimile des éléments qui permettent de monnayer un message qui continue à être autre que la somme de tels emprunts. Dans le cas présent, la pensée biblique sur le mal auquel Dieu serait confronté, est certes prédisposée à mettre en scène un Dieu confronté à une « substance » dernière du monde qui pourrait être en partie hors de son contrôle. Si d'ailleurs Dieu doit s'unir au créé, et si créer c'est justement unir comme nous l'avons vu, on peut penser qu'il voudra librement *recevoir* quelque chose de ce créé. Toutefois, ni Platon ni les écrivains bibliques ne veulent constituer une cosmologie à ce point figée. Comme toute pensée qui n'a pas eu la révélation de l'immanence de Dieu à toute matière, Platon articulera la forme, ou l'essence, à la substance du devenir, pour y discerner justement une « in-substantialité », une évanescence. D'où le seul chemin qui reste, et qui est d'en relativiser la puissance. À ce modèle de l'action

49 Dans le texte : non à partir de ce qui était (*οὐκ ἐξ ὄντων ἐποίησεν*).

divine dans le monde doit s'en substituer un autre, comme le verra Joseph Ratzinger, celui de l'Esprit nous précédant au cœur de toute matière : « le modèle à partir duquel la création doit être comprise n'est pas l'artisan mais l'esprit créateur<sup>50</sup>. »

Si nous avons raison de dire que le rapport de Dieu et du mal, puis de la réalité du cosmos, ne doit pas être pensé comme la mise au point d'un système conviant, juste à le regarder, sa propre intelligibilité, c'est parce que la capacité de répondre à Dieu n'est pas retirée au créé sous prétexte qu'il serait entièrement en dépendance de sa puissance. Comme le dira Joseph Bracken, « dans un modèle social ou communautaire de la Trinité, l'acte de création peut être réinterprété comme une expression de l'amour divin, une manière de partage de la vie divine avec les créatures par la persuasion<sup>51</sup> ». Aussi, si Griffin résumant Levenson et May rend compte de leur soutien pour un Dieu antérieur à celui déclaré tout-puissant et créant à partir de rien, en s'appuyant sur une requête de Whitehead et de la philosophie du procès impatient de bloquer l'agir d'un Dieu contrôlant tout par le haut, il ne réussit pas à convaincre à l'égard de ce qui serait le message des Hébreux sur un plan où leur prétention, nous le disions, est différente. Il nous semble plus juste de reconnaître que ce qui s'en dégage c'est que Dieu ne soit limité par rien, même si la perspective qu'il s'auto-limite, qu'il laisse se produire certaines désagréments dans son œuvre, est ontologiquement difficile à penser. Avec John McKenzie nous reconnaitrons : « Là où la mythologie mésopotamienne a vu le fondement de l'insécurité ultime, la mythologie israélite a vu l'ultime sécurité : dans la puissance d'une volonté personnelle<sup>52</sup>. »

Avec raison, le mathématicien et théologien Eric Lionel Mascall, prêtre anglican d'allégeance anglo-catholique, a fait la critique de ce Dieu qui en un sens non-équivoque aurait besoin de l'être contingent à propos de la pensée d'Alfred North Whitehead<sup>53</sup>. Lorsque cependant Whitehead fait de Dieu une « créature de la créativité<sup>54</sup> », schème qu'il relativise d'ailleurs puisqu'à la fin de *Procès et réalité*, Dieu a encore la

50 Joseph RATZINGER, *Introduction to Christianity*, San Francisco, Ignatius, 1990, p. 110.

51 Compte rendu de D.R. GRIFFIN, *Two Great Truths*, in : *Horizons*, vol. 33, n° 2, automne 2006, p. 364.

52 John L. MCKENZIE, *A Theology of the Old Testament*, Garden City, Doubleday, 1976, p. 188. Notre trad.

53 Cf. en particulier Eric L. MASCALL, *The Openness of Being: Natural Theology Today*, Philadelphie, Westminster Press, 1971, p. 169-174.

54 Alfred North WHITEHEAD, *Procès et réalité*, trad. D. Janicaud et al., Paris, Gallimard, 1995, p. 72 et 87.

puissance de revenir, dans une éventuelle « troisième nature », non plus antécédente ou conséquente mais surjective, sauver le monde<sup>55</sup>, il se peut parfaitement qu'il ait alors à l'esprit non pas une démonstration appelant à l'apodicticité, mais plutôt une thèse hypothétique qui justement ne s'imposerait ultimement que selon une « foi philosophique » (en accord avec un point de vue que propose Bertrand Saint-Sernin<sup>56</sup>).

