NOUVELLE REVUE THÉOLOGIQUE

78 N° 2 1956

Le phénomène humain

Jean GALOT (s.j.)

p. 177 - 182

https://www.nrt.be/it/articoli/le-phenomene-humain-2352

Tous droits réservés. © Nouvelle revue théologique 2026

« Le phénomène humain »

Le titre de l'ouvrage posthume du P. Teilhard de Chardin, bien que déjà très vaste, ne recouvre pas toute l'ampleur du sujet abordé. Le livre en effet ne traite pas seulement de l'homme, mais des origines et du développement de l'univers et de la vie; c'est une vision du monde qui nous est donnée en cet ouvrage, avec son couronnement dans le « Phénomène chrétien ». On sait que l'auteur était remarquable par son don de synthèse. Il n'était pas seulement le savant qui se livrait à des recherches spécialisées et qui participa à la découverte du Sinanthrope, mais encore le penseur qui osait éclairer, par des intuitions parfois fulgurantes, l'ensemble d'un domaine et regroupait l'éparpillement des observations scientifiques en de larges et impressionnants aperçus. Ce génie de la vision panoramique, avec l'art de la décrire en un élan poétique, se retrouve dans le « Phénomène humain ». Aussi la richesse de l'ouvrage ne nous permet-elle pas d'en analyser ni d'en discuter ici le contenu dans le détail, et nous nous bornerons à quelques observations à son sujet.

Même si les pages consacrées à l'évolution biologique, écrites en 1938-1940, ne contiennent pas le dernier mot sur les plus récentes découvertes de la paléontologie, elles retracent d'une manière saisissante l'allure et les caractéristiques de l'expansion de la vie. L'auteur s'attache avant tout à dégager le fil conducteur de l'évolution. « Demandez aujourd'hui à un biologiste s'il admet que la vie aille quelque part au fil de ses transformations : neuf fois sur dix, il vous répondra : « Non », — et même passionnément » (p. 153). Devant ce « piétinement » de la Science, qui hésite « à reconnaître qu'il y a une orientation précise et un axe privilégié d'évolution », le P. Teilhard veut faire comprendre comment « un sens et une ligne de progrès existent pour la Vie » (p. 154). Donc, après avoir rappelé les propriétés de la vie et dressé le tableau de son histoire, c'est ce sens primordial qu'il veut dégager. Il remarque que parmi les modalités de développement des organismes, la différenciation de la substance nerveuse apparaît comme la transformation la plus significative; l'ordre de l'évolution est celui d'une cérébralisation croissante. Comme le cerveau est « indicateur et mesure de conscience », le progrès des vivants peut se définir comme montée de conscience. Le phénomène de la vie présente un dehors, l'établissement graduel d'un vaste système nerveux, et un dedans, l'ascension d'un psychisme. Il n'est pas nécessaire de souligner la valeur de cette attitude d'esprit, qui cherche à saisir par l'intérieur l'épanouissement de la vie et se sépare radicalement de tout déterminisme mécaniciste. Notons d'ailleurs que l'auteur ne prétend nullement nier les mécanismes de l'évolution en les remplaçant par l'activité d'une force psychique; il admet pleinement le rôle de ces mécanismes, des mutations et de la sélection naturelle, mais il ajoute que ce rôle est lui-même commandé par une énergie interne qui dirige l'évolution vers son but.

Dans cette montée de la conscience vers des formes plus parfaites, se situe l'apparition de l'homme, préparée par l'apparition des Primates, qui se signalaient précisément comme « un phylum de pure et directe cérébralisation » (p.

1. P. Teilhard de Chardin, *Le Phénomène humain*, Paris, Edit. du Seuil, 1955, 347 p.

174). Ce qui caractérise l'homme, c'est le franchissement du « Pas de la Réflexion ». L'homme, aboutissement d'une évolution qu'il fait rebondir vers de nouveaux objectifs, est considéré comme « axe et flèche de l'évolution ».

On devine aussitôt les difficultés que peut soulever une telle position.

