

Survivre ? Les défis de Teilhard... et les nôtres

Maurice Boutin

Volume 18, Number 1, 2010

URI: <https://id.erudit.org/iderudit/1003553ar>

DOI: <https://doi.org/10.7202/1003553ar>

[See table of contents](#)

Publisher(s)

Faculté de théologie et de sciences des religions, Université de Montréal

ISSN

1188-7109 (print)

1492-1413 (digital)

[Explore this journal](#)

Cite this article

Boutin, M. (2010). Survivre ? Les défis de Teilhard... et les nôtres. *Théologiques*, 18(1), 267–284. <https://doi.org/10.7202/1003553ar>

Article abstract

In order to understand how Teilhard strips survival of its platitude and makes out of it a matter of decision in terms of a taste for living, emphasis is made on challenges attuned to what he calls “super-living”, which implies being worried and yet in peace. This does not go along with survival tactics in which memory is put under the control of mistrust. As always, and here perhaps more than ever, insight is crucial because serenity, ultimately, is what is at stake.

Survivre ?

Les défis de Teilhard... et les nôtres

Maurice BOUTIN*

Philosophie de la religion
Chaire John W. McConnell
Université McGill

En guise d'introduction à la réflexion sur la survie selon Teilhard, voici une citation tirée de la « note préliminaire » du livre *Étrangeté du monde* (*Weltfremdheit*) publié en 1993 par le philosophe allemand de la culture Peter Sloterdijk (né en 1947) :

Qu'il était facile d'aimer l'univers quand on savait peu de choses sur lui !

Qu'il était simple d'être un enfant de l'univers quand le cosmos était à peine plus qu'une grande tente, le ciel étoilé au-dessus de la ville !

Que nos ancêtres, ces amoureux du monde et ces enfants de l'univers, nous paraissent étrangers à nous de la fin du 20^e siècle, connaisseurs avertis du monde et de l'univers !

[...] On pourrait se représenter les philosophes du passé comme des avocats qui élaborent diverses stratégies au cours d'un litige opposant l'être humain et l'univers ; des stratégies reposant sur le concours de Dieu, cette entité qui s'est laissée décrire comme l'origine commune à l'être humain et à l'univers.

Entretemps, l'ère de la métaphysique semble révolue, et les philosophes ont été relégués par les psychanalystes pour qui l'univers est une clinique, et l'être humain, un patient providentiel.

* Maurice Boutin est professeur émérite de philosophie de la religion, Chaire John W. McConnell, Université McGill. Parmi ses publications récentes, citons (2009) « Virtualité et identité : L'identité narrative selon Paul Ricoeur, et ses apories », *Sciences Religieuses*, 38/2, p. 323-332 et (2010) « On the Correlation of the Eucharist with Christ in Vermigli's *Oxford Treatise and Disputation on the Eucharist* (1549) », *Toronto Journal of Theology*, 26/2, p. 203-214.

En conséquence, les rapports entre les partis reposent sur une base nouvelle et sans harmonie préétablie.

En effet, qui donc a jamais entendu dire que les patients doivent tomber en amour avec leur clinique ?

Pour l'heure, la devise est la suivante : rendre le séjour sur terre aussi plaisant que possible, et aussi long dans le temps que nécessaire.

Mais à l'horizon de ces rapports nouveaux menace déjà la perspective que les séjours dans la clinique de l'univers tels qu'on les connaît aujourd'hui ne pourront bientôt plus être financés.

[...] Ce ne sont pas les humains qui sont les héros de l'histoire ; ce sont plutôt les rythmes et les forces qui président à l'éclosion et au déclin de l'univers dans lequel les humains se trouvent. (Sloterdijk 1993, 12-13, nous traduisons)

Ces propos conviennent bien à une réflexion sur les défis de Teilhard — et les nôtres — concernant la question de la survie. Contrairement à ce qu'on pourrait penser, la survie n'est pas, pour Teilhard, quelque chose qui serait simplement en contraste avec un malheur causé, par exemple, par un incendie, une guerre, un massacre, un tremblement de terre, ou encore par un glissement de terrain. Habituellement, on parle alors de survivants, c'est-à-dire de ce qui reste quand il ne reste plus rien... Plus rien, sauf la vie, c'est-à-dire au bout du compte, l'essentiel.

Cet essentiel qu'est la vie n'est pas conditionné par autre chose. La vie persiste parfois envers et contre tout ; le malheur est surmonté, le danger écarté, pour le moment du moins. Comme Teilhard le dit dans *Le phénomène humain* rédigé entre juin 1938 et juin 1940, « les astronomes nous promettent maintenant, si tout va bien, plusieurs bonnes centaines de millions d'années. Nous respirons. Mais en attendant, si l'échéance est reculée, l'ombre continue à monter » (1970 [1955], 305). La question de la survie se pose donc encore toujours pour Teilhard, mais en termes de « dernier progrès, venant à son heure biologique. Une maturation et un paroxysme. Toujours plus haut dans l'improbable dont nous sommes sortis » (1970 [1955], 307-308). La survie, ça s'expérimente et ça s'énonce en terme de « super-vivre » (1965a, 285), dans une sorte de paroxysme qui semble relever de l'optimisme naïf de quelqu'un qui prendrait ses désirs pour la réalité et s'amuserait à nous promener « dans le rêve », donc bien loin de la promenade « dans les faits » (1970 [1955], 322).

Avec l'amour qui, essentiel pour coexister, permet de surmonter le lointain, la survie est, elle aussi, pour Teilhard une « raison positive » parce

qu'elle aide à contrer la restriction de la fragilité (1970 [1955], 299), cette « vue grossière des Choses que la Physique elle-même est en train de ruiner en découvrant le lent évanouissement de substances que nous pensions indestructibles » (1965a, 77), alors que c'est « le plus complexe [qui] se comporte paradoxalement comme un plus stable, malgré sa fragilité » (1973, 202), une fragilité qui peine à se réfléchir, comme d'ailleurs tout ce qui permet de regarder.