Teilhard est très christocentrique, c'est l'évidence même lorsque nous le lisons ; toutefois, dans la façon dont il fait jouer Dieu et le monde, cela est effectué au final par le biais d'une pensée de la matière, qu'il dira matricielle sans qu'il ne lui fasse pour autant jouer aucun autre rôle que d'être un « autre-que-Dieu ». Il n'atteint au mieux qu'une pensée christocentrée. Si Teilhard avait usé d'un schème directement trinitaire, envisageant la fonction créatrice du Dieu-Trine, il aurait par le fait même pensé, au moins par implication, une matière toujours insérée dans cette hypostase de la multiplicité en Dieu, de ce que Charles Sanders Peirce pensa comme un multiple plus grand que tout multiple concevable<sup>57</sup>. Si Dieu est face à la matière, qu'on a beau dire en voie de spiritualisation, elle est justement sur ce point *in via*, et il faut alors selon Teilhard penser le moment initiateur d'un processus. Or, les schèmes qui pensent Dieu et matière, comme on le verrait dans le cas très documenté des « philosophies eucharistiques » – en complément à ce que nous venons de dire à propos de Platon –, étudiées par exemple par Xavier Tilliette ou J.-R. Armogathe, se sont soldés chez Descartes, parmi d'autres, par une théorie forcément fidéiste de la présence de Dieu dans une matière mise en opposition à toute forme d'esprit<sup>58</sup>.

55 *Ibid.*, p. 167. À notre avis, la traduction par *surjective* n'est pas des plus heureuses, elle désigne d'ailleurs une opération mathématique ensembliste qui risque de provoquer une confusion entre le Whitehead logicien et le Whitehead métaphysicien ; dans « Blondel et Whitehead : le divin dans le monde » Bertrand ST-SERNIN montre bien l'origine maritime de cette métaphore, celle d'un torrent submergeant les rochers tout en faisant un avec eux, cf. « Le "divin dans le monde" selon Whitehead et Blondel », *Noésis*, n° 13, printemps 2008, p. 199.

56 Voir : Bertrand ST-SERNIN, *Le rationalisme qui vient*, Paris, Gallimard, 2007, p. 88.

57 La fonction *agapique*, sur laquelle voir notre article « L'énergie en science et la théorie de l'information », *Connaitre : Cahiers de l'Association Foi et Culture Scientifique*, n° 58, décembre 2022, surtout p. 28-30.

58 Il ne s'agit pas même de métaphysique, mais de physique. En niant la réalité des accidents, la physique cartésienne semble mettre en péril le réalisme eucharistique. Elle renverse l'explication traditionnelle et celles qu'elle propose en échange paraissent soit insuffisantes soit réductrices, cf. Jean-Robert ARMOGATHE, « Histoire des idées religieuses et scientifiques dans l'Europe moderne », *Annuaire EPHE, Section des sciences religieuses*, t. 111, 2002-2003, p. 340. Voir aussi : *Id.*, « Cartesian physics and the Eucharist in the documents of the Holy Office and the Roman Index (1671–6) », dans Tad M. SCHMALTZ (dir.), *Reception of*



Nous ne disons pas que Teilhard pose le problème exactement comme Descartes, mais sans une matière déjà porteuse d'une énergie divine – selon une formulation qui serait immédiatement intelligible aux continuateurs de Grégoire Palamas – nous aurons trop vite la tentation d'assimiler au mal ou à la ténèbre ce qui représente un état sans réalité, un concept dans notre esprit, qui est justement une « idée négative » comme l'aurait dit Jean Largeault<sup>59</sup>. « Matière prime », *πρωτη υλη*, « désordre absolu », ou *χωρα*, ne sont dans chaque cas que des idées-limites. De ce que ce soit là une abstraction dégagée par le philosophe, ne signifie en rien qu'on puisse s'en passer ; nous avons fait valoir une erreur selon nous grave dans la théorie de l'âme de Claude Tresmontant (incidemment un des derniers correspondants de Teilhard), lorsqu'il saute par-dessus ce terme qu'il considère purement philosophique et pré-scientifique, pour écrire tout un livre (*Le problème de l'âme*, 1971) et des tas d'autres allusions à une théorie résumable s'agissant de l'âme en : « une forme informant une matière », là où il aurait fallu dire « ... informant une matière *prime*<sup>60</sup> ». Si l'épistémologue, qui vise à comprendre le raisonnement scientifique, s'arme de modèles, il sait aussi que les termes qui structurent ces derniers ne sont pas *tous* des existants empiriquement repérables. Le croyant, cependant, comme le fit valoir Pierre Duhem, affirme des thèses qu'il tient pour *vraies*<sup>61</sup>.