Mais disons d'abord qu'on ne peut reprocher au P. Teilhard d'expliquer la formation du corps humain par l'évolution biologique. Il avait la compétence pour le faire, et c'est un point sur lequel l'encyclique *Humani Generis* a expressément reconnu la liberté du savant, pourvu que cette liberté s'exerce dans une attitude générale de respect vis-à-vis de l'enseignement de l'Eglise, et que, demeurant prudente dans des matières qui intéressent la doctrine révélée, elle ne transforme pas prématurément en certitude ce qui n'est pas encore absolument démontré. Sans doute aurait-on pu souhaiter que le P. Teilhard marque davantage la distinction entre faits indéniables et hypothèses explicatives, mais sous cette réserve, il pouvait s'efforcer de montrer, en s'appuyant sur les données de la paléontologie, que l'organisme physiologique de l'homme représente l'aboutissement de l'évolution et qu'il résume en lui tous les efforts antérieurs de la vie pour parvenir à sa forme la plus élevée. Il pouvait encore dire davantage : par son esprit, l'homme est la fin supérieure et le couronnement de l'évolution. Il faut cependant ajouter que cette fin n'était plus à la portée des forces biologiques, car seul l'organisme comme tel dérive de l'évolution; l'élément principal de l'homme, son âme spirituelle, relève d'une production nouvelle et directe accomplie par le Créateur. Le P. Teilhard l'a-t-il indiqué avec netteté? Dans une note (p. 186), il réserve expressément la possibilité d'une opération créatrice dans le passage de l'animal à l'homme. Il n'a donc pas voulu nier la doctrine de la création immédiate des âmes par Dieu. Mais on aurait souhaité qu'il harmonisât avec cette doctrine certaines pages ou certaines expressions, qui laissent au lecteur un grand malaise, et qui feraient penser à une apparition de l'esprit par simple transformation de l'énergie vitale. La défense de l'auteur est qu'il a voulu s'en tenir au plan du phénomène. S'en tient-il toujours vraiment à ce plan, et même sur le terrain phénoménal, peut-on prétendre que l'hominisation n'offre aucun caractère immédiatement révélateur d'une nature supérieure à l'animalité? La réflexion, qui distingue l'homme, ne manifeste-t-elle pas par elle seule l'existence, en lui, d'une âme spirituelle? Au surplus, l'auteur ne semble pas s'être rendu compte de tout ce qu'exigeait la doctrine de la création immédiate de l'âme; cette doctrine ne suppose pas seulement un point critique, seuil ou « changement d'état »; elle exclut une production de l'âme qui s'opérerait par transformation d'une réalité préexistante : raisonner comme si l'énergie biologique s'était transformée en esprit, ce n'est pas réserver, mais nier, au plan phénoménal, ce qu'on doit maintenir sur le plan métaphysique.

On pourra excuser le savant qui n'a pas saisi ces exigences de la théologie, mais on regrettera en tout cas que l'ouvrage, publié après la déclaration de l'encyclique *Humani Generis* sur ce point, ait conservé des formules pour le moins équivoques; certaines assertions paraissent faire de la pensée une poussée de la vie, qui « devait devenir différente pour rester elle-même » (p. 182), ou assimiler l'apparition de l'esprit aux autres passages antérieurs de l'évolution : « De la cellule à l'animal pensant, comme de l'atome à la cellule, un même processus (échauffement ou concentration psychique) se poursuit sans interruption, toujours dans le même sens » (p. 186). De plus, l'usage du terme « conscience » pour désigner le dedans de toutes choses, c'est-à-dire « toute espèce de psychisme, depuis les formes les plus rudimentaires concevables de perception intérieure jusqu'au phénomène humain de connaissance réfléchie » (p. 53), fait naître bien des ambiguïtés, car il semble englober dans une même réalité continue l'être matériel et l'esprit humain.

Après avoir décrit l'apparition de l'humanité, le P. Teilhard esquisse son histoire, marquée par la constitution d'une Noosphère, sphère de l'esprit, qui vient se placer en dehors et au-dessus de la Biosphère. Il dresse le programme d'évolution de cette Noosphère. L'idéal, c'est que toutes les consciences puissent se rejoindre en concourant à la « formation d'un véritable Esprit de la Terre ». L'auteur attache en effet la plus grande importance au « phénomène social, culmination du phénomène biologique », et il en aperçoit le stade final dans « une collectivité harmonisée des consciences, équivalente à une sorte de super-conscience. La Terre non seulement se couvrant de grains de pensée par myriades, mais s'enveloppant d'une seule enveloppe pensante, jusqu'à ne plus former fonctionnellement qu'un seul vaste Grain de Pensée, à l'échelle sidérale. La pluralité des réflexions individuelles se groupant et se renforçant dans l'acte d'une seule Réflexion unanime » (p. 279). Par la réalisation de cet idéal, l'humanité parviendra au point Oméga. En ce point, où s'effectue la « centration » la plus extrême *de la Noosphère, se trouve Dieu, sur lequel l'Esprit, parfaitement réfléchi,* reposera désormais de tout son poids (p. 320).