1. Inquiet et en paix — exigences du super-vivre

Un texte en particulier mérite qu'on s'y attarde. Il s'agit des pages écrites par Teilhard après sa dernière œuvre, *Le Christique*, et peu avant sa mort survenue à New York le 10 avril 1955, le jour de Pâques. Ce texte a reçu le titre: *Recherche, travail et adoration* (1965a, 281-289). Il débute par ces mots :

« Faites de la Science paisiblement, sans vous mêler de philosophie, ni de théologie [...] » — Tel est le conseil (et l'avertissement) que l'autorité m'aura répété, toute ma vie durant. [...] Mais telle est aussi l'attitude dont, respectueusement, [...] je voudrais faire remarquer, à qui de droit, qu'elle est psychologiquement inviable, et directement contraire, du reste, à la plus grande gloire de Dieu. (1965a, 283)

Et Teilhard de rappeler que

tout au début (et en prolongement de ce qui s'observe déjà chez les animaux supérieurs) ce qui fait de l'être humain un « savant » c'est apparemment l'attrait spéculatif de la *curiosité*, combiné avec l'excitant économique d'une *vie plus facile*. Découvrir et inventer par plaisir en même temps que par besoin, — pour rendre autour de soi l'existence meilleure. [...] Jusqu'à ces tout derniers temps, l'être humain s'était en apparence résigné à l'idée que tout ce qu'il pouvait faire de mieux en ce monde, c'était de continuer à exister *tel qu'il est*, dans les meilleures conditions possibles. (1965a, 284)

Or, voici qu'une nouvelle perspective,

une nouvelle ambition sont entrées dans nos cœurs : non seulement *survivre* ou *bien vivre*, mais *super-vivre*, en forçant l'entrée de quelque domaine supérieur de Conscience et d'Action. — Tout au fond de lui-même, d'ores et déjà, aucun chercheur digne de ce nom ne travaille plus, (ne peut plus travailler) que soutenu par l'idée de pousser plus loin, et jusqu'au bout, le Monde autour de lui. — Autrement dit, et virtuellement du moins, tout chercheur est devenu aujourd'hui par exigence fonctionnelle un « croyant en l'En-Avant », un voué à l'« ultra-humain ». — Telle est, à mon sens, la situation présente [...]. (1965a, 285)

Teilhard énumère quelques « conséquences pratiques » relevant de la situation présente, dont celle-ci :

Au regard de l'autorité religieuse, ce qui rend la Science dangereuse, c'est que, dans l'esprit de ceux qui s'y adonnent, elle risque de multiplier les « objections » et de développer la tendance à douter. En vertu de ce que je viens de dire, le problème se pose de façon différente et à un niveau plus profond. Ce qui, en réalité, devrait faire réfléchir deux fois les Supérieurs avant d'envoyer un jeune au laboratoire (ou à l'usine, ce qui revient au même, au fond), ce n'est pas tant la crainte de voir celui-ci développer un « esprit critique » que la certitude de l'exposer au feu d'une foi nouvelle (la foi en l'humain) à laquelle il n'est probablement pas habitué. (1965a, 285)

Nous ne vivons plus, conclut Teilhard, dans un temps où l'être humain « était encore regardé comme placé, tout fait, dans un Univers statique », à l'abri de « l'attrait légitimement exercé désormais par l'En-Avant » (1965a, 289). C'est

la notion même de perfection chrétienne qui demande à être reprise et réapprofondie [...] dès lors qu'on la transpose en un Univers nouveau (celui précisément des laboratoires et de l'usine) où la « créature » n'est plus seulement un « instrument à utiliser » mais bien un « co-élément à intégrer » par l'Humanité en genèse, — et où la vieille opposition Terre-Ciel disparaît (ou se corrige) dans la formule nouvelle : « Au Ciel par l'achèvement de la Terre ». — Une autre théologie et une autre approche de la perfection donc [...]. Mais plus encore peut-être (dans la mesure où chercheurs et ouvriers d'aujourd'hui ne sont que l'avant-garde de la Société qui monte) une nouvelle et supérieure forme d'adoration graduellement découverte par la Pensée et la Prière Chrétiennes à l'usage de n'importe lequel des croyants de demain ». (1965a, 289)

Comme il le dit dans sa lettre du 26 décembre 1952 à Jeanne Mortier, Teilhard est convaincu qu'« il y a certainement des trésors de bonté (et d'attente) chez l'être humain : maintenant plus que jamais ». (1968, 154)

Ces « trésors de bonté et d'attente » ne demandent à se développer et à s'exprimer qu'à une condition : celle de

se cultiver. Et non pas seulement jusqu'à l'âge de vingt ans !... Pour être pleinement nous-mêmes, nous devons donc travailler toute notre vie durant à nous organiser, c'est-à-dire à porter toujours plus d'ordre, plus d'unité dans nos idées, nos sentiments, notre conduite. Tout le programme, ici, tout l'intérêt (mais aussi tout l'effort) de la vie intérieure, avec sa dérive inévitable vers des objets de plus en plus spirituels, de plus en plus élevés... Chacun de

nous, au cours de cette première phase, nous avons à reprendre et à répéter, pour notre compte personnel, le labeur général de la Vie. Être, c'est d'abord se faire et se trouver. (1968, 133)

Sous peine « de dépérir nous-mêmes, [nous devons] participer aux aspirations, d'essence authentiquement religieuse, qui font si puissamment sentir aux Hommes d'aujourd'hui l'immensité du Monde, la grandeur de l'esprit, la valeur sacrée de toute vérité nouvelle » (1968, 91). « Nous ne saurons jamais tout ce que l'Incarnation attend encore des puissances du Monde. Nous n'espérerons jamais assez de l'unité humaine croissante » (1968, 92). Pour être un bon ouvrier de la terre, l'être humain doit non seulement

quitter une première fois sa tranquillité et son repos ; mais il lui faut savoir abandonner sans cesse, pour des formes meilleures, les formes premières de son industrie, de son art, de sa pensée. [...] Encore et encore, il faut se surpasser, s'arracher à soi-même, laisser à chaque instant derrière soi les ébauches les plus aimées (1968, 83),

au lieu d'introduire, « en soi et autour de soi, un principe de ralentissement et de division dans l'unification de l'univers en Dieu » (1968, 86). Loin d'être « principalement ordonnée à l'empêcher de nuire, [la morale de l'individu] interdira désormais toute existence neutre et “inoffensive” [c'est-à-dire insignifiante], et l'obligera à l'effort de libérer jusqu'au bout son autonomie et sa personnalité » (1968, 116). « Un goût passionné de grandir, d'être, voilà ce qu'il nous faut. Arrière donc les pusillanimes et les sceptiques, les pessimistes et les tristes, les fatigués et les immobilistes ! La Vie est perpétuelle découverte. La Vie est mouvement » (1968, 128).