De ce qu'il y ait un processus d'évolution, de ce que Dieu *commence* à un moment donné un processus unificateur, il *ne suit pas* qu'il y ait à côté de lui, ontologiquement, quelque chose comme la *χωρα* des anciens – non plus cette fois dégagée par abstraction par le métaphysicien, mais traitée comme un existant réel ayant des propriétés. Ici nous pourrions dire, en lien d'ailleurs avec la remarque de Tresmontant sur un Teilhard raisonnant mécaniquement, qu'en effet, la tendance à la vision systématique chez lui le conduit inévitablement à récuser la contingence, et donc à absolutiser l'immanence d'un Dieu évolutif, qu'il ne reste plus qu'à confronter à des impossibilités « physiques ». Le fait qu'il

---

*Descartes: Cartesianism and Anti-Cartesianism in Early Modern Europe*, Londres/New York, Routledge, 2005, p. 136, à propos de la théorie de l'existence continuée des accidents du pain en absence de sujet qui en serait porteur, position accusée de faire revivre les erreurs de Bérenger de Tours et de Wycliff.

59 Cf. Jean LARGEAULT, *Principes de philosophie réaliste*, Paris, Klincksieck, 1985, p. 30, 115 et 196.

60 Cf. notre « La vision informationnelle de Tresmontant, surtout en référence au problème de l'âme » in : P. GAGNON (dir.), *Claude Tresmontant, métaphysicien de l'inachevé (1925-1997)*, Paris, L'Harmattan, 2022, surtout p. 138-139.

61 *La théorie physique. Son objet, sa structure*, Paris, Vrin, 2007, appendice, « Physique de croyant », § 4, p. 386-391.

ait eu « tendance à “ontologiser” le plan où il se mouvait<sup>62</sup> », allié à une répulsion chez lui pour la contingence, le conduit trop souvent, paradoxalement, à limiter la puissance divine. Certes, des penseurs du procès comme Whitehead ont envisagé une fonction ressemblant à l'activité formatrice selon des *εἶδοι*, qui est le fait du démiurge, obtenant analogiquement un modèle de l'activité des processus d'unification dans une lignée de « génidentialité », soit une continuité temporelle qui réalise une intégration de ressources vers une synthèse jamais achevée comprenant une fonction d'identité à soi<sup>63</sup>. En contexte français, le métaphysicien puissant mais encore trop méconnu Raymond Ruyer a développé une pensée métaphysique qui va elle aussi dans le même sens, considérant également ce schème du *Timée* comme la meilleure représentation suggestive du mode humain de connaître, que l'on résumerait de façon lapidaire ainsi : inventer, c'est raccrocher une information à sa juste place, la rétablir<sup>64</sup>.

Dans un chapitre de son introduction à la pensée de Teilhard qui lui a valu quelques ennemis (parce qu'à l'époque on était pour ou contre Teilhard...), Claude Tresmontant a noté comment Teilhard a été amené à imaginer un Dieu qui, n'existant qu'en s'unissant trinitairement, appelle *ipso facto* à côté de lui en quelque sorte un « néant créable » qui représenterait le pendant multiple, ou relâché, de cette unité maintenue. Tresmontant fait le lien avec la notion de puissance aristotélicienne (nous exprimerions pour notre part quelque réserve), et il note que, de ce que Teilhard a bien vu que toute création se fait en unifiant, il ne suit pas que nous ayons le droit d'inférer qu'antérieurement à toute existence, même celle de Dieu, un multiple infiniment dissocié se doive d'être postulé :

Autant l'établissement d'une loi de récurrence, qui montre comment la création se fait en unissant, est légitime et éclairante, autant l'extrapolation, en arrière, qui pose un Multiple pur comme *puissance d'être* attendant l'information créatrice, relève de ces illusions de la raison pure dont la Critique kantienne a établi la vanité<sup>65</sup>.

