

Zeitschrift:	Revue de Théologie et de Philosophie
Herausgeber:	Revue de Théologie et de Philosophie
Band:	7 (1957)
Heft:	3
Artikel:	Vers un humanisme cosmologique : la synthèse de Teilhard de Chardin
Autor:	Gex, Maurice
DOI:	https://doi.org/10.5169/seals-380667

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. [Mehr erfahren](#)

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. [En savoir plus](#)

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. [Find out more](#)

Download PDF: 11.01.2026

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, <https://www.e-periodica.ch>

VERS UN HUMANISME COSMOLOGIQUE¹

LA SYNTHÈSE DE TEILHARD DE CHARDIN

Que faut-il entendre par « humanisme » ? De nos jours, tout le monde défend un humanisme : humanisme chrétien, humanisme de Sartre qui, après Nietzsche, annonce « la mort de Dieu », humanisme par-ci, humanisme par-là... Par-delà la variété des interprétations, le terme d'humanisme désigne un effort authentique et urgent dans une direction constante — effort issu d'une angoisse qui n'est que trop réelle — en vue de prendre *une nouvelle conscience de la situation de l'homme dans l'univers*. En effet, les anciennes conceptions à ce sujet se sont révélées ridiculement insuffisantes à deux points de vue.

Tout d'abord, l'insuffisance de l'humanisme courant a éclaté face au monde intérieur de l'expérience intime : au sortir de deux guerres atroces, dont la dernière nous a révélé le monde concentrationnaire et la menace résultant de la fission de l'atome, l'homme ne peut plus se contenter de consolations optimistes uniquement fondées sur une transcendance protectrice et bienveillante assurant que nous vivons « dans le meilleur des mondes possibles ». L'homme déchiré de notre époque se replie forcément sur lui-même et compte de moins en moins sur une protection transcendante. Les existentialistes ont admirablement saisi cet aspect du problème de l'homme actuel et voilà pourquoi leur philosophie répond à notre angoisse, pourquoi l'homme du milieu du XX^e siècle se reconnaît en elle. Le tort des existentialistes est de n'avoir saisi que ce seul aspect et, de ce fait, d'être désespérément unilatéraux.

Secondement, un humanisme harmonieux doit de toute nécessité s'assimiler le fait le plus grandiose de notre époque : la science propose une nouvelle figure du monde qui bouleverse toutes les traditions.

Il vaut la peine d'insister sur ce point.

¹ La présente étude reproduit le texte de la deuxième conférence de la Société académique vaudoise, organisée avec la Section vaudoise de la Société romande de philosophie, que nous avons donnée le 23 janvier 1957 à l'Aula du Palais de Rumine.

L'homme est étroitement solidaire de son milieu : voilà une banalité qu'il est difficile de contester, car elle est valable pour tous les êtres vivants.

L'homme est modelé — devons-nous préciser — par la représentation qu'il se fait de son milieu, c'est-à-dire par le milieu dans lequel il croit être.

Il n'est pas indifférent, certes, de s'imaginer que c'est la terre qui est le centre du monde, ou que c'est le soleil, ou que c'est notre Galaxie, ou qu'il n'y a pas de centre du tout.

Il est encore moins indifférent de concevoir le monde comme éternellement figé dans son immobilité, ou, au contraire, comme entraîné dans une évolution gigantesque qui intéresse tous ses niveaux, tous les êtres qui le constituent.

La représentation de la figure du monde dans lequel l'homme est placé est un élément important de son être psychique ; une nouvelle conception du monde modifie l'homme lui-même, autrement dit encore, la situation de l'homme dans le monde, en tant qu'elle est connue, fait partie de l'homme lui-même, le constitue en quelque sorte.

Depuis la Renaissance, l'homme s'est voué à une révolution spirituelle permanente — ainsi que l'a dit excellemment le philosophe Georges Gusdorf¹. On peut distinguer au sein de cette révolution permanente des phases de fermentation spirituelle particulièrement intenses, des périodes de crises qui annoncent une nouvelle orientation de la pensée. Nous vivons actuellement une nouvelle Renaissance, la révolution ayant récemment accéléré son allure sous la pression des nouvelles découvertes scientifiques qui se précipitent « en avalanche ».

Or, de l'incidence sur notre être intime de la nouvelle figure du monde proposée par la science, l'existentialisme ne se soucie absolument pas : pour lui, la philosophie n'a pas à tenir compte du progrès scientifique. Comme l'a déclaré ironiquement Teilhard de Chardin dans une lettre, « Sartre et Merleau-Ponty se meuvent encore dans un univers prégaliléen »².

L'expression de cette nouvelle Renaissance est précisément l'humanisme cosmologique que nous nous proposons de présenter. Il nous reste à justifier le choix de l'adjectif « cosmologique ».

Julian Huxley, qui s'insère dans notre mouvement d'idées, parle d'« humanisme scientifique ». Personnellement nous préférons, pour deux raisons, l'expression d'« humanisme cosmologique », que nous

¹ *Science et foi au milieu du XX^e siècle*, dans la *Revue de l'Evangélisation*, n° 65.

² CLAUDE CUÉNOT : *Teilhard de Chardin et les philosophes*, dans *La Table Ronde*, n° 90, juin 1955, p. 39.

avons empruntée à un bref article de M. André Niel, dans la revue *Critique* de mars 1956 relatant des études de Teilhard de Chardin, d'Albert Vandel, d'André Varagnac, de Julian Huxley et de nous-même.

Tout d'abord, l'humanisme cosmologique tel que nous le concevons n'est pas purement scientifique : il résulte, à notre sens, d'une vision du monde inspirée par la science la plus moderne, qui est vision philosophique en son fond. Elle déborde, prolonge le strict domaine de la science.

En effet, l'humanisme cosmologique introduit des considérations de valeur comme il se doit dans une perspective proprement philosophique : l'homme est valorisé et n'est nullement considéré comme n'importe quelle autre espèce, ainsi que l'a fortement souligné Teilhard de Chardin. La science, tout au contraire, s'interdit à juste titre de valoriser les objets qu'elle étudie, donc « humanisme scientifique » supposerait qu'il s'agit d'un humanisme sans valorisation.