De tels propos s'accordent à vrai dire assez mal avec ce qui, du temps de Teilhard, guidait l'autorité religieuse et continue de l'inspirer dans son activité pastorale : la *méfiance*.

2. Survie, mémoire, méfiance

Pour situer l'hypothèse de la méfiance en régime de survie et éviter qu'elle tourne à la caricature, quelques mots d'abord sur la situation de l'information religieuse aujourd'hui¹.

1. Les quatre paragraphes qui suivent s'inspirent directement de M. de Certeau, (1971 ; voir Boutin 2010, 67-69).

L'information religieuse connaît de nos jours une mutation fondamentale caractérisée par la fin d'une conception supposant une vérité amenée au jour grâce à une expression qui la diffuse, tel un message annoncé par une communication. La bonne nouvelle (l'évangile), comme toute nouvelle, est jugée d'après sa conformité à la réalité qu'elle laisse plus ou moins émerger, et elle est définie tour à tour par l'objectivité des faits ou par l'expérience vécue. Sous-jacente aux signes de sa mise en circulation, il y aurait une vérité reçue ou connue qui serait la possession d'un groupe ou d'un regard. L'instrument de la distribution de cette vérité exerce de plus en plus ses contraintes et exige des adaptations permettant de faire passer le message. Mais il excite aussi la curiosité de ceux et celles qui se mettent à douter de la vérité de ce message si elle est sans retentissement, à lui chercher de nouveaux auditeurs et à la jauger d'après sa diffusion. Quand l'identité n'a plus d'autre assise qu'une vérité à dire, on finit par faire dépendre son existence de sa place dans l'information. L'être a alors la consistance de la surface de papier, ou de l'écran que regarde le public. *Exister, c'est être vu*. Plus que jamais, le discours a alors pour fonction d'être l'exacte représentation de faits ou la remontée d'un vécu dans un langage supposé docile et transparent.

Dans la mesure où elle réfère à une histoire présente et passée que postule partout son discours, la foi des croyants s'inscrit dans le contexte d'une interrogation générale. Lorsqu'il entre dans le parler courant, le langage religieux garde la vertu de désigner encore, bien que de plus en plus vaguement, les problèmes qui concernent les raisons de vivre, les cadres mentaux, les objectifs sociaux, ou encore la relation avec une tradition. Il introduit dans la région la plus imprécise de la culture contemporaine, celle qui pourtant touche à vif les inquiétudes ou les espoirs. Il devient la métaphore de questions fondamentales telles que le pouvoir et l'autorité, les relations personnelles et la sexualité, l'ordre ou le désordre. Désaffecté de références précises à des croyances orthodoxes *de par sa diffusion même*, il n'en est que plus apte à l'expression du mystère qui constitue, illustré par les thèmes du hasard et du destin, l'obscurité de la relation de l'être humain avec le monde.

Que l'expression religieuse se veuille un signe d'ouverture ou de fermeté doctrinale, qu'elle soit habitée par un désir d'adaptation ou par la volonté de défendre une vérité contre ses compromissions, c'est finalement chose secondaire; elle est devenue de toute façon la propriété du public qui en use comme de contes provenant d'un passé encore proche pour se parler d'interrogations non pas étrangères, mais pas identifiables non plus à ce qu'elle

dit littéralement. L'expression religieuse devient ainsi l'image de ce qu'une société a fait de la religion : non plus le signe d'une vérité, mais le *mythe ambigu d'une énigme multiforme*. Désormais, les personnages encore proches et déjà folkloriques que sont les évêques ou les prêtres doivent figurer dans n'importe quelle émission ou chronique de radio ou télévisée touchant un problème vital. Non pas parce qu'ils disent le vrai ou, comme ils le croient, parce qu'ils font passer quelque chose de leur vérité, mais parce que, dans la *commedia dell'arte* d'une société entière, ils tiennent, tour à tour, le rôle d'un même personnage énigmatique, fréquemment spécialisé dans l'aveu, la contestation, le scandale ou l'extraordinaire, placé d'ailleurs sur les bords du théâtre national, chargé d'être le figurant des questions sans réponse qu'a précisément fait naître la disparition d'idéologies ou de dogmes croyables.

Dans cette perspective, le fait religieux semble indissociable d'une équivoque. En effet, *il n'énonce pas le processus qui l'explique*. Il parle de Dieu, de grâce, de libération par la foi ; mais ce qui en rend compte, c'est son rapport au dynamisme organisateur d'un système social ou d'une structuration psychologique. Le contenu religieux cache les conditions de sa production ; il est le signifiant d'autre chose que de ce qu'il dit. Toutefois, la raison du fait religieux n'est pas à chercher en dehors de lui, sous la forme de réalités étrangères à lui ; elle est inscrite en lui comme ce qui l'organise à *l'insu* de ses acteurs.

