

Teilhard de Chardin, prophète du cyberspace

*Céline Lafontaine**

La ferveur que l'on peut observer chez les plus ardents défenseurs des nouvelles technologies possède des accents que plusieurs n'ont pas hésité à qualifier de religieux¹. À lire certains des ouvrages parus autour d'Internet, on serait en effet porté à croire que l'esprit de Teilhard de Chardin s'est réincarné dans la pensée des adeptes du cyberspace. Deux ouvrages parus à l'an 2000 semblent particulièrement représentatifs de cette tendance : *La planète des esprits*, de Philippe Quéau, et *World Philosophie*, de Pierre Lévy dans lesquels Internet est présenté comme l'achèvement de la culture humaine, comme l'ultime voie vers une pacification du monde². Bien plus qu'un simple outil, le Net se voit ainsi octroyer le pouvoir de régler la plupart des maux accablant l'humanité. Rien de moins qu'une unification spirituelle des esprits nous est promise.

Cette vision du cyberspace s'inspire largement — et ouvertement — de l'œuvre de Teilhard de Chardin. L'influence du savant jésuite ne se restreint d'ailleurs pas à la sphère intellectuelle française. Le très branché magazine américain *Wired* y a, par exemple, consacré en 1995 un article duquel il ressort que « Pierre Teilhard de Chardin set down the philosophical framework for

* Céline Lafontaine, docteure en sociologie, est actuellement stagiaire postdoctorale à l'Institut des sciences de l'environnement (Université du Québec à Montréal).

¹ Pour une analyse globale de ce phénomène, voir l'ouvrage de Philippe Breton, *Le culte de l'Internet*, Paris, La Découverte, 2000. Voir aussi, pour une analyse historique du lien entre technologie et religion, l'ouvrage de David F. Noble, *The Religion of Technology*, Penguin Books, 1999.

² Pierre Lévy est l'un des principaux représentants français de la pensée « cyber », tandis que Philippe Quéau est directeur de la division informatique et information à l'Unesco. Philippe Quéau, *La planète des esprit*, Paris, Odile Jacob, 2000 ; Pierre Lévy, *World philisophie*, Paris, Odile Jacob, 2000.

planetary, Net-based consciousness 50 years ago³ ». Il faut dire que les pionniers des nouvelles technologies n'ont pas attendu la mise en place du « réseau des réseaux » pour reconnaître leur dette envers le célèbre jésuite. Déjà, dans les années soixante, le théoricien des médias Marshall McLuhan s'y référait explicitement dans sa définition du « village global⁴ ».

Pour saisir l'importance de la pensée de Teilhard de Chardin dans l'univers culturel contemporain, un bref tour d'horizon de son œuvre se révèle essentiel. Après cette légère incursion, il sera plus aisé de comprendre d'une part la spécificité de sa pensée religieuse, et d'autre part, la nature de son influence dans le milieu de la cyberculture. On verra ainsi qu'elle correspond à une remise en cause des paramètres culturels et religieux hérités de l'humanisme chrétien au profit d'une nouvelle spiritualité fondée sur un évolutionnisme technologique.

La Conscience comme processus évolutif

Curieux personnage que ce paléontologue religieux dont les écrits ont été interdits de publication par son ordre, la Compagnie de Jésus. Il est vrai que le « néo-humanisme » dont il se réclamait avait de quoi rendre suspectes ses idées aux yeux des autorités catholiques⁵. Loin de respecter les dogmes de son Église, son évolutionnisme philosophique allait à l'encontre même du dualisme chrétien. Voyant dans le processus cosmique de l'évolution « une montée vers la conscience », il concevait l'individualité humaine comme une étape cruciale vers une unification totale des esprits⁶. De centre et mesure de toute chose, l'Homme devient sous sa plume « une flèche montante de la grande synthèse biologique⁷ ».

Soucieux de faire coïncider les avancées scientifiques de son époque avec les principes de sa foi, le savant jésuite développe une théorie de l'évolution allant vers une spiritualisation croissante de la matière. De la formation de l'univers jusqu'à la réunification des

³ Voir notamment l'article de Jennifer Cobb Kreisberg, « A Globe, Clothing Itself With a Brain », *Wired*, juin 1995.