En second lieu, ce nouvel humanisme est fondé sur une vaste vision cosmique au sein de laquelle il situe l'homme. Or la désignation « humanisme cosmologique » souligne cette union, cette insertion intime de l'homme au sein de l'univers, de l'homme partie intégrante du cosmos, chacun des deux termes ne pouvant s'expliquer que par l'autre, renvoyant naturellement à l'autre. L'homme est une expression du cosmos, il donne un sens à celui-ci, et, réciproquement, le monde s'accomplit dans l'homme, prend conscience de lui-même par l'homme. Nous sommes devant deux termes étroitement solidaires : voilà ce que l'expression par M. André Niel met remarquablement en évidence et ce que ne fait pas la formule d'humanisme scientifique chère à Julian Huxley.

Ajoutons que dans un ouvrage récent, *L'évolution en action*, ainsi que dans ses causeries à Radio-Sottens au début de 1957, Julian Huxley parle plus judicieusement d'« humanisme évolutionniste », expression qui convient fort bien pour désigner la pensée de Le Roy, de Teilhard de Chardin et de Georges Vandel. Mais la vision du monde d'un philosophe éminent comme Raymond Ruyer ne se fonde pas essentiellement sur l'évolutionnisme, elle est plutôt un platonisme, et mérite tout de même de compter comme « humanisme cosmologique ».

Le représentant le plus justement célèbre de l'humanisme cosmologique est indiscutablement le savant jésuite Pierre Teilhard de Chardin, mort à l'âge de soixante-quatorze ans, le jour de Pâques 1955.

Nous prendrons provisoirement sa pensée comme l'expression authentique de cet humanisme, quitte à faire par la suite quelques amendements à ce sujet.

Géologue, paléontologue, préhistorien, Teilhard a passé une partie de sa vie à parcourir la Chine, où il participa à la découverte du Sinanthrope. Ce n'est donc pas un homme de cabinet, mais un grand voyageur, un prospecteur actif qui se livra à des fouilles en terrain difficile, vivant souvent sous la tente, se déplaçant parfois en char à bœufs.

Doué d'un puissant esprit de synthèse, Teilhard ne se borna pas à être un éminent spécialiste : il s'efforça toute sa vie de préciser quelle est la place de l'homme dans le monde, quelle est la valeur qu'il représente, quel sens offre son existence face au gigantesque univers dont il fait partie.

Puissant visionnaire au bon sens du mot, écrivain inspiré usant de métaphores parfois bouleversantes, Teilhard a tenté un audacieux ajustement et assouplissement des conceptions chrétiennes.

Etroitement surveillé par les autorités ecclésiastiques, Teilhard n'a publié de son vivant que de brefs et rares articles dispersés dans des revues, sans parler des fameux cahiers multigraphiés qu'on se passe sous le manteau. Depuis sa mort, six œuvres importantes ont paru :

- Le phénomène humain.* Ed. du Seuil, 1955.
- Le groupe zoologique humain.* Albin Michel, 1956.
- Lettres de voyage.* Grasset, 1956.
- L'apparition de l'homme.* Ed. du Seuil, 1956.
- La vision du passé.* Ed. du Seuil, 1957.
- Le milieu divin.* Ed. du Seuil, 1957.

Les trois derniers ouvrages sont des recueils d'articles. Il n'est pas impossible que la publication de ces œuvres constitue le plus grand événement spirituel du milieu du XX^e siècle, lorsqu'un recul suffisant permettra de juger sainement de leur importance.

On a discuté longuement pour savoir si Teilhard a fait œuvre de philosophie proprement dite, ou si, se bornant, comme il le dit lui-même, à l'étude du Phénomène, il s'est livré à une stricte œuvre de science. Précisons que la synthèse de Teilhard déborde incontestablement, par son audace et son envergure, l'horizon toujours borné des spécialistes des sciences, mais qu'elle s'appuie solidement sur les enquêtes de la science la plus récente au lieu d'être œuvre de pure spéculation gratuite. Elle est de nature philosophique puisqu'elle valorise ses objets.

C'est l'homme qui intéresse avant tout Teilhard, mais l'homme rattaché au vaste univers, porté à l'extrême pointe des vivants, rameau privilégié de l'arbre généalogique symbolisant la vie.

L'homme n'est jamais pensé autrement qu'en fonction de l'univers, et, réciproquement, l'univers en évolution n'est jamais présenté que relativement à l'homme qui lui donne son sens en constituant sa flèche — au sens où l'on parle de la flèche d'un arbre.

Nous sommes bien loin de l'homme selon les existentialistes, « passion inutile » comme le dit Jean-Paul Sartre, de l'homme séparé du monde, placé là on ne sait pourquoi, sans rime ni raison, dans un monde absurde qui n'était pas fait pour le recevoir.

Pour Teilhard, l'homme est la partie la plus caractéristique de la Vie, la Vie est la partie la plus importante de l'étoffe du monde, donc partons de cette étoffe qui nous apparaît extérieurement sous l'aspect de la matière.

Si l'on jette un regard sur l'univers qui nous entoure à la lumière de l'astronomie moderne, il faut avouer que la situation de l'homme, au milieu d'un monde gigantesque qui l'écrase, ne paraît guère privilégiée. Les étoiles ont des masses qui sont des centaines de milliers de fois plus grandes que les masses des planètes. Sur la terre, la masse de la matière vivante n'est qu'une infime partie de la masse de la planète elle-même. Enfin, les quelques deux milliards et demi d'hommes que nous sommes ne forment qu'une très petite portion de la matière vivante sur notre terre, végétaux y compris.

Pascal a magnifiquement exprimé l'angoisse du penseur devant l'univers qui l'entoure : « Le silence éternel de ces espaces infinis m'effraie. » L'homme, pour Pascal, est situé à égale distance de l'infini de grandeur et de l'infini de petitesse : « Car enfin qu'est-ce que l'homme dans la nature ? Un néant à l'égard de l'infini, un tout à l'égard du néant : un milieu entre rien et tout. »

En conclusion, au sein de l'univers — lequel est infiniment plus vaste que les astronomes du temps de Pascal ne le laissaient soupçonner — l'homme est quantitativement bien peu de chose : presque rien. Mais le point de vue de la quantité est-il celui qu'il faut choisir pour apprécier la valeur de l'homme ?

Teilhard de Chardin retourne complètement la situation de l'homme en faisant appel à deux considérations : le facteur *complexité* et le facteur *évolution*.

Tout d'abord, nous dit-il, « combien notre Univers serait mutilé si nous le réduisions au Très Grand et au Très Petit — c'est-à-dire aux deux seuls abîmes de Pascal ». Sans doute l'homme occupe une position moyenne entre les deux infinis, l'infiniment petit du monde de l'atome et l'infiniment grand des vastes cités de plusieurs milliards d'étoiles, les nébuleuses spirales.