Dans le processus actuel de marginalisation de l'Église dans la société, par contraste avec un état de fait récent, les contraintes sociales se transforment et on assiste alors à un raidissement défensif de l'institution qui se donne pour tâche première de garder le sens comme on garde une porte. Le catholicisme est beaucoup plus connu par les prises de position des autorités religieuses que par sa capacité à lire les « signes des temps », une expression en forte baisse sur le marché actuel des valeurs boursières d'un catholicisme occupé à sauver ce qui peut rester des structures d'hier. Rien n'est plus touchant que de tenter de susciter à tout le moins la sympathie, à défaut du remords, face à l'absence de ce qu'on ne connaît que sous une forme affaiblie lorsqu'on le compare à ce qu'on *se représente* comme ayant été dominant. Peut-on haïr ce qu'on découvre déjà affaibli ? Haïr une tradition suppose que l'on croie encore à sa force séculaire, imposante, arrogante même. S'agirait-il donc d'habiter des lieux désenchantés en recourant à des réflexes de survie constituant désormais l'activité essentielle et première de la mémoire ?

À la fois déroulement de son histoire et sceau de son sommeil, la mémoire est particulièrement sensible à la vertu de l'oubli : elle sélectionne et conserve les « bons » événements du passé tout en passant sous silence les « moins bons » événements, à partir d'un point de vue estimé plus profitable à la maîtrise du présent. La mémoire est à discrétion, et la vertu de l'oubli, c'est de ne pas se souvenir. Le but de l'oubli n'est pas seulement de conserver le meilleur, mais de constater le meilleur pour aujourd'hui et demain en ne retenant que le « mieux » du passé. L'oubli devenu vertu n'est pas simplement l'inversion de la devise bien connue : « Je me souviens », ni non plus la subversion d'une exclamation fameuse de Nietzsche qui permettrait de dire : Ah ! Qu'il faut s'appliquer maintenant, pour demeurer catholiques, à oublier, à ignorer² !

La mémoire sélective refuse, en même temps que sa propre limite, une articulation avec la culture du présent dans ce que cette culture a de différent par rapport à la culture d'hier ; elle préfère même parfois s'identifier à des lieux communs dont elle est la seule à ignorer la banalité. Insensible au passé tel qu'il fut, la mémoire sélective troque *l'être* du passé contre *la perception* qu'elle en a. Elle fait passer la tradition au « mode répétition » et modifie ainsi le niveau et surtout l'horizon des attentes, un horizon qui se déploie alors vers un passé considéré comme meilleur, idyllique même parfois, et non vers un avenir novateur comportant des risques, c'est-à-dire lorsque la tradition est *transmission* et qu'entre mémoire et oubli elle « alloue aux énoncés le lest nécessaire du passé pour flotter à l'étroite surface du présent » (Méchoulan 2008, 152).

La mémoire peut dissimuler sa sélectivité, entre autres par la reconnaissance d'abus ou de fautes déjà dénoncés par ailleurs et dont l'existence n'est plus tailable. Elle passe alors à des aveux présentés comme des excuses, dans le but de susciter la compréhension et le pardon, peut-être même (qui sait ?) l'oubli. Apparaît en surimpression le souci d'une solution simple qui exerce une force d'attraction non négligeable : la remémoration d'un ordre prétendument ancestral que seule la reconstruction d'une Église fermée et protectrice serait en mesure d'assurer. « Pourtant, en élisant certains moments du passé pour y chérir des avènements, [on favorise] aussi l'oubli massif de nombre d'événements » (Méchoulan 2008, 170). La lettre ouverte du cardinal Marc Ouellet *Pardon pour tout ce mal* ! publiée dans

2. Dans l'avant-propos de la 2^e édition du *Gai savoir* (avril 1886), Nietzsche avait écrit : « Ah ! Qu'il faut s'appliquer maintenant, pour être artistes, à oublier, à ignorer ! » (Nietzsche 1972, 14).

des quotidiens du 21 novembre 2007 est un cas récent d'exercice sélectif de la mémoire. De la sorte, le rappel de certains ratés du catholicisme triomphant de naguère peut faire oublier plus facilement les omissions du catholicisme aujourd'hui. Dans cette affaire, le passé est choisi contre le présent, et le pardon quémandé, au lieu de reposer sur un renoncement à sa propre partialité, s'inscrit dans un réaménagement du passé. Mais le pardon quémandé peut tout aussi bien alimenter une critique qui, soucieuse de s'afficher sans croyance ni superstition, saute sur l'occasion pour dénoncer une fois de plus le passé et régler ses comptes avec lui. En témoignent les nombreuses réactions, autant dans des émissions de télévision ou de radio que dans des articles parus dans des quotidiens, à la demande publique de pardon faite par le cardinal Ouellet. La reconnaissance de la responsabilité pour un passé à la fois vénéré et regretté n'est pas la clé de l'avenir du catholicisme au Québec, s'il entend être autre chose qu'une épicerie de la rédemption spécialisée à ce point dans le rachat qu'il ne serait plus en mesure d'acheter quoi que ce soit du présent.

L'aveu de manquements du passé ne manque pas de rappeler l'absence d'excuses pour des omissions dans le présent. Pareil aveu traduit une attitude au service d'une restauration du passé désormais expurgé de ses manques et pouvant donc — espère-t-on — servir au moins de référence pour le présent, à défaut de se transformer en modèle, voire en idéal. De toute façon, s'approprier à la fois le proche et le lointain pour comprendre une société ne se réduit pas à l'usage d'un adjectif qui n'en finit plus de faire fureur dans le discours religieux québécois aussi : s'il ne se présente pas clairement et constamment comme étant « d'ici » « pour ici », ce discours n'est rien !

On ne comprend pas le « catholicisme d'ici » si l'on ne voit pas que de lui-même, il ne propose rien, sinon sa propre restauration. S'il favorise une culture de la dissemblance comme tactique pour réclamer une place au soleil, c'est dans le but de mieux masquer le fait qu'il n'a rien à offrir. On lui rend bien la monnaie de sa pièce en ne l'interpelant plus que sur le sexe et la contraception, et en le mettant constamment sur la défensive. Pour lui, *l'action s'épuise dans la réaction : agir, c'est réagir*. Il se sépare de la puissance d'affirmer ce qu'est l'Évangile en tant que bonne nouvelle, au profit d'un agir qui se réfugie dans la méfiance élevée au rang de réflexe critique face à tout ce qui n'est pas lui. *La trame du « catholicisme d'ici », c'est la méfiance*, dans le rêve nostalgique de cette société parfaite qu'il veut être, ou à tout le moins qui ne saurait être sans lui.