⁴ Marshall McLuhan, *La Galaxie Gutenberg*, Montréal, Hurtubise HMH, 1967.

⁵ Jean Onimus, « présentation » de *La Place de l'homme dans la nature*, Paris, Albin Michel, 1996, p. 9-95.

⁶ Pierre, Teilhard de Chardin, *Le phénomène humain*, Paris, Seuil, 1955.

⁷ Teilhard de Chardin, *Le phénomène humain*, p. 224.

esprits, le principe de la conscience passe ainsi par trois grands stades d'évolution : cosmogénèse, biogénèse, noogénèse. Fondée sur un monisme philosophique, cette pensée perçoit le phénomène social comme « une culmination, et non atténuation, du phénomène biologique⁸ ». Autrement dit, la société humaine est, au même titre que les êtres vivants, pensée en continuité avec la chaîne cosmique de l'évolution, ce qui ne se conçoit pas sans un fort accent ethnocentrique :

Tous les peuples, pour rester humains, ou afin de le devenir davantage, sont amenés à se poser, dans les termes même où est parvenu à les formuler l'Occident, les espérances et les problèmes de la Terre moderne.⁹

L'idée selon laquelle l'être humain est le fruit d'un long processus évolutif appelé à se modifier pour devenir plus humain, voire ultra-humain, traverse toute la pensée de Teilhard de Chardin¹⁰. Ceci s'éclaire lorsqu'on sait que pour lui, l'humanisation ne sera pas achevée tant que l'Homme ne parviendra pas à prendre le relais de la Nature dans la poursuite de l'unification des consciences. S'écartant de l'orthodoxie catholique, il conçoit en fait l'individualité humaine comme un stade de l'évolution à travers lequel la conscience atteint un plus haut niveau de complexité. Ainsi l'être humain, par son adaptation et son perfectionnement constant, devient le moteur de la chaîne évolutive duquel il n'est ni l'origine, ni la finalité :

Ce n'était donc pas assez de dire, comme nous l'avons fait, qu'en devenant conscience d'elle-même au fond de nous-mêmes, l'Évolution n'a qu'à se regarder au miroir pour s'apercevoir jusque dans ses profondeurs, et pour se déchiffrer. Elle devient par surcroît libre de disposer d'elle-même, de se donner ou de se refuser. Non seulement nous lisons dans nos moindres actes le secret de ses démarches. Mais, pour une bonne part élémentaire, *nous la tenons dans nos mains* : responsables de son passé devant son avenir.¹¹

L'éloignement philosophique de ce « nouvel humanisme » face à l'héritage chrétien ressort plus clairement lorsqu'on se penche sur la notion d'intériorité. L'idée d'une intériorité subjective séparée du

⁸ Teilhard de Chardin, *Le phénomène humain*, p. 223.

⁹ Teilhard de Chardin, *Le phénomène humain*, p. 211.

¹⁰ Onimus, « présentation ».

¹¹ Teilhard de Chardin, *Le phénomène humain*, p. 226.

reste du monde constitue l'une des caractéristiques essentielles de l'individualité humaine suivant le point de vue de l'humanisme chrétien. Dans la perspective évolutionniste qui est la sienne, le paléontologue jésuite voit plutôt l'intériorité comme une donnée commune à l'ensemble de la matière, dont on peut mesurer le degré. Ainsi, selon la formule du théologien Gaston Isaye, « le degré d'intériorité correspond au degré de complexité¹² ». Cette complexification de la Conscience évolutive favorise la différenciation progressive des éléments reliés au tout. La notion de différence suppose alors une désobjectivation de l'individu :

En n'importe quel domaine, — qu'il s'agisse des cellules d'un corps, ou des membres d'une société, ou des éléments d'une synthèse spirituelle, l'Union *différencie*. Les parties se perfectionnent et s'achèvent dans tout ensemble organisé.¹³