Pour déchiffrer l'univers, nous dit Teilhard, il convient d'envisager un troisième infini, celui de la *complexité*.

Sur l'axe des complexités, l'homme n'occupe plus une position moyenne, mais bien une position extrême : il est bel et bien, grâce à son cerveau, la portion de matière la plus complexe que nous connaissons.

Qu'est-ce que la Vie ? Rien d'autre qu'un effet spécifique de la matière complexifiée.

La vie ne devient discernable avec les caractères que nous lui connaissons, au sein de la matière ou étoffe du monde, qu'à partir d'un certain seuil de complexité. De même, au sein de la vie, la pensée ne devient discernable que lorsqu'un nouveau seuil de complexité est franchi, dans le sens des complexités croissantes bien entendu.

Disons tout de suite — mais nous y reviendrons — que l'étoffe du monde contient toujours en elle de la vie et de la pensée, même à ses degrés les plus bas correspondant à la complexité minimum, mais alors vie et pensée ne sont pas discernables tant que les seuils en question ne sont pas franchis.

En d'autres termes, l'étoffe de l'univers est biface par structure : toute réalité possède un dedans, une intérieurité qui est conscience, et qui correspond à son dehors qui se révèle comme une structure matérielle plus ou moins complexe. Le degré de conscience est proportionnel au degré de complexité, ainsi le cerveau humain est la matière la plus complexe connue, comme nous l'avons dit, et aussi la réalité la plus hautement consciente.

Le second facteur est l'*évolution* qui, pour Teilhard de Chardin, est devenue le nouveau moule de nos pensées, la nouvelle courbure de notre esprit. On sait l'importance que notre temps attache à l'histoire et à la durée concrète selon Bergson.

« L'Evolutionnisme, pour beaucoup de gens — écrit Teilhard — ce n'est toujours que le Transformisme ; et le Transformisme lui-même, ce n'est qu'une vieille hypothèse darwinienne, aussi locale et caduque que la conception laplacienne du système solaire, ou la dérive wégenérienne des continents. Aveugles vraiment qui ne voient pas l'ampleur d'un mouvement dont l'orbe, dépassant infiniment les Sciences naturelles, a successivement gagné et envahi autour d'eux la Chimie, la Physique, la Sociologie, et même les Mathématiques et l'histoire des Religions. L'un après l'autre, tous les domaines de la connaissance humaine s'ébranlent, entraînés ensemble, par un même courant de fond, vers l'étude de quelque *développement*. Une théorie, un système, une hypothèse, l'Evolution ?... Non point : mais, bien plus que cela, une condition générale à laquelle doivent se plier et

satisfaire désormais, pour être pensables et vrais, toutes les théories, toutes les hypothèses, tous les systèmes. Une lumière éclairant tous les faits, une courbure que doivent épouser tous les traits : voilà ce qu'est l'Evolution. »¹

Si nous faisons jouer en même temps le facteur complexité et le facteur évolution, comme cela se passe dans la réalité concrète, alors nous constatons une immense *dérive cosmique* : la totalité de l'univers est entraînée dans un mouvement irrésistible vers une complexité croissante et, par conséquent, puisque ces deux aspects de l'être sont solidaires, vers une montée de conscience.

L'idée fondamentale de notre auteur est qu'il existe dans l'univers des unités naturelles — qu'il nomme des « corpuscules » — qui sont formées par des éléments interreliés en un système unifié et clos, doué d'une certaine autonomie. Un atome, une molécule minérale, une molécule de protéine, un végétal, un animal, un homme sont de telles unités énoncées dans l'ordre de complexité croissante.

Un astre, par contre, est un agrégat, tout comme un tas de cailloux, et non une unité coordonnée sur soi.

De nos jours, astronomes et physiciens sont d'accord pour parler d'une formation des atomes à partir de celui d'Hydrogène, qui est le plus simple de tous et celui dont le poids atomique est le plus faible, ayant un seul électron. Les atomes se sont groupés en molécules.

« Complexification cosmique, affaire énorme, et même totale — écrit notre auteur — puisqu'elle se poursuit, depuis les premières origines de l'Univers, sur l'ensemble complet de la matière sidérale. Toute la transformation des atomes, d'abord ; et puis celle des molécules !... »²

Plaçons-nous sur la terre suffisamment refroidie pour recevoir la vie au sens étroit et habituel de ce terme. Teilhard ne s'arrête pas à supposer le mécanisme, encore inconnu, qui a engendré la vie. Pendant la pré-vie, de grosses molécules de protéines se sont formées et « c'est grâce et parmi un foisonnement de protéines que la Vie, sur Terre, a dû émerger, s'enflammer pour la première fois »³. Avec la vie apparaissent les lignées : les individus s'engendent les uns les autres.

La terre s'entoure d'une « biosphère » ou pellicule de matière vivante : c'est le pas de la vie qui est franchi.

La vie est partout et toujours en pression dans l'univers, car elle est une manifestation de la dérive cosmique universelle. Bien loin

¹ *Le phénomène humain*, p. 242.

² *Le groupe zoologique humain*, p. 26.

³ *Ibid.*, p. 30.

d'être un phénomène rare et fragile, comme on se l'imagine souvent, un accident fortuit qui aurait pu ne pas se produire alors même que les conditions qui la rendent possible étaient toutes réunies, la vie n'attend qu'une occasion favorable pour émerger et, une fois surgie, pour s'intensifier le plus possible jusqu'à l'apparition de la réflexion, c'est-à-dire de l'épanouissement de la pensée. C'est le *complexe* vers lequel l'univers entier converge qui est l'élément robuste dans le monde, donc c'est la vie-pensée, et non pas la matière inorganique.

Après des centaines de millions d'années, un nouveau pas est franchi : le pas de la réflexion avec l'apparition de l'homme, être réfléchi « qui sait qu'il sait ». Désormais une noosphère entoure la terre, pellicule pensante. Après avoir recouvert la terre, l'homme s'en est emparé pour la transformer grâce à ses techniques, à ses machines, à son pouvoir de libérer des torrents d'énergie pour aménager la planète.

Pour pouvoir juger du degré de complexité-conscience des vivants, Teilhard propose le choix du paramètre de cérébralisation, c'est-à-dire du degré de développement du cerveau.

Depuis les origines de la vie, la cérébralisation — comme le prouve l'anatomie comparée appliquée à la paléontologie — a été en progrès constant, progrès qui s'est même accéléré au cours de la durée dans la lignée qui aboutit à l'homme.