Le P. Teilhard se rend bien compte qu'on pourrait se méprendre sur sa pensée et l'accuser de panthéisme. Aussi rejette-t-il expressément le culte panthéiste d'un Grand Tout où les individus se perdraient comme une goutte d'eau dans la mer. En Oméga, il n'y a pas dissolution des consciences personnelles, mais hyperpersonnalisation des grains de pensée qui accentuent la profondeur et l'incommunicabilité de leur *ego*. D'autre part, si la distinction des consciences entre elles est maintenue, celle des consciences avec un Dieu personnel l'est également, car en Oméga Dieu doit être conçu comme un centre universel et personnel d'unification, préexistant et transcendant. C'est pourquoi l'auteur n'admet de « panthéisme » qu'au sens où saint Paul déclare que finalement Dieu sera tout en tous, non par identification et confusion, mais par « action différenciante et communiante de l'amour » (p. 344).

Ces précisions suffisent-elles cependant à écarter les risques d'erreur? Il serait difficile de prétendre que tout malaise est dissipé. N'a-t-on pas notamment l'impression que l'esprit est constitutivement et naturellement capable de s'unir, par simple réflexion collective sur lui-même, au Dieu immanent au centre du Tout, ce qui ne répond guère à l'optique chrétienne du Dieu transcendant, se communiquant seulement à sa créature par voie gratuite et surnaturelle? Une note (p. 332) montre que le P. Teilhard a été rendu attentif à cette déficience et a voulu y remédier; n'aurait-elle pas dû entraîner une correction du texte lui-même?

L'auteur achève sa synthèse en situant l'Incarnation dans le mouvement général de l'Evolution. Pour entraîner l'humanité à sa divinisation en l'unissant organiquement à soi, Dieu s'est immergé partiellement dans les choses. Grâce à ce point d'appui trouvé intérieurement au cœur de la Matière, il a pris la conduite et la tête de l'Evolution humaine. « Principe de vitalité universelle, le Christ, parce que surgi homme parmi les hommes, s'est mis en position, et il est en train, depuis toujours, de courber sous lui, d'épurer, de diriger et de suranimer la montée générale des consciences dans laquelle il s'est inséré. Par une action pérenne de communion et de sublimation, il s'agrège le psychisme total de la Terre. Et quand il aura ainsi tout assemblé et tout transformé, rejoignant dans un geste final le foyer divin dont il n'est jamais sorti, il se refermera sur soi et sur sa conquête » (p. 327).

Ici, nous saisissons ce qu'il y a de plus grandiose et de plus émouvant dans la vision d'ensemble proposée par le P. Teilhard : la présence du Christ au centre *de tout le développement du réel. C'est vers le Christ qu'il fait converger toute* la montée de l'Evolution, et c'est en lui que celle-ci doit trouver son accomplissement parfait. **Comme savant, il avait ressenti plus particulièrement le**

besoin d'équilibrer la spécialisation scientifique par une réflexion plus universelle, la nécessité de découvrir, par delà la multiplicité des recherches et des observations partielles, l'unité profonde qui commande la réalité totale. Cette unité, il avait compris qu'elle était donnée dans le Christ. Pour lui, la figure du Christ illuminait, comme idéal suprême d'aboutissement, tout le champ de l'évolution des êtres vivants que ses travaux de paléontologie s'efforçaient d'explorer. Dans le domaine du progrès humain, le Christ apparaît comme celui qui fait rebondir l'évolution vers le destin supérieur d'une divinisation.

Pour justifier cette perspective, on peut rappeler le texte de saint Paul, d'après lequel tout a été créé dans le Christ et pour lui (*Col.*, I, 16) : « toutes choses ont en lui leur cohésion », c'est-à-dire que l'unité fondamentale sur laquelle repose toute la création se trouve dans le Christ. Néanmoins, chez le P. Teilhard, cette intervention du Christ est présentée selon une conception biologique ou cosmologique qui n'est pas celle de saint Paul. Alors que l'Apôtre souligne si vivement la mission rédemptrice de Jésus, l'aspect rédempteur paraît absent du « phénomène chrétien ». Le Christ, selon le P. Teilhard, purifie le monde, il anime la montée des consciences d'une nouvelle impulsion; mais on ne lit pas qu'il rachète les hommes pécheurs en prenant sur lui le poids de leurs péchés, ni qu'en s'offrant en sacrifice, il a obtenu le salut de l'humanité. Tout le drame du Fils de Dieu expiant pour nos fautes et nous libérant « par son sang », par un acte suprême d'obéissance et d'amour, est passé sous silence.