Faire de la méfiance en l'humain la mesure de la confiance en Dieu conduit à insister sur la conversion morale, alors que la réaction devient action dans la mesure où la méfiance cède la place à la confiance. Il ne s'agit pas seulement de substituer la confiance à la méfiance; il s'agit plutôt de transformer le lieu dans lequel cette substitution pourrait advenir. Ce lieu, c'est *une conversion de la mentalité*, plus exigeante encore que la conversion morale devenue l'aiguillon d'une méfiance qui dissimule la rareté des idées et l'usure des croyances.

La mémoire sélective oublie que « les éveillés ont un seul monde en commun », comme le rappelle le fragment 89 d'Héraclite; elle ne retient que la seconde partie de ce fragment pour lequel « il appartient aux dormeurs de se tourner chacun vers son propre monde ». Comment? En cultivant un réflexe de propriétaire qui, voyant que le futur échappe à son contrôle, se tourne vers le passé en ne retenant que ce qui, *au vu du présent*, est jugé digne d'occuper la mémoire et d'être confié au souvenir, confortant ainsi une image nostalgique et idyllique de ce qui fut, et dont le prolongement semble garant de sécurité face à un avenir appréhendé comme incertain. Quand on se résout à faire office d'exécuteur testamentaire de son propre héritage, il semble alors qu'il n'y a pas d'autre choix que de se résigner, selon l'expression de Karl Rahner (1904-1984), à devoir « courir, en bougonnant et en critiquant âprement, derrière le char de l'histoire » (Rahner 1962, 35), habité par un rêve de réconciliation universelle capable de faire échec à la rencontre de l'inattendu et à la tradition de *l'apprentissage*, dans la mesure où celle-ci tente de dépasser la tradition de *la conservation*.

Ce qui manque à la mémoire sélective, c'est la capacité de penser « une grammaire de la situation partagée », selon l'expression de Peter Sloterdijk dans ses recherches dialogiques parues sous le titre *Ni le soleil ni la mort* (Sloterdijk 2003, 408). La répétition de modèles antérieurs n'est ni la seule stratégie, ni non plus la meilleure, car il ne s'agit pas d'imaginer « déjà l'homme en Dieu » (Blain 1952, 245), ou de « conquérir une participation à l'immobilité de Dieu en soi-même » (Sloterdijk 2003, 405). Et si la rédemption est encore un besoin, c'est de nous sauver de la peur de l'ennui, ce drame d'isolé qui garde l'intelligence en tutelle dans une réaction qui a pris la place de l'action qui s'épuise en elle.

Dans le numéro spécial de la revue parisienne *Esprit* portant sur ce qu'on appelait alors, en 1952, le Canada français, Jean-Guy Blain notait

que notre Église enseignante, plus intéressée à cultiver sa différence qu'à établir sa parenté avec les autres credo, n'a jamais défini le christianisme, l'a pris pour acquis et assumé, et n'a aidé personne à le conquérir comme une affaire

personnelle. [...] La génération aînée avait témoigné d'une certaine forme de catholicisme; pour être plus juste, elle avait témoigné du catholicisme au degré peu élevé de son développement culturel. [...] Les catholiques de droite n'ont pour tort que de respecter la tradition. [...] Ils subissent ainsi la contagion de la sécurité. Sans doute rejettent-ils le rite irréflecti de naguère, et c'est un progrès. Certes aussi exercent-ils une action spirituelle concrète, dans des milieux déjà convertis. Mais parce qu'ils tiennent eux aussi le catholicisme pour une chose depuis longtemps vérifiée, solidement acquise et indiscutable, ils échangent leurs dialogues sur le trop haut registre de la convenance des dogmes et de la beauté de la liturgie. Où est l'homme dans tout ça ? Ils se préoccupent de savoir ce que doit faire l'homme sans chercher à savoir ce qu'il est. Ils expliquent comment on se conserve catholique, non comment on le devient et moins encore pourquoi il faut l'être. [...] Ils sont les techniciens de la religion. [Il leur reste] à passer de l'homme au chrétien, et du chrétien au catholique. Le trajet n'est pas court; [il est] d'autant moins court qu'en réclamant la liberté de pensée pour tous, [...] ils le veulent si fort et si souvent qu'ils oublient d'exprimer la leur. (Blain 1952, 244-245)

Ceux et celles qui laissent « le comment pour le pourquoi », il ne faut pas les chercher parmi eux, ajoutait Blain.

Ces catholiques de droite dont parlait Jean-Guy Blain en 1952, on peut les retrouver aujourd'hui parmi ceux que Jean Sullivan décrit ainsi :

Je les vois [...] qui se rassemblent pour disputer et s'entendre sur la meilleure façon possible de présenter la vérité aux enfants, aux femmes, aux adolescents... Généreux bergers, bergers courageux, ne savez-vous pas que ces assises ne pourraient servir qu'à ceux qui n'en ont pas besoin ? Ils ont trouvé quelques idées ou techniques nouvelles qu'ils ajustent et les voici à la pointe du combat, intrépides novateurs, si hargneux contre les rétrogrades qu'ils ne s'aperçoivent même plus que leurs idées neuves ont vieilli d'un seul coup d'être transformées en objets, que le temps qu'ils ont mis à faire dix pas, les hommes vivants se sont éloignés de vingt... Existez d'abord, messieurs, mesurez-vous avec la vérité et son langage le long des jours et vous atteindrez parfois l'enfant, la femme et l'homme même. Apprenez à croître en dedans, vous ne vous demanderez plus comment « faire passer ». (Sullivan 1982, 49)