L'humanité doit dès maintenant franchir un nouveau pas : celui de l'ultra-réflexion par socialisation. La population humaine, de plus en plus serrée sur la surface fermée de la planète, est contrainte de s'organiser toujours plus. Cette compression sociale, nous dit Teilhard, loin de conduire à l'automatisation de la termitière, engendrera davantage de conscience, poussera chaque être humain vers une personnalisation plus grande.

Il y a là tout un aspect social fort original de la pensée de Teilhard et dont les conséquences pratiques sont des plus importantes pour l'avenir. Nous ne pouvons malheureusement y insister, faute de place.

Avant de jeter un regard sur l'avenir lointain de l'humanité, arrêtons-nous un instant pour saisir le rapport de l'homme à l'évolution.

L'homme est chargé de relayer l'évolution : c'est lui qui, désormais, prend l'initiative de pousser plus loin, jusqu'à son terme, l'effort de l'univers vers toujours plus de complexité-conscience. Ce qui se faisait organiquement, en accroissant sans cesse la cérébralisation de la lignée conduisant à l'homme, va désormais s'accomplir par l'homme, l'évolution biologique étant terminée selon Teilhard. Le cerveau de l'homme sans doute ne grossira plus, ne se perfectionnera plus, mais l'homme se déchargera de pénibles travaux intellectuels

de classement et de calcul sur des cerveaux électroniques qu'il a déjà commencé à construire et à utiliser.

L'homme est actuellement sur la terre la pointe extrême de l'évolution.

« Jusqu'à l'Homme, on peut dire que c'est la sélection naturelle qui gardait la haute direction en matière de morphogénèse et de cérébration ; tandis que, à partir de l'Homme, ce sont les forces d'invention qui ont commencé à prendre en main les rênes de l'Evolution ». ¹

Toute l'ingéniosité artisanale et technique de l'homme, toutes ses créations de machines toujours plus puissantes et d'instruments toujours plus compliqués et subtils, ses efforts d'invention consciente s'inscrivent tout naturellement dans le prolongement de la création d'organes par la nature : outils et instruments humains relayent les organes naturels des animaux et manifestent les mêmes forces d'évolution. Remarquons que le rythme des inventions humaines est prodigieusement plus rapide que celui des inventions naturelles : il a fallu des centaines de millions d'années à la nature pour conquérir les airs avec des animaux vertébrés, alors que trois générations ont suffi à l'homme pour cette conquête. Donc le retournement de la situation de l'homme dans le monde, opéré par Teilhard, est bien complet : loin d'être écrasé par les dimensions du monde, l'homme, à la double lumière de l'évolution universelle et de la loi de complexité-conscience, apparaît comme la pointe extrême de la cosmogénèse, comme l'élément le plus important de l'univers, celui qui seul peut lui donner son sens. Albert Vandel désigne heureusement du terme de « méthode de récurrence » la méthode selon laquelle l'homme éclaire rétrospectivement toute l'évolution qui aboutit à lui. C'est par l'homme que le mouvement évolutif d'extension cosmique prend conscience de lui-même.

Peut-être que la vision cosmique de Teilhard, si vaste et si audacieuse, paraîtra sur un point particulier trop timide à certains et même contestable. Puisqu'on a décidé une fois pour toutes de voir grand et même très grand, ne nous arrêtons pas en chemin, allons jusqu'au bout !

Pourquoi déclarer que l'homme est la pointe extrême de l'évolution de l'univers ? N'y a-t-il pas des centaines de millions de cités d'étoiles, ou nébuleuses spirales, qui contiennent chacune des milliards d'étoiles ? Si une grande proportion de systèmes planétaires existe parmi ces étoiles comme le pense le grand astronome anglais Hoyle, beaucoup d'autres mondes habités peuvent exister, dont certains portent peut-être des êtres beaucoup plus évolués que l'homme. Par

¹ *Du préhumain à l'ultrahumain*, dans l'*Almanach des sciences*, 1951, p. 152.

conséquent il est arbitraire de déclarer que l'homme est actuellement la pointe extrême de l'évolution universelle, car strictement on n'en sait rien.

Si la vie est partout en pression dans l'univers, il y a de fortes chances qu'elle se soit installée partout où les conditions lui sont favorables. Nous lisons dans *L'apparition de l'homme* : « Nous avons — nous autres Hommes — les plus grandes chances (pour ne pas dire la certitude) de ne plus être, comme nous le pensions, les seuls corpuscules pensants en train de dériver au firmament. (...). Etant donné ce que nous savons maintenant sur les relations essentielles existant entre Cosmo-, Bio- et Noogénèse, *il doit* véritablement *y avoir* « d'autres mondes habités » ! »¹

Cependant, par prudence scientifique, Teilhard n'a pas voulu discuter sur des bases hypothétiques ; mais les remarques critiques que nous venons de faire n'enlèvent rien d'essentiel à sa vision du monde. En effet, s'il était établi — on ne sait par quel moyen — que d'autres êtres aussi évolués ou plus évolués que nous existent, ce qu'il a dit de l'homme s'appliquerait alors à ces êtres. Le terme d'« homme » pouvant être considéré comme le symbole d'un être réfléchi plus évolué que tous les autres.

Teilhard est profondément optimiste quant à l'avenir de l'humanité. Il puise sa confiance, d'abord dans sa propre nature pétrie de foi et d'enthousiasme, et aussi dans cette considération à laquelle il revient constamment et qui est le moteur de toute sa pensée et l'expression de sa foi : l'aventure humaine qui est la nôtre est l'actuel aboutissement sur notre planète d'une *dérive cosmique* qui intéresse l'univers dans son ensemble et qui s'est manifestée sans désemparer, toujours fidèle à elle-même dans son orientation inflexible, depuis des milliards d'années. Les cellules vivantes se sont unifiées entre elles dans le passage des unicellulaires aux pluricellulaires pour réaliser ainsi un immense progrès biologique ; d'une façon toute semblable et sous l'action des mêmes forces universelles, les hommes doivent maintenant eux-mêmes entrer dans une synthèse plus vaste embrassant toute la noosphère. Par compression sociale, l'humanité ne peut que superévoluer, jusqu'à n'être à la limite qu'une seule réalité totalement unanimisée, entièrement unifiée par l'amour, « amorisée », selon l'expression de notre auteur.

Symétriquement en quelque sorte à la dilatation de l'univers matériel dont parlent les astronomes, l'humanité se contracte de plus en plus, se totalise en s'enroulant sur elle-même jusqu'à ne former à la limite qu'un seul et immense corpuscule, la noosphère.