Fort d'un optimisme technoscientifique, Teilhard de Chardin voyait dans le développement de la recherche une avancée vers une « cérébralisation collective », un tournant où « la pensée perfectionnant artificieusement l'organe même de sa pensée » en vient à dépasser les cadres de son individualité¹⁴. Perçue comme le dernier stade évolutif de la Conscience, la noosphère correspond en fait à l'unification des esprits par le biais de la science et de la technique. Sur ce point, Teilhard de Chardin est très explicite. Dans *La place de l'homme dans la Nature*, rédigé en 1949, il fait directement référence à la cybernétique naissante qui s'est donné pour mission de créer une « machine intelligente¹⁵ ». Voyant dans les machines cybernétiques la chance de « compléter » le processus de cérébralisation, Teilhard de Chardin n'en caresse pas moins le projet de « perfectionner anatomiquement le cerveau de chaque individu¹⁶ ». Comme le précise à ce sujet Jean Ominus, « Teilhard n'est pas hostile à un certain eugénisme » qui irait dans le sens du

¹² Gaston Isaye, « La cybernétique et Teilhard de Chardin », dans les actes du 3^e Congrès international de Cybernétique, 11-15 septembre 1961, Namur, p. 168-181.

¹³ Teilhard de Chardin, *Le Phénomène humain*, p. 263

¹⁴ Teilhard de Chardin, *Le Phénomène humain*, p. 250.

¹⁵ Teilhard de Chardin, *La place de l'homme dans la Nature*, Paris, Albin Michel, 1996, p. 230.

¹⁶ Teilhard de Chardin, *La place*.

processus évolutif de la Conscience¹⁷. Suivant cette optique, il est possible de voir dans son idée d'achever techniquement l'humanisation l'amorce de ce qui deviendra une pensée du posthumain. Outre cette ouverture à une modification génétique de l'espèce humaine, les vues positivistes de Teilhard de Chardin en matière de développement social lui ont valu de sévères critiques. Pour un croyant qui ne fait pas de différence entre « recherche et adoration », il va de soi que le progrès technoscientifique ne peut que contribuer à l'unification des consciences¹⁸. Considéré par certains comme le « saint patron » de la cyberculture, Marshall McLuhan donnera à ce spiritualisme technoscientifique une résonance déterminante.

De la noosphère au village global

Converti au catholicisme, Marshall McLuhan a été l'un des premiers à voir dans l'apparition des médias électroniques l'accomplissement des prophéties de Teilhard de Chardin¹⁹. Par le prolongement et l'extériorisation des sens, les nouveaux médias participent, selon lui, à l'unification technologique des consciences concrétisant ainsi l'idée de noosphère, chère au savant jésuite :

Cette extériorisation de nos sens a créé ce que Teilhard appelle la « noosphère », c'est-à-dire le cerveau technologique de l'univers. [...] le monde est devenu un ordinateur, un cerveau électronique, exactement comme la science-fiction.²⁰

La thèse fondamentale de McLuhan se résume à l'idée que les moyens utilisés par l'humain pour communiquer déterminent, en grande partie, sa façon de concevoir le monde et de l'organiser. Ainsi, les médiums de communications ne sont pas de simples réceptacles permettant de transmettre et de conserver l'information, mais bien des agents actifs du développement humain. Dans *La galaxie Gutenberg*, le théoricien des médias analyse la société moderne sous l'angle du passage de la technique manuscrite à l'imprimé. En fait, l'invention de l'imprimerie au XV^e siècle serait,

¹⁷ Teilhard de Chardin, *La place*, p. 43.

¹⁸ Teilhard de Chardin, *Le Phénomène humain*, p. 259.

¹⁹ Armand Mattelart, *Histoire de l'utopie planétaire*, Paris, La Découverte, 2000, p. 315-319.

²⁰ McLuhan, *La Galaxie Gutenberg*, p. 53.

par l'imposition du sens de la vue au détriment des autres sens, à l'origine de la vision linéaire du temps et de la rationalité scientifique. L'homogénéité typographique aurait donc engendré la perspective linéaire, la science, l'État et l'individualisme. En somme, toutes les institutions modernes seraient des produits de la culture imprimée.