Car celui qui

se nourrit de pilules synthétiques et pasteurisées prouve qu'il est pressé et qu'il a résolu de laisser à la porte, avec l'erreur, la vérité, ou d'en faire des pensées utiles, des principes pour l'action psychologique : il imite, copie, conditionne mais ne communique pas. Faut-il chercher ailleurs la tristesse de tant de partisans ou de croyants, ternes et « consciencieux » qui s'appliquent ? Ils sont orthodoxes mais ils sont morts. Construits du dehors. Irréprochables

reproductions de la paresse spirituelle. Savent-ils qu'ils découragent l'« étranger » de seulement considérer leur vérité, ou l'incroyant leur foi ? (Sullivan 1982, 48)

Le changement de mentalité ne peut se réduire à la conversion morale inspirée par la méfiance comme source de motivation et d'orientation culturelle et pastorale. Toutefois,

nous ne pouvons savoir aujourd'hui ce qui sera un jour considéré comme grand et important, ou médiocre et ridicule. [...] Il se peut aussi que cette vie d'aujourd'hui dont nous prenons notre parti, soit un jour considérée comme étrange, inconfortable, sans intelligence, insuffisamment pure et, qui sait, même, coupable. (Anton Tchekhov, cité en exergue à Ernaux 2008)

De toute manière, « le plus grand sacrifice que nous puissions faire, selon Teilhard, la plus grande victoire que nous puissions remporter sur nous-mêmes, c'est de surmonter l'inertie, la tendance au moindre effort » (1968, 12).

Et d'abord — chose plus facile à dire qu'à faire ! — se départir d'un langage usé et dont on abuse par commodité en pensant qu'il est amplement suffisant pour le commun des mortels, c'est-à-dire « l'homme de la rue » (comme on aime dire parfois) qui n'existe nulle part dans la rue mais qui réside uniquement dans les esprits qui l'ont forgé et dont ils entretiennent soigneusement le culte par paresse et mépris, dans les esprits pour qui est abstrait ce à quoi on ne se donne même pas la peine de penser soi-même, qui se contentent de vivre sur des évidences qui, paraît-il, vont sans dire et qui s'évanouissent dès lors qu'on tente de les dire. Teilhard rappelle que « pour agir efficacement sur un courant de vie, quel qu'il soit, il faut appartenir soi-même à ce courant là. Seul un ouvrier peut être entendu des ouvriers. Seul un géologue ou un soldat peut parler à des géologues ou à des soldats... — Seul un être humain peut se faire écouter par les êtres humains ». Il ajoute qu'il existe de nos jours

un mouvement religieux *naturel* très puissant. [...] songeons-nous que pour l'influencer, [...] il faut absolument que nous participions non seulement en paroles, mais réellement, à son élan, à ses inquiétudes, à ses espérances ? Tant que nous paraîtrons vouloir imposer, du dehors, aux modernes une Divinité toute faite, fussions-nous noyés dans la foule, nous prêcherons irrémédiablement dans le désert. Il n'y a qu'un seul moyen de faire régner Dieu sur les hommes de notre temps : c'est de *passer par leur idéal* ; c'est de *chercher, avec eux*, le Dieu que nous possédons déjà mais qui est encore *parmi nous* comme si nous ne le connaissions pas. (1976, 399)

Pour Teilhard, « le Dieu que nous attendons » (1962b, 113), ce n'est plus « le grand propriétaire "néolithique" de jadis » (1965b, 127) qui apparaît encore, « pour les neuf-dixièmes de ceux qui le voient du dehors [...], comme un grand propriétaire administrant ses terres : [c'est-à-dire] le monde » (1962b, 112). Et le Christ, ce « n'est pas un accessoire surajouté au Monde, un ornement, un roi comme nous en faisons, un propriétaire » (1965a, 60). Car

à mesure que l'Univers se révèle plus immense dans ses déterminismes, son passé et son extension, un certain petit Christ d'école éclate sous cet afflux continu d'être que fait surgir la Science; en revanche le grand Christ de la Tradition et de la Mystique se découvre et s'impose. C'est à ce dernier qu'il faut aller. (1965a, 40)

3. La part de l'intuition

Pour ce faire, encore faut-il compter avec l'intuition, c'est-à-dire inviter à imaginer, tout en prenant acte du fait que l'origine première de l'acte de croire est « insaisissable » (1969, 119), et donc que « c'est bon signe pour une théorie de ne pas tout expliquer, mais d'englober en elle des fragments obscurs et mal réduits. [Car] la réalité doit toujours nous gêner, puisque nous ne l'épuiserons jamais » (Teilhard de Chardin 1911-1915, 509).

Selon Teilhard, ce qui doit « gêner » par-dessus tout, ce sont les additions, aussi faciles que factices, suscitées par un idéal d'équilibre fait de tiédeur et de négation du mouvement et de la vie, donc de Dieu autant que de l'humain. Le rapport entre foi en Dieu et foi en l'humain peut sembler reposer banalement sur une addition, un « et ». Or, pareille addition peut être, dans les faits, une simple juxtaposition et préparer ultimement une alternative, un « ou bien / ou bien » tournant éventuellement à l'opposition, et bientôt à l'exclusive. « "Chrétien" et "Humain" tendent à ne plus coïncider. Voilà le grand Schisme qui menace l'Église ! », écrit Teilhard dans sa *Note pour servir à l'évangélisation des temps nouveaux* achevée le 6 janvier 1919 (1976, 402). Il ajoute :

Depuis qu'à la suite de certaines expériences (subies dès mon enfance, et analysées au cours de longues années) je suis arrivé à « intégrer », à faire passer (comme je dirai) dans ma Foi, cette passion de l'Univers qui anime aujourd'hui l'Humanité « naturelle », j'ai l'impression d'avoir abordé un Monde nouveau. En comparaison des satisfactions et des désirs que j'éprouve maintenant, ma vie religieuse d'autrefois me paraît un enfantillage. (1976, 403)