Cette omission a une raison profonde. Le P. Teilhard ne semble pas avoir aperçu le besoin de salut et de rédemption, parce que sa synthèse ignore le véritable péché. Le mot de péché n'est jamais prononcé au cours de l'exposé, mais à la fin du volume, dans un appendice composé en 1948, l'auteur veut justifier cette abstention en déclarant qu'il a voulu uniquement dégager l'essence positive du processus biologique d'hominisation, sans « attirer l'attention sur les ombres du paysage ». Il ajoute qu'il admet l'existence du Mal et il en définit les formes : Mal de désordre et d'insuccès, qui comprend tous les ratés de l'Evolution; Mal de décomposition, la mort étant un rouage essentiel du mécanisme de la Vie; Mal de solitude et d'angoisse, par la découverte d'un Univers obscur; Mal de croissance, dans l'enfantement du progrès. Il s'agit donc d'un mal cosmique, inhérent au processus de l'Evolution. Nulle part n'est envisagé ce mal essentiel qu'est la violation libre d'un précepte divin, l'offense faite délibérément par l'homme à Dieu. Pour pouvoir l'envisager, il aurait fallu placer l'homme dans une perspective différente de celle du « drame cosmique », le drame des relations personnelles de l'être humain avec Dieu. C'est une vue sur laquelle le regard de l'auteur ne fait que glisser. Quant au péché originel, il n'est que furtivement et hypothétiquement évoqué, « effet extraordinaire de quelque catastrophe ou déviation primordiale » qui se surajouterait à l'effet normal d'Evolution (p. 347); la manière d'en parler (p. 348), bien qu'éloignée de toute négation, donne la pénible impression d'un manque de fermeté doctrinale sur le péché d'origine, comme d'ailleurs sur le monogénisme (p. 209).

Ainsi, de même que cette vision de l'univers, réunissant tout dans une même montée de conscience, ne possédait pas une dimension suffisante de verticalité dans l'échelle des êtres pour assurer pleinement la supériorité de l'esprit humain par rapport à la vie biologique et la transcendance de Dieu par rapport à l'homme, elle ne fait pas non plus une part assez large aux valeurs personnelles, à la liberté, au dialogue de l'homme avec Dieu, à la lutte contre les forces personnelles du Mal. Comme elle néglige de considérer la liberté d'option de l'homme devant Dieu en réponse à un don divin de grâce, le contexte d'une réconciliation entre Dieu et l'homme pécheur opérée par les mérites du sacrifice du Christ n'y trouve plus guère de place.

Nous ne doutons nullement des excellentes intentions de l'auteur, qui a voulu esquisser une vue spiritualiste du monde et montrer comment elle s'ordonnait à une vue chrétienne du réel. Mais la publication de l'ouvrage n'aurait pu se faire, semble-t-il, que moyennant d'importantes corrections, qui d'ailleurs, loin de défigurer la pensée du P. Teilhard, l'auraient mise en harmonie avec elle-même et auraient répondu à sa volonté profonde de mettre en lumière la cohérence des vérités scientifiques avec la doctrine de l'Eglise. Une vision synthétique de l'Univers ne perd rien à souligner la verticalité des êtres, comme aussi la verticalité descendante de l'action et de l'amour divin; elle s'enrichit en soulignant le rôle de la liberté personnelle, avec le drame du péché et de la rédemption. L'unité de toutes choses dans le Christ y est représentée dès lors d'une manière plus complexe, mais non pas moins forte.

Le P. Teilhard a raison de discerner dans l'évolution biologique une orientation d'organismes de plus en plus perfectionnés vers l'apparition de l'homme. Certes, en vertu de leur finalisme interne, les formes vivantes ne pouvaient aboutir qu'à produire un nouvel organisme plus cérébralisé, non pas un corps doué d'âme spirituelle. Toutefois, sans être capables de concourir activement à la production de l'esprit, elles tendaient vraiment à la naissance d'un animal pourvu de raison, en vertu de la finalité qui leur était assignée dans le plan divin de création. C'est le Créateur qui, au moment critique où elles parvenaient à constituer un organisme muni d'un cerveau supérieurement évolué, infusa à cet organisme l'âme qu'elles auraient été impuissantes à susciter. Tout le fruit de l'évolution biologique, comme d'ailleurs de l'expansion de l'univers qui l'avait précédée, était ainsi recueilli par l'homme. Le récit biblique de la création suggère que tout le monde matériel a été fait pour l'homme; et cette destination prend toute sa valeur si l'on reconnaît qu'elle se trouve déjà inscrite dans la modalité même de l'acte créateur, Dieu ayant donné un esprit à un corps qui résumait à son plus haut stade l'activité de la matière et l'effort de la vie.