62 Bruno DE SOLAGES, *Teilhard de Chardin. Témoignage et étude sur le développement de sa pensée*, Toulouse, Privat, 1967, p. 334.

63 A. N. WHITEHEAD, *Aventures d'idées*, trad. J.-M. Breuvar et A. Parmentier, Paris, Éditions du Cerf, 1993, p. 243-245 ; cf. l'article de Jean-Claude DUMONCEL, « Ontologie des notions nomades : Whitehead et le problème primordial de la métaphysique », *Les études philosophiques*, n° 4, octobre-décembre 2002, p. 457-473.

64 Cf. Raymond RUYER, « Le problème de l'information et la cybernétique », *Journal de psychologie*, n° 45, 1952, p. 392.

65 C. TRESMONTANT, *Introduction à la pensée de Teilhard de Chardin*, Paris, Seuil, 1956, p. 113.

Ensuite, rencontrant l'idée que le mal puisse être de quelque façon inévitable, car une création en train de se faire, par tâtonnements et par évolution, n'atteindra pas la cible sans une certaine claudication, donc en réfléchissant à l'idée que le mal puisse être un sous-produit inévitable, ou une peine inséparable de la création<sup>66</sup>, Tresmontant aura comme réaction d'admettre qu'en effet une création évolutive peut connaître des dévoiements corrigés, qu'une telle perspective a d'ailleurs été défendue par Irénée de Lyon dans le 4<sup>e</sup> livre de l'*Adversus Hæreses*, mais que néanmoins on ne peut en appeler au seul aspect statistique d'une création en voie d'organisation pour rendre compte de l'aspect *positif* d'une volonté en rébellion : « La perversité des bourreaux des camps de concentration ne s'explique pas par le multiple<sup>67</sup>... ». Tresmontant considère que Teilhard raisonne en mécanicien sur ce point<sup>68</sup>, aspect sur lequel Pierre Smulders lui donna tort<sup>69</sup>. Or si, comme nous l'avons dit, pour Teilhard ne pas collaborer au dessein de Dieu, où il est un temps et un lieu pour toute chose (rappelons la pan-interliaison temporo-spatiale évoquée plus haut), c'est commettre déjà le mal, il semble que l'aspect décision libre, si ce n'est pas toujours le *forte* de Teilhard que de l'intégrer, n'est pas dans ce cas-ci en défaut.

## ■ Conclusion

Quels avantages peut-il y avoir à tenir une position comme celle de Teilhard ? Il s'agit d'une transformation de la morale, d'une morale en mouvement et dans laquelle tous les étants sont solidaires, à leur place dans le tout<sup>70</sup>. Ce que fait Teilhard est d'immense conséquence, car il s'agit de réinsérer l'axiologique dans l'aléthique, refusant que le monde soit une espèce de spectacle pour esthètes qu'on puisse indéfiniment décrire sans avoir jamais à s'embarquer. Si tout est solidaire et à sa place dans le tout, cela ne peut-il pas sembler incompatible avec la liberté dont nous avons vu que Teilhard tentait de l'inscrire dans la structure de

66 Selon les vues exposées dans « Comment je crois », t. 10, p. 117-152, dont nous rappelons l'*incipit* : « Je crois que l'Univers est une Évolution / Je crois que l'Évolution va vers l'Esprit / Je crois que l'Esprit s'achève en du Personnel / Je crois que le Personnel suprême est le Christ-Universel. » Il ajoute plus tard au second stique : « [...] l'Esprit *dans l'Homme*, s'achève en du Personnel ».

67 C. TRESMONTANT, *Introduction à la pensée de Teilhard de Chardin*, op. cit., p. 117.

68 Cf. *ibid.*, p. 118.

69 Cf. Pierre SMULDERS, *La vision de Teilhard de Chardin*, trad. A. Kerkvoorde et C. d'Armagnac, Paris, DDB, 1964, p. 160, n. 33.