¹ P. 320.

Entre parenthèses, remarquons que ce terme de « corpuscule » ne désigne nullement un petit corps, pas plus que le terme atome dans l'expression « atome primitif » employée par les théoriciens de l'expansion de l'univers.

L'achèvement de l'Evolution est symbolisé par Teilhard au moyen du point Oméga — ou Christ universel — qui est de nature transcendante à l'espace-temps et qui est un pôle divin d'attraction sous l'influence duquel l'Etoffe du monde achève de se spiritualiser.

Ajoutons que, pour Teilhard, le christianisme est la seule religion capable de prospérer dans un climat spirituel qui adopte l'évolution comme idée directrice.

Le grandiose scénario de l'Evolution cosmique comporte donc, selon Teilhard, une *happy end*, tout comme les films qui plaisent aux foules.

L'effort de Teilhard tend, en définitive, à concilier la religion chrétienne et la science.

« L'originalité de ma croyance — écrit Teilhard dans *Comment je crois* — est qu'elle a des racines dans deux domaines de la vie habituellement considérés comme antagonistes. Par éducation et formation intellectuelle, j'appartiens aux « enfants du ciel ». Mais par tempérament et par études professionnelles je suis « un enfant de la Terre ». Placé ainsi par la vie au cœur de deux mondes dont je connais, par une expérience familiale, la théorie, la langue, les sentiments, je n'ai dressé aucune cloison intérieure. Mais j'ai laissé réagir en pleine liberté l'une sur l'autre, au fond de moi-même, deux influences apparemment contraires. Or, au terme de cette opération, après trente ans consacrés à la poursuite de l'unité intérieure, j'ai l'impression qu'une synthèse s'est opérée naturellement entre les deux courants qui me sollicitent. Ceci n'a pas tué cela. Aujourd'hui je crois probablement mieux que jamais en Dieu, et certainement plus que jamais au Monde. N'y a-t-il pas là, à une échelle individuelle, la solution particulière, au moins ébauchée, du grand problème spirituel auquel se heurte, à l'heure présente, le front marchant de l'humanité ? »¹

On serait tenté de croire que le but essentiel de l'humanisme cosmologique est de concilier religion chrétienne et science, puisque c'est le propos de Teilhard qui est son plus brillant représentant. Or il n'en est rien, comme nous allons le prouver.

Le fait que Teilhard est un prêtre est évidemment accidentel. Envisagé dans son ensemble, et toute question de personne étant

¹ CL. TRESMONTANT : *Introduction à la pensée de Teilhard de Chardin*, p. 101.

mise de côté, notre humanisme tend à rapprocher les positions du matérialisme et du spiritualisme, sur un fond spiritualiste, et non pas à concilier christianisme et science.

On a pu croire que la querelle entre matérialisme et spiritualisme, fort à la mode au XIX^e siècle, était définitivement dépassée dès le début du XX^e siècle. Mais ceci est inexact : le matérialisme dialectique, philosophie officielle de l'U.R.S.S., et l'avènement d'une nouvelle philosophie biologique issue de Bergson ont rendu ce conflit plus actuel que jamais, le mettant en pleine lumière.

L'humanisme cosmologique a été inauguré par Bergson avec son *Evolution créatrice*, continué par Edouard Le Roy, éminent disciple de Bergson et ami intime de Teilhard dont il a propagé les conceptions dans ses Cours au Collège de France. Lecomte du Noüy et Gustave Mercier (Algérie) s'inscrivent également dans la même ligne. Si tous ces penseurs accusent nettement des tendances religieuses, nous devons citer également des naturalistes professionnels qui en sont indemnes : Albert Vandel, l'auteur de cet admirable ouvrage *L'homme et l'évolution*, et surtout Julian Huxley.

Petit-fils du célèbre naturaliste Thomas Huxley, le fougueux partisan de Darwin, et frère du brillant romancier et essayiste Aldous Huxley, Julian a été président de l'UNESCO et a fait, il y a déjà plusieurs années, une conférence à Lausanne sur le transformisme.

Or Julian Huxley n'a jamais fait mystère de son athéisme, ce qui ne l'empêche pas de se rencontrer avec Teilhard sur nombre de points importants. *L'Homme* — déclare le naturaliste anglais — *n'est pas autre chose que l'Evolution devenue consciente d'elle-même*.

Nous nous référons pour la suite à son petit ouvrage déjà cité, traduit en français en 1956 sous le titre *L'évolution en action*. Pour un biologiste, nous dit l'auteur, le plus commode est d'envisager la matière et l'esprit comme deux aspects d'une réalité unique plus profonde — la substance du monde. Sur ce point, Huxley rejoint la conception teilhardienne de l'étoffe du monde biface. « L'aspect mental gagne en importance au cours de l'évolution, fait qui conduit à cette importante conclusion que l'esprit n'est pas un pâle épiphénomène, ni un simple « fantôme logé dans la machine », pour employer l'expression du professeur Ryle, mais une pièce opérante du mécanisme de la vie » (p. 74).

Les « activités mentales » font partie, dans cette perspective, des propriétés intrinsèques de la substance du monde, quand celle-ci est organisée en cerveau. Donc toute substance vivante a des propriétés mentales analogues à celles de l'esprit. Grâce au cerveau, l'esprit surgit comme un facteur actif de l'évolution.

Ici encore, similitude avec l'axe de complexité-conscience dont nous parle Teilhard.

Voici enfin un texte décisif qui montre encore mieux combien la pensée de l'athée Huxley se rapproche des conceptions du prêtre Teilhard de Chardin, jusqu'à se confondre avec elles :

La théorie de la sélection naturelle a « ruiné d'un seul coup toutes les théories matérialistes qui déniennent toute réalité effective à l'esprit, ou lui assignent le rôle secondaire d'une simple masse d'entraînement fixée sur la roue de la matière. Ainsi, pour le biologiste moderne, le matérialisme dialectique qui sert de fondement philosophique au communisme marxiste est une erreur et une survivance de l'époque où les principes de l'évolution n'étaient pas encore convenablement compris » (p. 77).

Ajoutons que Huxley se sépare de Teilhard sur le problème de l'avenir de l'homme : alors que le père manifeste, comme nous l'avons vu, un confiant optimisme dans l'avenir de l'humanité, Huxley craint les tendances destructrices qui habitent l'homme et qui pourraient finalement faire avorter les forces créatrices qui l'ont engendré.

La vision de Huxley conduit donc à l'alternative : triomphe ou échec final ; elle est beaucoup plus tragique et elle fait écho à l'angoisse et au pessimisme des existentialistes.