Teilhard admet d'emblée que par rapport aux vieilles outres du langage réputé chrétien, les intuitions rénovatrices (1959, 114-117) « s'analysent difficilement par le langage » (1976, 112). Mais pour que la vérité ait quelque chance de mener quelque part, encore faut-il qu'elle aussi soit en marche, car

pour qui tend convenablement sa voile au souffle de la Terre, un courant se décèle qui force à prendre toujours la plus haute mer. [...] Il lui faudra des organisations générales à créer, des voies nouvelles à frayer, des Causes à soutenir, des Vérités à découvrir, un Idéal à nourrir et à défendre. (1962a, 65)

Il importe de « chercher toujours le plus grand au fond de tout ce que la vie vous présente de plus hautement humain. Ne soyez satisfait que par le goût de l'infini reconnu dans tous les aliments de la Terre » (1968, 100). Pour Teilhard, comme il l'écrit dans sa réponse à l'enquête sur les raisons actuelles de l'incroyance publiée dans la revue *La vie intellectuelle* du 25 octobre 1933 (1965a, 147-153), le christianisme

semble prendre plaisir à minimiser les espérances humaines, et à signaler les faiblesses de notre société. Il a le dédain ou la crainte du progrès et de la découverte. Il n'apporte en somme aucune consécration ni aucun agrandissement aux aspirations les plus hautes et les plus fortement senties de l'Homme d'aujourd'hui. [...] La résistance actuellement rencontrée par l'Église [...] ne tient pas, comme on le dit parfois, à ce que ses dogmes sont trop hauts et sa morale trop difficile. Elle est due au fait que les Hommes, ne reconnaissant plus en nous leur idéal religieux et moral, s'éloignent, dans l'attente de quelque chose *de mieux*. (1965a, 151-152)

Dès 1917, Teilhard en appelait à une Église *qui cherche* et qui ne se contente pas d'être une Église *qui enseigne* (1968, 38). Le divorce entre les deux alimente une paresse à l'égard de laquelle Teilhard n'est pas tendre : « Ce serait une belle objection à la vérité de l'Église de pouvoir lui jeter à la figure qu'elle fait des paresseux !... » (1968, 26). « On nous répète que le monde s'attédie. Mais ne serait-ce pas l'image du Dieu de l'Évangile, que certains laissent se refroidir en leur théologie ? » (1968, 154). « Pourquoi multiplier imprudemment les prophéties et les défenses : "N'allez pas... n'essayez pas... tout est connu : la Terre est vide et vieille, il n'y a plus rien à trouver..." ? » (1968, 91).

[...] toujours la même opposition, ou du moins la même défiance, fondamentale : comme si l'Église ne voulait pas s'engager, se donner : comme si, plus profond que les encouragements de détails, se dissimulait la même arrière-pensée : « Au fond, il n'y a rien et il n'y aura jamais rien de nouveau

sous le soleil. Rien ne saurait changer la face de la Terre. Le Terre n'est-elle pas du reste alourdie, gauchie, par la Chute originelle ? » Toujours question de « monde vieillissant », de « monde se refroidissant », jamais de « monde naissant »... En somme, tout en acceptant verbalement certains résultats et certaines perspectives du Progrès, l'Église semble « ne pas y croire ». Elle bénit parfois. Mais son cœur n'y est pas.

Or les conséquences de ce scepticisme (ou même de ce pessimisme) humain sont de nature à paralyser entièrement le mouvement de conversion du Monde.

D'une part, les incroyants du dehors continuent à nous regarder comme insincères. Ils nous évitent ou nous haïssent, parce que nous ne souffrons, ni travaillons, ni espérons avec eux.

D'autre part, les fidèles du dedans continuent à se sentir à la gêne, pris comme ils se trouvent entre leur foi et leurs évidences ou aspirations naturelles. Et ils se trouvent dès lors affaiblis pour assimiler les forces humaines qui les entourent.

On ne convertit que ce qu'on aime : si le Chrétien n'est pas en pleine sympathie avec le monde naissant, — s'il n'*éprouve* pas en lui-même les aspirations et les anxiétés du monde moderne, — s'il ne laisse pas grandir dans son être le sens humain, — jamais il ne réalisera la synthèse libératrice entre la Terre et le Ciel d'où peut sortir la parousie du Christ Universel. Mais il continuera à s'effrayer et à condamner presque indistinctement toute nouveauté, sans discerner, parmi les souillures et les maux, les efforts sacrés d'une naissance.

S'immerger pour émerger et soulever. Participer pour sublimer. C'est la loi même de l'Incarnation. Un jour, il y a déjà mille ans, les Papes, disant adieu au Monde romain, se décidèrent à « passer aux Barbares ». Un geste semblable, et plus profond, n'est-il pas attendu aujourd'hui ?

Je pense que le Monde ne se convertira aux espérances célestes du Christianisme que si préalablement le Christianisme se convertit (pour les diviniser) aux espérances de la Terre. (1965a, 165-166)

C'est en ces termes que Teilhard terminait à Pékin, le 6 octobre 1936, le rapport intitulé *Quelques réflexions sur la conversion du monde* (1965a, 155-166) qui lui avait été demandé par un membre de la délégation apostolique en Chine, désireux de communiquer ce rapport à une personnalité romaine. C'est pourquoi l'original porte la dédicace suivante : « À l'usage d'un Prince de l'Église ».

4. Sérénité

Comment cultiver une critique qui ne tourne pas au cynisme ? La réponse à cette question permet de déceler le ressort interne du survivre en terme de super-vivre pour Teilhard : *être inquiet et en paix !* Cette attitude prend forme dans la sérénité, une sérénité qui n'a rien à voir avec le fameux « lâcher prise » dont les marchands de recettes, qui foisonnent à l'orée de la « pop psychologie » et de ce que le philosophe français du droit et de la religion Pierre Legendre (né en 1930) appelle ironiquement les « savoirs "psy" » (Legendre 1985, 151, 164), nous rabattent les oreilles ces derniers temps en tentant de faire croire par là à un renouvellement de nos vies qui ne vaut guère mieux que l'agitation extérieure (Teilhard de Chardin 1968, 135).