70 Cf. Jeanne-Marie MORTIER, *Pierre Teilhard de Chardin, penseur universel*, Paris, Seuil, 1981, p. 84-86.

l'être ? S'il y a un temps pour toute chose, un dessein divin et providentiel veille au bon déroulement d'une histoire que pourtant tout semble indiquer avoir été remise en nos mains. Teilhard a parlé d'une dialectique dans la découverte de la liberté, qui admette une centration sur soi, pour exister en tant que centre de décision, mais il l'a fait se dépasser en un décentrement en l'autre. Pour que l'univers ait la figure d'une harmonie, il faut, rappelons-le car nous venons de le mentionner, que tout conspire pour que nous n'ayons pas une pseudo-cosmologie. Tel qu'il en irait dans un univers où toute subjectivité tirerait à elle-même le flux universel de l'énergie. C'est cet acte-là qui est proprement celui du diable, et dont Teilhard aura d'une manière impressionnante l'intuition vers la fin du *Milieu divin*, alors qu'il parlera de « choses malignes », un point qu'on ne lui concédera pas trop rapidement au plan théologique<sup>71</sup>. Et Tresmontant, il est vrai encore jeune au moment d'écrire son livre, d'affirmer que nous ne pouvons jamais nous placer du point de vue de Dieu. À cette affirmation, nous pourrions opposer celle de Raymond Ruyer, dans son *Néo-finalisme*, qui affirmera qu'au contraire, si nous ne pouvons nous placer du point de vue de Dieu en quelque façon, nous ne ferions jamais à proprement parler de métaphysique<sup>72</sup>. Nous sommes portés à y réfléchir lorsque nous verrons un Tresmontant un peu plus mature admettre, dans une des conférences qui donneront *L'Histoire de l'univers et le Sens de la Création*, qu'en effet il est des points où nous sommes portés à conclure que Dieu tout simplement probablement ne pouvait pas faire autrement<sup>73</sup>.

On voit donc que la position qui consisterait à donner à Teilhard des leçons de « bonne théologie » a, elle aussi, ses limites<sup>74</sup>. Ce qui semble compter pour le Père, c'est de cesser de s'aveugler, et de regarder

71 Cf. P. TEILHARD DE CHARDIN, t. 4, p. 188 où, voulant que le mal ne soit pas qu'un signe « moins » dans un processus d'unification, Teilhard écrit : « Le Mal s'est comme incarné en eux, "substantialisé" en eux. [...] des êtres mauvais, des choses malignes. » Propos qui, même atténués par des adverbes et signes de ponctuation, sont, rigoureusement parlant, insatisfaisants. Sur ce point, Tresmontant a parfaitement raison, des « choses » malignes n'existent pas, pas même Lucifer lui-même n'est *ontologiquement* malin. D'ailleurs, penser au mal que nous pourrions dire « absolu », en christianisme, ne devrait pas nous orienter vers la figure du diable, mais bien plutôt vers la mise à mort de Dieu lui-même en la figure du Christ, que le dogme nous permet d'affirmer, en vertu de la communication des idiomes, et sans aucune saveur de patripassianisme.

72 R. RUYER, *Néo-finalisme*, 2<sup>e</sup> éd., Paris, PUF, 2012, p. 267-269.

73 C. TRESMONTANT, *L'histoire de l'Univers et le sens de la Création*, Paris, OEIL, 1985, p. 155.

74 P. CHAUCHARD d'affirmer : « Tresmontant prend pour des affirmations philosophiques ou théologiques complètes les réflexions incomplètes de la réflexion logique sur la science. » (*La pensée scientifique de Teilhard*, p. 209). Voir encore *Id.*, « Le mythe d'un (certain) teilhardisme », *Teilhard de Chardin*, n° 15, 15 juin 1963, p. 34-35.

honnêtement les choses en face : là où nous passons, comme il le redira inlassablement dans ses lettres au P. de Lubac ou à l'abbé de Solages, du « cosmos à la cosmogénèse », nous ne pouvons pas nous empêcher de *revoir* quelque chose de notre image de Dieu. Teilhard ne recevra pas du tout la position de Tresmontant, qui consisterait à dire que nous devons identifier la « bonne » métaphysique, que ce dernier qualifiera de métaphysique *biblique*, et pensera plutôt que nous devons au contraire « sur-penser » cette « pensée » des Hébreux, ce qui pour lui signifie en sortir lorsqu'elle rétrécit comme une peau de chagrin la capacité de ce Dieu-Père du Christ qualifié d'« évoluteur », à laisser pousser autant le bon grain que l'ivraie, pour lui seul disposer de la capacité de déclarer « bon » ce qui pourrait *a priori* ne pas nous sembler tel.