Une conception modérée comme celle de Huxley risque naturellement de mécontenter tout le monde, en particulier tous les esprits partisans, les fanatiques qui s'agitent et crient plus fort que les autres. Huxley lui-même déclare d'une façon plaisante dans *Ce que j'ose penser* : « Quand j'ai fait la conférence [sur science et religion], j'ai reçu plus que ma part d'attaques publiques. C'était cependant assez réconfortant de voir que j'étais attaqué aussi amèrement et vigoureusement par les rationalistes et libres-penseurs que par les représentants des Eglises. En réalité, le fait d'être attaqué des deux côtés n'est pas une preuve d'excellence, mais c'est au moins une garantie que je n'ai pas été aussi extrême que quelques-uns de mes adversaires orthodoxes se l'imaginent » (p. 138).

Nous allons maintenant fournir la contre-épreuve de notre démonstration.

Le Père Teilhard de Chardin a écrit les invocations lyriques suivantes dans un cahier multigraphié, non publié en librairie, *Le cœur de la matière*.

« — O divine et puissante, quel est ton nom. Parle.

— Je suis le feu qui brûle et l'eau qui renverse — l'amour qui initie et la vérité qui passe. Tout ce qui s'impose et ce qui renouvelle, tout ce qui déchaîne et tout ce qui unit : Force, Expérience, Progrès, — la Matière, c'est Moi.

» Parce que, dans ma violence, il m'arrive de tuer mes amants — parce que celui qui me touche ne sait jamais quelle puissance il va déchaîner, les sages me redoutent et me maudissent. Ils me méprisent en paroles, comme une mendiane, une sorcière ou une prostituée. Mais leurs paroles sont en contradiction avec la vie, et les pharisiens qui me condamnent dépérissent dans l'Esprit où ils se confinent. Ils meurent d'inanition, et leurs disciples les désertent, parce que je suis l'essence de tout ce qui se touche, et que les hommes ne peuvent se passer de moi...

» Trempe-toi dans la Matière, Fils de la Terre, baigne-toi dans ses nappes ardentes, car elle est la source et la jeunesse de ta vie.

» Ah ! tu croyais pouvoir te passer d'elle, parce que la pensée s'est allumée en toi ! Tu espérais être d'autant plus proche de l'Esprit que tu rejetais plus soigneusement ce qui se touche, plus divin si tu vivais dans l'idée pure, plus angélique, au moins, si tu fuyais les corps.

» Eh bien ! tu as failli périr de faim !

» Baigne-toi dans la Matière, fils de l'Homme — Plonge-toi en elle là où elle est la plus violente et la plus profonde ! Lutte dans son courant et bois son flot ! C'est elle qui a bercé jadis ton inconscience ; — c'est elle qui te portera jusqu'à Dieu !

» Je te bénis, Matière, et je te salue, non pas telle que te décrivent, réduite, ou défigurée, les pontifes de la science et les prédictateurs de la vertu — un ramassis, disent-ils, de forces brutales ou de bas appétits, mais telle que tu m'apparaîs aujourd'hui, *dans ta totalité et ta vérité.* »

Qu'on ne conclue pas surtout de ces citations, que Teilhard défend le matérialisme dans son ensemble : il pense simplement que le matérialisme possède sa vérité, qu'il convient de revaloriser la matière comme solidaire de l'esprit et de combattre « les vieux moules religieux » qui visent à la séparation des deux entités en faisant du mépris du corps la condition de l'épanouissement de l'esprit.

La matière est la matrice de l'esprit et l'esprit un état supérieur de la matière : ainsi Teilhard et Huxley tentent de rapprocher matérialisme et spiritualisme, dans une perspective qui reste spiritualiste en son fond, puisque c'est vers une croissance de la complexité-conscience que le monde converge.

L'existentialisme lui aussi, en proposant une nouvelle manière de penser l'homme, a réuni sous sa bannière des athées comme Jean-Paul Sartre et Merleau-Ponty et des esprits religieux comme Gabriel Marcel — sans parler du précurseur que fut Kierkegaard.

Lorsqu'un mouvement de pensée est ainsi indépendant des convictions religieuses de ses protagonistes, comme c'est le cas de

l'humanisme cosmologique, après avoir été celui de l'existentialisme, cela signifie qu'on se trouve devant une lame de fond qui déferle irrésistiblement sur l'époque, devant un besoin profond des hommes d'aujourd'hui.

André Niel, le chroniqueur de *Critique*, également essayiste et poète, écrit, en parlant de nos évolutionnismes :

« Des systèmes du monde à tendances idéologiques parfois opposées (mystique ou rationaliste, religieuse ou athée) se recoupent en tant de points et convergent avec tant de force vers les mêmes conclusions qu'on en vient à ne plus distinguer l'apport propre de chaque chercheur. Comme dans les sciences, l'effort devient collectif. Les vérités se mettent à circuler d'un système à l'autre sans indice de paternité... On est [peut-être] au seuil d'un nouvel âge de la pensée philosophique, où la vérité sur l'homme et sur l'univers s'organise peu à peu d'elle-même avec l'aide et sous le contrôle de la science. »¹

Nous nous proposons de discuter loyalement une objection qui se présente naturellement à l'esprit quand on étudie la pensée de Teilhard, et qui s'est sans doute formée spontanément dans l'esprit de nos lecteurs.

Finalement l'univers est fait pour l'homme, l'homme est le but de l'univers et nous voilà plongés dans le plus cru des anthropocentrismes.

Est-il plausible que tout tourne autour de nous, que tout converge sur nous ? N'est-ce pas une illusion de notre gigantesque orgueil ?

Le progrès de la pensée n'a-t-il pas consisté à se dégager péniblement, à partir des conceptions magiques des primitifs, de l'anthropocentrisme ainsi que de l'anthropomorphisme qui est son complément naturel ?

Et le dernier mot de la sagesse du XX^e siècle consisterait à choir de nouveau dans l'anthropocentrisme, à abolir le lent progrès d'une pensée qui fait effort vers l'objectivité et vers le désintéressement ?

Ne lit-on pas dans les *Pensées d'un biologiste*, par Jean Rostand, cette réflexion sereine et « objective », semble-t-il : « La nature est sans préférence, et l'homme, malgré tout son génie, ne vaut pas plus pour elle que n'importe laquelle des millions d'autres espèces que produisit la vie terrestre. » Jean Rostand est donc catégorique : du point de vue de la nature qui, sous-entendu, doit être celui du naturaliste, un homme ne vaut pas plus qu'une limace ou qu'un cancrelat !