Pour McLuhan, l'ampleur des innovations techniques et sociales qu'a permises l'isolement du sens de la vue par l'imprimerie n'est pas sans conséquences néfastes pour l'être humain. Déconnecté de ses sens, l'individu moderne est devenu froid et insensible, la linéarité de la culture imprimée ayant fortement affaibli son expérience existentielle²¹. Cette homogénéité froide de la culture « gutenbergiene » est cependant remise en cause par l'invention de l'électricité et l'apparition des nouveaux médias de communication de masse. Précisons qu'à l'époque où McLuhan écrit, soit les années soixante, la télévision constitue l'exemple-type de la nouvelle culture électronique.

En intensifiant nos perceptions sensorielles, les médias électroniques mettent fin à la dictature linéaire de la vue et nous ramènent, selon McLuhan, à l'hétérogénéité du monde tribal. La référence au tribalisme est ici essentielle, puisque c'est à elle que l'on doit la célèbre formule du « village global ». Pour le penseur canadien en effet, la contraction électrique des frontières permet, par le biais d'une diffusion constante et directe d'informations, l'unification de la planète en un immense village. L'ordinateur et les nouveaux médias qui, à ses yeux, prolongent le système nerveux central à l'extérieur du corps humain, transforment donc la société en un vaste réseau informationnel²². Les technologies électroniques sont ainsi conçues comme des moyens d'augmenter le potentiel d'adaptation des humains et d'intensifier les rapports sociaux en abolissant les anciennes divisions sociales au profit d'une organisation englobant l'ensemble des sphères d'activités²³.

En ce qui concerne son optimisme prophétique en matière de développement technologique, McLuhan nous ramène aux racines religieuses du concept de noosphère d'où il a puisé, pour une bonne

²¹ McLuhan, *La Galaxie Gutenberg*.

²² Marshall McLuhan, *Pour comprendre les médias. Les prolongements technologiques de l'Homme*, Montréal, Hurtubise, HMH, 1972, p. 21.

²³ McLuhan, *Pour comprendre les médias*, p. 71.

part, son idée du village global. Bien qu'elle puisse sembler étrange, la référence à Teilhard de Chardin n'est aucunement contradictoire avec le fantasme du tribalisme ; tous deux vont dans le sens d'une collectivisation des consciences et d'une religiosité technoscientifique. N'oublions pas que McLuhan voyait dans le développement des médias électroniques une source d'épanouissement collectif. Véritable gourou des nouvelles technologies, ceci explique d'ailleurs pourquoi son influence demeure très marquée dans le milieu de la cyberculture²⁴.

Vers une planétarisation des esprits ?

Chez les penseurs du cyberspace tels Philippe Quéau et Pierre Lévy, la référence à la « noosphère » et à l'œuvre de Teilhard de Chardin se fait tout aussi explicite que chez leur prédécesseur canadien :

La « noosphère » annoncée par Teilhard il y a plus d'un demi-siècle commence à prendre des formes tangibles, comme le cyberspace²⁵.

L'évolution cosmique et culturelle culmine aujourd'hui dans le monde virtuel du cyberspace.²⁶

Ce spiritualisme pro-technologique laisse très peu de place à l'analyse critique, du moins lorsqu'il est question de progrès. Si sur ce point Pierre Lévy se montre très clair en affirmant que « le monde n'a pas besoin de critique, le monde a besoin d'amour²⁷ », Philippe Quéau n'est guère plus nuancé lorsqu'il écrit que ceux qui croient au progrès sont « les hommes de bonne volonté », puisque le progrès va nécessairement dans le sens d'une « synthèse de l'esprit²⁸ ». C'est cette même conviction qu'on retrouve lorsqu'ils défendent l'idée d'une collectivisation des esprits dans le cyberspace. Car il faut bien voir que la liberté informationnelle qu'ils réclament va dans le sens d'une désobjectivation de la pensée, celle-ci n'étant, selon Pierre Lévy, qu'une « idiotie », une

²⁴ Voir à ce sujet le numéro spécial consacré à McLuhan par le magazine *Wired*, en janvier 1996, qui présente le théoricien canadien comme son « saint patron ».

²⁵ Quéau, *La planète des esprits*, p. 316.

²⁶ Lévy, *World philosophie*, p. 60.

²⁷ Lévy, *World philosophie*, p. 182.