L'homme allait déterminer une continuation de l'évolution biologique, par une cérébralisation croissante qui s'opérerait, cette fois, sous l'influence intime d'un esprit en développement. Mais une autre phase, bien supérieure et bien différente, de l'évolution allait se produire sur le plan de l'âme. Supérieure et essentiellement différente, car ce qu'il y avait d'absolument nouveau, c'était la constitution d'une personne, douée de liberté et capable de se donner ou de se refuser. Supérieure à un niveau plus élevé encore, parce que le Créateur avait, par un don gratuit, conféré à cette personne une destinée surnaturelle. Le premier couple humain devait, librement, mais dans une responsabilité qui devait affecter toute sa descendance, faire une option pour ou contre Dieu afin d'accueillir ou de refuser cette destinée. Lorsque vint le refus, il aurait pu arriver que toute l'évolution s'effondrât dans un échec final. Mais au moment où Adam et Eve venaient d'entraîner l'humanité dans une dégradation qui allait peser si lourdement sur son avenir, Dieu révéla son dessein de susciter la figure dont la perspective avait dirigé en fait toute l'œuvre créatrice. Il se mit à dévoiler le but qu'il avait voulu assigner à toute l'évolution, but placé à une hauteur infinie, l'Homme-Dieu. A partir de la promesse du Rédempteur faite aussitôt après la chute, les aspirations humaines furent obscurément dirigées vers la venue d'un Dieu fait homme, et l'humanité, bien qu'attirée vers le bas par le poids du péché originel, commença la longue et pénible montée vers cette figure idéale qu'elle était impuissante à produire par elle-même, mais vers laquelle elle était infailliblement menée. Les cultures et civilisations successives qu'étudie aujourd'hui la paléontologie ne furent pas seulement une ascension de l'intelligence humaine mais plus profondément une élévation des consciences, sous une impulsion surnaturelle, vers l'accueil du Christ.

Lorsque vint le moment critique de ce développement, où l'humanité avait

achevé sa préparation et où elle pouvait enfin, par le fiat de la Vierge, offrir cet accueil, le Dieu qui s'incarna ne divinisa point les hommes par le seul fait de son union à la nature humaine. Il les sauva de leur péché en renouant les relations personnelles qui avaient été tragiquement brisées entre l'humanité et Dieu. Il répara la faute par l'offrande de son sacrifice, et posa, comme nouvelle loi de l'évolution spirituelle, l'association des hommes à cette offrande inspirée par l'amour. Par sa résurrection, il fixa le stade final où il allait conduire la libération et la divinisation de l'humanité.

La libération et la divinisation ainsi comprises sauvegardent le caractère dramatique de toute l'œuvre rédemptrice. Elles impliquent une lutte entre êtres spirituels, de telle sorte qu'on ne peut représenter l'évolution de l'humanité comme la montée harmonieuse d'une spiritualisation croissante, mais comme une victoire progressive de la grâce spirituelle du Christ sur les forces spirituelles du mal.

Telles sont les conditions selon lesquelles la figure du Christ se détache sur l'évolution du monde et de l'humanité pour la dominer et la conduire à une incomparable hauteur de perfection. Ne pouvons-nous pas penser que le P. Teilhard n'aurait pas désavoué ces vues? Et lui qui déclare qu'il n'y a pas de minute plus décisive pour l'être pensant que celle où il se découvre comme l'aboutissement de l'évolution biologique, n'aurait-il pas été d'accord pour ajouter qu'il n'y a pas de minute plus décisive pour le savant que celle où il découvre, dans la chair du Verbe incarné, le couronnement sublime accordé par Dieu aux mécanismes de la matière et aux processus de la vie? N'est-ce pas ici qu'à bon droit il faudrait déclarer « qu'il y a moins de différence qu'on ne pense entre Recherche et Adoration »? Mais cette chair du Fils de Dieu, en laquelle convergent la montée de l'évolution et la descente de l'amour divin nous est donnée en présence permanente par le renouvellement du drame rédempteur. Aussi reprendrons-nous, avec l'attention fixée sur cette vérité, l'expression finale du livre du P. Teilhard : « Même au regard du simple biologiste, rien ne ressemble autant que l'épopée humaine à un chemin de la Croix ». C'est le chemin de la croix, en même temps chemin de la résurrection, qui donne, dans la chair du Christ douloureux et glorieux, le sens de l'expansion de l'univers, de l'évolution **biologique et de l'histoire humaine, c'est-à-dire de l'Evolution totale du réel.**

J. GALOT, S. J.