¹ Revue *Critique*, n° 106, mars 1956, p. 223.

Notre réponse tiendra en quatre points.

Premièrement, il est exact que la science doit éviter de valoriser les objets dont elle s'occupe. Cette interdiction fait partie de ses statuts, si l'on peut dire.

Par contre, le propre de la philosophie est d'introduire *la valeur* dans ses spéculations. Les statuts de la philosophie ne sont pas les mêmes que ceux de la science : voilà ce que beaucoup de savants oublient.

Sur le terrain philosophique, s'abstenir de valoriser ce qui mérite de l'être — l'homme en l'occurrence, comparé à la limace et au cancrelat — ce n'est nullement faire preuve d'objectivité, mais tout au contraire c'est manquer totalement à l'objectivité véritable ! En philosophie, les valeurs sont des éléments essentiels de l'objectivité. Il s'agit naturellement de valoriser à bon escient et non d'une façon arbitraire.

Ajoutons que beaucoup de savants sont de piètres philosophes, incapables de saisir ce qui distingue la philosophie de la science et qui transportent en philosophie des limitations qui ne se justifient qu'en science.

C'est une grave erreur de s'imaginer que toute valorisation est subjective, c'est-à-dire dépendant arbitrairement de l'individu qui s'y livre et variant nécessairement lorsqu'on passe d'un individu à un autre.

Les valeurs ont un fondement objectif — qu'il n'est pas toujours facile de dégager sans doute, mais qui n'en n'existe pas moins.

Second point. Actuellement, le cerveau humain est bel et bien la portion de matière la plus complexe que nous connaissons, attachée corrélativement au plus haut degré de conscience. Telle est la constatation objective. La valeur s'introduit, dans l'humanisme cosmologique, par la considération du degré de cérébralisation des êtres, c'est-à-dire le degré de développement du cerveau qui mesure la puissance d'invention et de liberté.

Un haut degré de liberté et une grande puissance d'invention sont donc envisagés comme supérieurs en valeur à des degrés et des puissances moindres.

Troisième point. Il n'est pas tout à fait exact de dire que, dans les perspectives de l'humanisme cosmologique, c'est l'homme qui est le but de l'univers. Actuellement et sur notre planète, l'homme est le degré le plus élevé atteint par l'évolution. Mais ce stade n'est pas nécessairement définitif, ni universel, c'est-à-dire réalisé partout. Nous avons déjà dit que l'homme est le symbole de la pointe extrême de l'évolution — ce qui signifie que ce vocable peut représenter un surhomme à venir ou existant ailleurs, sur d'autres astres — ou

encore un être spirituel différent de l'homme que nous ne pouvons imaginer avec exactitude.

Teilhard conçoit, rappelons-le, que le terme de l'évolution sur terre sera constitué par l'humanité totalement unanimisée et amorisée, donc par un être unifié et unique, transcendant tous les individus qui en font partie. L'humanité prise en bloc devient alors un superhomme.

Albert Vandel voit l'avenir un peu autrement. Il nous dit : « Nous n'avons aucune raison de croire que la pensée a atteint, dans l'Homme, son point culminant et qu'elle doive disparaître avec lui. Mais, elle se greffera sur un être qui relayera l'Homme, comme lui-même a relayé l'animal. L'Homme n'est pas un aboutissement, mais un terme de passage (...), une étape transitoire du mouvement évolutif et de la montée de l'esprit. »¹

Quatrième et dernier point. Si les premières réflexions de l'homme baignaient dans un anthropocentrisme et un anthropomorphisme naïfs, il n'est pas absurde qu'une réflexion très raffinée ramène à un certain anthropocentrisme, fort différent — empressons-nous de l'ajouter — de l'anthropocentrisme primitif.

Prenons une comparaison qui fera saisir notre pensée.

A l'époque de la magie, le sujet et l'objet étaient intimement mêlés, dans ce sens que les intentions de l'opérateur passaient pour agir directement sur l'opération — telle était, entre autres, la croyance des alchimistes.

Deuxième étape, le développement de la science jusqu'au XIX^e siècle a posé l'objet comme complètement soustrait à l'influence de l'observateur.

Cependant, troisième étape, la physique contemporaine admet que l'observateur perturbe toujours le phénomène observé, ce qui est revenir par un détour, et d'une manière cette fois très précise, à la croyance primitive mais totalement transfigurée.

De même, pour le problème qui nous préoccupe, on peut concevoir trois phases :

1. Anthropocentrisme primitif : l'homme se figure naïvement être le centre du monde, à tout point de vue, et cela d'une manière statique.

2. Phase scientifique, où l'homme est envisagé comme n'importe quel autre objet, l'absence de valorisation étant la condition de l'objectivité scientifique.

3. L'homme est conçu par l'humanisme cosmologique comme le couronnement actuel sur terre d'une vaste cosmogénèse.

¹ A. VANDEL : *L'homme et l'évolution*, p. 194-195.

Nous sommes en présence d'une pensée philosophique qui, envisageant l'ensemble du réel, ne peut faire abstraction du sujet, de l'esprit et par conséquent de la valeur, laquelle s'introduit toujours avec la considération de l'esprit. La philosophie prend comme objet la réalité totale, alors que la science n'envisage que des aspects partiels de la réalité, des abstractions, d'où la différence des deux types d'objectivité. Avec l'humanisme cosmologique on revient donc à un certain anthropocentrisme où l'homme d'ailleurs n'est pas exactement centre, mais flèche de l'évolution : il est beaucoup plus raffiné, et mieux justifié parce que réfléchi, que l'anthropocentrisme spontané des primitifs. On connaît le dicton « les extrêmes se touchent ».

Si l'on voulait traiter historiquement d'une manière complète le problème de l'humanisme cosmologique, il y aurait lieu de se demander si certaines philosophies contemporaines très élaborées techniquement, comme le monadisme de Francis Maugé de Paris, et le platonisme psycho-biologique de Raymond Ruyer, professeur à Nancy¹, peuvent légitimement se réclamer de l'humanisme cosmologique, bien qu'ils ne choisissent pas l'évolution universelle comme axe central de leurs spéculations — ce qui ne veut nullement dire qu'ils s'opposent à l'idée d'évolution, bien au contraire.

Nous inclinerions à les ranger également parmi les humanistes cosmologiques, mais cela nous entraînerait beaucoup trop loin si nous voulions justifier notre opinion.