²⁸ Quéau, *La planète des esprits*, p. 303-304.

séparation artificielle d'un flux cosmique traversant de part en part les individus. Pour cet auteur, le moi est en effet une illusion, « un truc de la sélection naturelle, fort utile à la reproduction de notre espèce », que la réunification technologique de la Conscience rend toutefois caduque²⁹. S'il ne partage pas un refus aussi net du concept d'autonomie subjective, Philippe Quéau ne s'attaque pas moins pour autant à la notion de « droit d'auteur » qui lui est étroitement liée³⁰.

Si l'optimisme scientifique, la référence à Teilhard de Chardin et une représentation informationnelle du monde sont clairement repérables dans la vision du cyberspace défendue par Philippe Quéau et Pierre Lévy, là s'arrête toutefois la comparaison. Bien qu'il présente le progrès technologique comme une voie inéluctable vers l'unification des esprits, Philippe Quéau demeure cependant assez critique face à la logique marchande qui prévaut aujourd'hui sur Internet. La nouvelle Renaissance qu'il voit naître à travers le cyberspace ne l'empêche pas de constater les écarts considérables sur le plan mondial dans la répartition des richesses et dans l'accès aux nouvelles technologies. Son poste à l'Unesco l'amène plutôt à réfléchir sur l'établissement éventuel d'un droit commun mondial qui tienne compte de l'ouverture à l'Autre rendue possible par l'unification informationnelle de l'humanité. À la fausse abstraction du marché qu'il dénonce, Quéau propose donc la nouvelle abstraction de l'humanité connectée. Sa critique de la mondialisation version néolibérale n'enlève cependant rien à la dévotion technoscientifique dont il fait preuve³¹. Ainsi, relevant les enjeux réels de la cyberculture quant au statut de l'être humain, il propose d'en changer collectivement l'image. Cette position ressort clairement lorsqu'il est question du chômage :

Ce que nous persistons à appeler « chômage » deviendrait alors la condition de possibilité d'un temps de moisson, d'un âge neuf, d'une civilisation en métamorphose [...] Alors que nous pourrions devenir plus « libres », nous continuons de nous plaindre, ô paradoxe ! de ce que les robots et les micro-processeurs nous délivrent de notre servitude. Sans doute est-ce parce qu'ils mettent

²⁹ Lévy, *World philosophie*, p. 201.

³⁰ Quéau, *La planète des esprits*, p. 248.

³¹ Notons que *La planète des esprits* est truffée de références à la Bible, à l'Évangile, à saint Augustin, saint Thomas d'Aquin, etc. L'auteur compare notamment les migrations virtuelles à un nouvel « exode ».

à bas notre idole la plus imposante : l'image que nous nous faisons de nous-mêmes. Changeons l'homme en changeant son image.³²

Difficile de ne pas reconnaître la similitude de ces propos avec ceux, tenus il y a plus de cinquante ans, par Teilhard de Chardin :

Comme j'ai eu l'occasion de le dire et de le redire en maintes occasions, rien n'est plus injuste, ni plus vain de protester et de lutter contre le chômage grandissant auquel nous conduit inexorablement la Machine [...]. Comment ne pas voir que l'industrialisation toujours plus complète de la Terre n'est rien autre que la forme humano-collective d'un processus universel de vaticination.³³

Rien de bien révélateur, toutefois, puisque Philippe Quéau effectue lui-même un rapprochement entre la noosphère et le cyberspace. Bien qu'il reprenne lui aussi les thèses du savant jésuite pour décrire l'espace virtuel d'Internet, les vues de Pierre Lévy s'éloignent cependant de celles de Quéau en ce qui concerne la mondialisation et le marché. Tournant définitivement le dos aux représentations politiques issues de l'humanisme, Lévy propose une définition apolitique du monde où l'humain est entièrement compris d'après une logique d'adaptation évolutive. Non seulement le marché est présenté comme le moteur de toute évolution, mais il devient la source même de l'unification spirituelle promise par le cyberspace. Hissé au rang de « mesure épistémologique », le marché est ainsi conçu, par le seul fait qu'il favorise la libre circulation des idées et la saine compétition, comme créateur de subjectivité et de conscience :