Ainsi, bien plus qu'une métaphysique estampillée du qualificatif de « biblique », Teilhard veut que nous *sur-pensions* dans la direction d'une représentation de Dieu seule digne de cet univers en expansion, que nous venons de nommer cosmogénèse. Cela voudra dire pour lui que Dieu n'est en rien un despote oriental qui tirerait toutes les ficelles d'une histoire provinciale, avec des relents d'une perspective méditerranéenne mais pas du tout universelle. Bien au contraire, si Dieu est le Dieu d'un cosmos en état d'unification, il veillera à l'intégration de *tout ce qui peut appartenir à son royaume*. Il n'y a donc pas que les Hébreux par qui tout passerait qui comptent, mais tous ceux qui sont de la vraie semence spirituelle d'Abraham.

Dès lors, si Dieu ne doit plus être pensé comme un artisan qui fait son miel d'un univers indifférent à cette œuvre en état de constitution, c'est que, à un niveau plus fondamental, il est celui qui *n'a jamais mis fin à ce qui n'est qu'une esquisse*. On doit ainsi en conclure que Dieu peut infiniment plus que ce qui se manifeste dans une théorie de l'action divine qui n'autoriserait de ce dernier qu'une œuvre faite selon les canons de l'univers et de la création connus.

S'il en est bien ainsi, c'est dire que par-delà les possibilités pour une création pensée selon les normes traditionnelles, il en est une autre qui est, pourrait-on dire, organiquement impliquée par le credo de Teilhard portant sur un monde qui soit avant tout une évolution<sup>75</sup>. Teilhard répugne à opposer la peccabilité et l'inachèvement à quelque règne d'un Dieu lui-même parfait en les considérant comme des maux. Pour cela, les options qui s'offrent à lui, sont soit une transformation spirituelle tirée d'un processus de conversion spirituelle, dont on pourrait trouver

75 « Je crois que l'Univers est une Évolution... », cf. *supra*, n. 66.

la trace chez Teilhard, soit une présence antérieure d'un divin en tout, d'une matière qui soit déjà informée par Dieu. Toutefois, l'unification, qui est aussi la création en train de se faire chez Teilhard, ne va pas sans une immersion qui aille tout chercher pour l'esprit. C'est pourquoi nous avons fait ressortir de quelle façon l'abandon à ce travail de la Providence au cœur de l'être était encore plus primordial que le maillage et le tissage en spirale montante s'élançant dans l'infini qu'on a si souvent attaché à sa mémoire (en lien avec l'adage « l'union différencie »).

Une cosmologie qui l'empêcherait pourra pécher par excès inverse, en préreglant tous les détails des avenues exploratrices pour cette « vie-aventure » dont parla Whitehead. Or l'intuition de Teilhard est, exprimée en langage thomiste, que nous recevons la « dignité d'être cause », mais que nous devons connaître cette sur-centration commune sur un plus grand que soi, et qu'elle doit succéder à la décentration vers l'altérité.

Dans un des sommets de la vision de la partie qui ne prendrait sens que dans son rapport au tout, Platon avait vu cette existence qui n'est que pour la vie universelle, et compris comment elle réalise ainsi le vœu le plus élevé de l'âme naturellement religieuse<sup>76</sup>. Or Teilhard infuse en ceci un sens christique, qui redonne vie, intériorité et subjectivité à cet appel à l'exhaussement qui ne serait qu'axiologique, et par là-même resterait trop froid, intellectuel et abstrait. En effet, l'univers comme exploration dirigée voudra tout autant que chez Platon, que la partie soit pour le tout ; il demandera que les valeurs les plus hautes de la personne ne puissent être dérivées d'une marche causale aveugle et livrée aux aléas de rencontres fortuites. Au causalisme abstrait et froid auquel on opposerait quelque prédestination et préprogrammation transcendantes, il va préférer une autre manière pour la partie de refléter le tout, soit celle qui ferait converger vers un centre d'unité appelant le feu de l'Esprit, tout le mouvement, dynamique comme nous l'avons vu, d'une morale qui n'est plus obéissance à des règles, mais intégration d'une œuvre qui tend à répondre à un appel personnel, mais aussi à construire quelque chose qui dépasse les moments individuels de sa réalisation.

---

76 Cf. PLATON, *Lois*, X, 903b– d in : *Les Lois. Livres VII-XII*, trad. L. Brisson et J.-F. Pradeau, Paris, Flammarion, « GF », 2006, p. 202 : « [...] rien ne naît en vue de toi, toi qui nais en vue de lui » ; « [...] c'est assurément la partie qui est faite pour le tout, et non le tout en vue de la partie ».