Nous ne cherchons nullement à être complet — car c'est le moyen infaillible de devenir ennuyeux. Pour simplifier, nous ne nous sommes attaché qu'aux humanismes cosmologiques dont l'idée-clé est l'évolutionnisme universel : nous pourrions les appeler des humanismes cosmogénétiques puisqu'ils portent sur la genèse du monde. Dans cette étude nous nous sommes borné à pratiquer un échantillonnage sur Teilhard et Huxley, ces deux auteurs portant témoignage pour tous les autres, pour le Bergson de *L'Evolution créatrice*, pour Le Roy, pour Gustave Mercier, pour Lecomte du Noüy et pour Albert Vandel.

Remarquons que, dans le domaine de la spéulation proprement dite, l'humanisme cosmologique est d'inspiration très ancienne. Toutes les philosophies ésotériques ont envisagé l'homme comme inviscéré dans l'univers, l'homme-microcosme étant le résumé, la miniature du grand univers, du macrocosme, toutes une série de « correspondances » reliant étroitement le « petit monde » avec le « grand monde ».

¹ FRANCIS MAUGÉ : *La synthèse totale des sciences, ses conditions et son principe*, Paris, Hermann & Cie, 1955.

RAYMOND RUYER : *La conscience et le corps*, 1937 ; *Eléments de psychobiologie*, 1946 ; *Néo-finalisme*, Paris, P.U.F., 1952.

Ce qui est nouveau dans notre humanisme actuel, c'est l'apport décisif de la science destiné à se substituer aux rêveries des occultistes, c'est surtout le vigoureux élan que la prodigieuse extension de la recherche scientifique de nos jours a donné à cette vision cosmique. Le sens cosmique s'est développé, s'est universalisé, s'est même vulgarisé — qu'on pense aux romans de science-fiction avec leurs expéditions interplanétaires qui répondent à un besoin nouveau — et tout cela dans des proportions extraordinaires.

L'homme pense de plus en plus, économiquement, politiquement et culturellement, en se plaçant au point de vue de l'ensemble de la planète, et parallèlement il situe sa planète au point de vue de l'univers entier. Einstein nous a habitués à entendre parler du rayon de l'univers fini mais illimité. L'abbé Lemaître a lancé son hypothèse hardie de l'atome primitif qui, en explosant, a donné naissance à notre monde, lequel, depuis les origines, est toujours en expansion, ce dont témoigne la récession des nébuleuses spirales. La recherche anxieuse de nos origines a conduit paléontologistes et préhistoriens à souligner notre solidarité avec l'ensemble du monde vivant, qui s'épanouit en gerbes issues d'une même origine.

Et l'on voudrait que la philosophie, qui doit connaître tous les aspects du réel, reste en marge de ce vaste et puissant mouvement de pensée qui s'accélère chaque jour, exactement comme s'il n'existe pas ? La recherche scientifique fournit-elle donc des connaissances illusoires ? Peut-on compartimenter l'esprit humain : ici la science, là la philosophie, avec cloison étanche entre les deux ?

Nous croyons que l'humanisme cosmologique balayera à brève échéance toutes les philosophies isolationnistes, à commencer naturellement par l'existentialisme — sans doute après avoir annexé ce que le message existentialiste contient de valable, à savoir l'accent mis sur l'intériorité humaine, à condition que cet accent ne soit pas exclusif de toute autre valorisation.

Il serait inexact d'affirmer que l'humanisme cosmologique présente, par symétrie, les défauts inverses de l'existentialisme, et que si ce dernier est une spéculation exclusivement à base d'introspection, l'humanisme cosmologique serait une philosophie « répandue au dehors », ne prenant en considération que le monde extérieur révélé par la science.

L'humanisme cosmologique, au contraire, conçoit l'homme à la fois comme un objet extérieur, une partie d'univers, et comme un être intériorisé et valorisé, comme un centre de libre initiative. L'axe de la complexité-conscience dont nous parle Teilhard témoigne de la synthèse harmonieuse entre monde extérieur et monde intérieur que se doit d'accomplir toute philosophie digne de ce nom.

Sur le terrain moral, l'humanisme cosmologique convie l'homme à un engagement total en vue de participer activement à l'évolution universelle qui converge sur lui — alors que l'engagement des existentialistes est sans fondement, sans nécessité vraie.

« L'Homme discerne soudain au fond de lui-même la charge redoutable de conserver, d'accroître, de transmettre la fortune d'un monde. Corps et âme, il émerge d'un formidable travail créateur auquel la totalité des choses a depuis toujours collaboré, et s'il se dérobe à la tâche assignée, quelque chose de cet effort sera pour jamais perdu et manquera à tout l'avenir... Pour une part infime, mais réelle, le succès de l'énorme affaire, de l'immense enfantement universel, est entre les mains du moindre d'entre nous. »¹

Et voici la règle qui doit éclairer notre route :

« En toutes circonstances avancer toujours dans la direction montante, où techniquement, mentalement et affectivement, toutes choses (en nous et autour de nous) le plus rapidement convergent. »²

Il est temps de conclure et de nous résumer. L'idée profonde qui promeut l'humanisme cosmologique est la conviction inébranlable que toute situation locale dans laquelle nous nous débattons doit s'éclairer à la lumière de la situation universelle la plus vaste que nous puissions connaître. Une telle conviction postule l'unité du cosmos, l'intime connexion de tous ses éléments, de toutes ses parties, de toutes ses époques.

Esprit et matière, homme et univers, science et philosophie, toutes ces oppositions ne sont que relatives et apparentes, elles recouvrent une unité dynamique foncière : l'esprit et la matière sont les deux aspects par lesquels se révèle à nous l'Etoffe du monde qui est unique ; l'homme est actuellement la flèche d'un univers en évolution convergente ; la science et la philosophie sont activités de connaissance solidaires et complémentaires, ce que tous nos auteurs ont prouvé surabondamment par leurs œuvres.

Universalité et unité : n'est-ce pas le programme implicite de toute philosophie authentique ?

Souhaitons que, dans ses grandes lignes, l'Univers ne se révèle pas trop multiforme ni trop polyvalent aux efforts d'universalisation et d'unification des penseurs de la seconde moitié du XX^e siècle, pour permettre à l'humanisme cosmologique de s'épanouir pleinement et de donner tous ses fruits.

MAURICE GEX.

¹ *Les fondements et le fond de l'Idée d'Evolution*, dans VANDEL : *L'homme et l'évolution*, p. 19.

² TEILHARD : *L'apparition de l'homme*, p. 332.