Le maximum d'argent s'obtient sur le marché, et non ailleurs, parce que c'est là que l'argent mesure le plus exactement la force des idées et des groupes d'idées qui s'affrontent à une réalité non séparée en disciplines ou en ministères. C'est là, dans le marché le plus virtuel, le plus spéculatif, que se mesure le mieux la force des idées qui devancent les autres et annoncent l'avenir.³⁴

Amalgamant des notions allant de l'*homo Œconomicus* au gène égoïste, en passant par des emprunts au bouddhisme, et sans oublier les références au rhizome et à la tribu, le *World philosophie* de

³² Quéau, *La planète des esprits*, p. 152.

³³ Teilhard de Chardin, *La place de l'homme dans la nature*, p. 223

³⁴ Lévy, *World philosophie*, p. 93.

Pierre Lévy témoigne d'une fusion des valeurs néolibérales à un spiritualisme technoscientifique inspiré de Teilhard de Chardin.

Toujours selon ce même courant, la vision du cyberspace que propose Kevin Kelly, le très influent directeur de la revue *Wired*, est celle d'un monde dépolitisé et naturalisé où seules les lois spirituelles de l'évolution et de l'auto-organisation gouvernent. Ce dernier conçoit en fait le développement des biotechnologies et des technologies de l'information comme le fruit d'une co-évolution entre humain et machine³⁵. S'appuyant sur les théories de l'auto-organisation et de la complexité, il prévoit ainsi que la fusion entre le biologique et la technique, par le biais de la génétique, va donner lieu à une nouvelle civilisation où, devenues superintelligentes, les machines pourront s'autoréguler et se reproduire. Là encore, l'héritage de Teilhard de Chardin pèse de tout son poids.

Pour un cyberspace laïque

Lorsqu'on connaît l'importance des biotechnologies et des technologies de l'information dans la mise en place du système économique planétaire, on ne peut que s'inquiéter de la montée d'une spiritualité axée sur l'adaptabilité. Car il faut bien voir que la naturalisation évolutionniste du développement technologique va dans le sens d'un profond conservatisme politique. En guise d'exemple, citons Nicolas Negroponte, directeur du laboratoire des nouveaux médias au MIT, dont l'ouvrage *L'Homme numérique*, tout en vantant les bienfaits de la civilisation digitale, appuie sur le caractère évolutif et irrévocable des mutations en cours³⁶. Fort de cet évolutionnisme technologique, Negroponte partage l'espoir, cher aux théoriciens du cyberspace, de voir le monde s'unifier et se contracter à travers Internet et les nouveaux médiums d'information numérique. Selon sa propre formule, « la planète numérique va être grosse comme une tête d'épingle³⁷ ». Ce rétrécissement des frontières à l'échelle d'une tête d'épingle constitue l'une des métaphores les plus significatives de l'unification spirituelle et intellectuelle attendue par les pionniers du cyberspace. Elle montre aussi le peu de place laissé au corps et

³⁵ Kevin Kelly, *Out of Control. The New Biology of Machines, Social Systems, and the Economic World*, Reading (MA), Perseus Press, 1995.

³⁶ Nicolas Negroponte, *L'homme numérique*, Paris, Robert Laffont, 1995.

³⁷ Negroponte, *L'homme numérique*, p. 13.

à l'individu dans cette nouvelle forme de religiosité, si ce n'est que celle d'un mutant mi-humain, mi-machine, à l'image du cyborg.

Ainsi, à lire certains des penseurs du cyberspace, tout se passe comme si nous étions définitivement sortis du cadre des représentations politiques modernes pour plonger dans un univers scientifico-religieux où l'humain se donne pour mission de poursuivre, par son propre dépassement, la chaîne évolutive dont il est issu. Se situant dans le prolongement de la pensée de Teilhard de Chardin, cette tendance religieuse va de pair avec un conservatisme politique et économique remettant en cause les fondements symboliques de la démocratie moderne, à commencer par l'idée d'autonomie subjective. Face à cette nouvelle forme de religiosité pro-technologique, on ne peut qu'espérer une laïcisation éclairée des débats intellectuels portant sur ces questions.