La sérénité en tant que défi le plus radical pour Teilhard échappe au contrôle de l'individu, sans encourager pour autant la passivité et la résignation. Comme il le dit de l'esprit, on ne « tient » qu'en « faisant tenir », car « la pureté du sommet spirituel d'un être est proportionnelle à l'ampleur matérielle de sa base » (1965a, 79).

La sérénité, c'est l'extrême activité de qui s'ouvre à plus grand que soi. Comme Teilhard le dit dans *La route de l'Ouest. Vers une mystique nouvelle* daté du 8 septembre 1932 :

Savoir plus, et pouvoir plus, afin d'être plus pris par Dieu. Cette ambition a pu paraître coupable à l'aurore de l'Humanité, quand les premières énergies déchaînées se retournaient contre leurs audacieux libérateurs. Elle a pu sembler oiseuse aux premiers chrétiens quand l'Univers physique semblait n'avoir ni passé ni avenir. Elle est devenue pour nous la plus belle expression du devoir moral et de l'adoration, maintenant que nous avons compris la valeur de l'œuvre qui se poursuit à travers nos vies. (1973, 61)

L'objectif qu'il aura poursuivi toute sa vie, Teilhard le formule en ces termes au début de *Christianisme et évolution. Suggestions pour servir à une théologie nouvelle*, un texte rédigé à Pékin et daté du 11 novembre 1945 : « [...] apporter au travail commun de la conscience chrétienne une contribution individuelle, exprimant les exigences que prend, dans mon cas particulier, *la foi qui cherche à comprendre*. Suggestions, et non affirmation ou enseignement » (1969, 203-204). De la sorte, conclut-il, « ce qu'il peut y avoir de fécond, ou au contraire de critiquable, dans ma pensée apparaîtra plus clairement. Ce qui est vivant trouvera sa chance de survivre et de grandir. Et dès lors ma tâche sera accomplie ».

La sérénité est le secret de cette parole de Teilhard : « Pour être seulement soi et vivant, l'être humain doit se centrer sur soi, se décentrer sur "l'autre", se surcentrer sur un plus grand que soi » (1968, 133). C'est là tout le travail du *super-vivre* pour qui renonce au confort de la médiocrité et ne se contente pas de cultiver « une vie intérieure divisée » (1965a, 286), mais s'efforce plutôt, comme Teilhard le dit dans sa lettre du premier janvier 1934 à Mme Georges-Marie Haardt, de « voir large, net, et simple ». (1968, 108)

Références

- BLAIN, J.-G. (1952), « Inquiétude et Tradition », *Esprit*, 20, p. 241-246.
- BOUTIN, M. (2010), « Mémoire sélective et tradition », dans R. MAGER et M. CANTIN, dir., *Modernité et religion au Québec: Où en sommes-nous?*, Québec, Les Presses de l'Université Laval, p. 67-76.
- CERTEAU, M. de (1971), « La rupture instauratrice ou le christianisme dans la culture contemporaine », *Esprit*, 39, p. 1177-1214.
- ERNAUX, A. (2008), *Les années*, Paris, Gallimard.
- LEGENDRE, P. (1985), *L'inestimable objet de la transmission. Étude sur le principe généalogique en Occident*, Paris, Fayard.
- MÉCHOULAN, É. (2008), *La culture de la mémoire, ou, Comment se débarrasser du passé?* Montréal, Les Presses de l'Université de Montréal.
- NIETZSCHE, F. (1972), *Le gai savoir* / trad. par A. Vialatte, Paris, Gallimard (Idées 50).
- RAHNER, K. (1962), « Vers l'humanité nouvelle. Mystiques terrestres d'avenir et foi chrétienne », *Masses Ouvrières*, 188, p. 17-40.
- SLOTERDIJK, P. (1993), *Weltfremdheit*, Francfort-Main, Suhrkamp (edition Suhrkamp Neue Folge 781).
- (2003) [allemand 2001], *Ni le soleil ni la mort* / trad. par O. Mannoni, Paris, Pauvert.
- SULIVAN, J. (1982), *Dieu au-delà de Dieu*, Paris, Desclée De Brouwer.
- TEILHARD DE CHARDIN, P. (1911-1915), « L'homme devant les enseignements de l'Église et devant la philosophie spiritualiste », dans *Dictionnaire apologetique de la foi catholique*, t. 2, col. 501-514.
- (1959), *L'avenir de l'homme*, Paris, Seuil.
- (1962a) [1957], *Le milieu divin*, Paris, Seuil.

- (1962b), *L'énergie humaine*, Paris, Seuil.
- (1965a), *Science et Christ*, Paris, Seuil.
- (1965b), *Lettres à Léontine Zanta (1923-1939)*, Paris, Desclée De Brouwer.
- (1968), *Être plus*, Paris, Seuil.
- (1969), *Comment je crois*, Paris, Seuil.
- (1970) [1955], *Le phénomène humain*, Paris, Seuil.
- (1973), *Les directions de l'avenir*, Paris, Seuil.
- (1976), *Écrits du temps de la guerre, 1916-1919*, Paris, Seuil.

Résumé

Pour comprendre comment Teilhard soustrait l'idée de survie à la banalité pour en faire ce qu'il appelle une « préférence interne » qui prend la forme du « goût de vivre », il faut s'arrêter sur certains défis qu'il propose de relever, principalement celui de correspondre aux exigences du super-vivre qui se conjuguent avec le fait d'être à la fois inquiet et en paix. Cela concorde mal avec des tactiques de survie qui mettent la mémoire au service de la méfiance. Ici comme toujours, mais plus que partout ailleurs peut-être, la part faite à l'intuition est décisive. C'est qu'il y va, ultimement, de la sérénité.

Abstract

In order to understand how Teilhard strips survival of its platitude and makes out of it a matter of decision in terms of a taste for living, emphasis is made on challenges attuned to what he calls "super-living", which implies being worried and yet in peace. This does not go along with survival tactics in which memory is put under the control of mistrust. As always, and here perhaps more than ever, insight is crucial because serenity, ultimately, is what is at stake.