

Complexes autonomes et autonomie de la technique :

Lectures croisées de Carl Gustav Jung et Jacques Ellul

Joël Decarsin

Je m'apprête à mettre en lien les théories de Carl Gustav Jung, ici connu de tous, et Jacques Ellul, professeur d'histoire du droit à l'IEP de Bordeaux de 1948 à 1979, auteur d'une œuvre abondante et polymorphe, notamment une analyse de ce qu'on appelle « le progrès technique ». Bien peu de choses a priori m'autorisent à établir ce parallèle : je ne suis pas universitaire et mes seules références en la matière sont d'une part une pratique de la peinture de chevalet - les pinceaux étant les outils d'une introspection où Jung m'a autrefois servi de boussole - d'autre part une carrière d'enseignant d'arts plastiques en collège, Ellul m'ayant cette fois aidé à comprendre la mue sociétale qui s'est opérée au XX^{ème} siècle et dont héritent mes élèves, les « enfants du numérique ».

A première vue, rien n'incite à comparer les deux hommes : une génération les sépare ; Jung prend la psyché comme objet d'étude, Ellul les évolutions de la société ; le premier n'a jamais entendu parler du second, lequel ne mentionne le premier que rarement et brièvement. J'ose toutefois penser qu'une grande partie de l'analyse ellulienne prolonge, approfondit et complète un des tout derniers ouvrages de Jung, *Présent et avenir*. Les deux hommes s'accordent en effet à considérer que, depuis au moins l'époque des Lumières, l'humanité entière se trouve engagée dans des processus qui la dépassent et qu'elle ne maîtrise pas, quand bien même elle s'efforce de croire le contraire. Selon Jung, les humains sont mus par tout un ensemble de « complexes » siégeant dans l'inconscient, qui sont d'autant plus nocifs qu'ils ne sont pas identifiés comme tels. Pour

Ellul, ils sacrifient ni plus ni moins leur liberté à l'idéal d'efficacité. Tous deux font partie des intellectuels contestant l'idée d'une émancipation de l'individu moderne, de sa libération des croyances, en premier lieu celles héritées des religions. Chacun à sa manière, ils remettent en cause la grande idée du progrès, n'y voyant qu'hybris, mythe et illusion. Selon Jung, « l'homme moderne » n'est nullement devenu autonome comme il le prétend car, depuis toujours, il demeure animé par l'inconscient et c'est celui-ci qui, en définitive, se manifeste de façon autonome ; selon Ellul, cet homme surévalue à l'extrême l'ensemble de ses techniques, qu'elles soient matérielles ou non, c'est-à-dire aussi bien les machines et les outils que les méthodes et les procédures : il les fétichise inconsciemment car il projette en elles sa volonté de puissance, si bien qu'elles ont *progressivement* cessé d'être ce qu'elles étaient depuis les origines, de simples moyens, et sont littéralement érigées en finalités. Elles forment un tout, « la technique », dont le développement est collectivement mais tacitement considéré comme allant de soi : le credo « on n'arrête pas le progrès » signifie qu'il ne faut y mettre un terme sous aucun prétexte, faute de quoi la grandeur de l'homme serait remise en cause. Vue sous cet angle, la technique constitue donc un processus autonome et la question que ne cesse de se poser Ellul (et de nous poser) est de savoir si cette autonomie est relative, conjoncturelle, ou absolue, c'est-à-dire si elle marque une toute nouvelle ère de l'humanité.¹

¹ Dans *Le bluff technologique*, en 1988, J. Ellul insiste sur le fait que ce que les hommes appellent « technologies » n'est en réalité qu'un petit aspect de « la technique », même si c'est le plus voyant. Ce faisant, Ellul s'inscrit dans un mouvement de pensée marginal que l'historien François Jarrige appelle la technocritique et auquel je participe. Ainsi en 2012, j'ai initié l'association *Technologos*, une instance de débat dont la devise est « penser la technique aujourd'hui ».

L'idée que j'entends développer, c'est que si les théories de Jung et Ellul, bien que radicales, sont restées globalement peu connues, c'est qu'elles n'ont jamais été mises en balance, enrichies l'une par l'autre.

Pour ce faire, je procéderai en trois temps. Je rappellerai d'abord que la question qui nous anime, « technologies et inconscient », s'inscrit dans le cadre d'une réflexion plus vaste, portant sur le statut de l'individu dans une société qui, aux XIX^{ème} et XX^{ème} siècles, s'est considérablement massifiée, provoquant la naissance des sciences sociales, lesquelles se sont précisément fixé la tâche de l'étudier mais dont Jung s'est globalement désintéressé. Dans une deuxième phase, je montrerai qu'Ellul a conceptualisé l'autonomie de la technique en recourant fréquemment à l'adjectif « inconscient » tout en s'interdisant l'usage du substantif, car il rejetait catégoriquement les théories de l'inconscient, nous verrons pourquoi. En guise de synthèse, j'indiquerai les raisons pour lesquelles mettre les deux systèmes de pensée en dialogue m'apparaît une tâche primordiale.

Jung, le lien individu-masse et la théorie de l'autonomie de l'inconscient

La question du rapport individu-masse s'est posée à la fin du XIX^{ème} siècle, en Europe occidentale et aux États-Unis, suite notamment à la poussée de l'urbanisation et l'apparition des premiers grands médias. Elle est à l'origine de l'éclosion des sciences sociales qui s'assignent précisément la tâche de l'étudier mais dont Jung s'est ouvertement désintéressé, tout comme lui sont restées étrangères les techniques de manipulation des consciences : non pas seulement dans le champ de la vie politique (les techniques traditionnelles de propagande) mais aussi celui du monde du travail et celui, plus vaste encore, de la vie quotidienne (les techniques dites de « relations publiques » et de « publicité ») qui sont nées aux États-Unis dans les années 1930 et ont conduit à l'éclosion de ce qu'on appelle communément « la société de consommation ».

Jung a méconnu ce qui se déroulait outre Atlantique, notamment le fait que la publicité ne consistait plus à vanter les mérites réels ou supposés de tel ou tel produit, comme aux temps de la réclame, mais à célébrer un mode de vie entièrement axé sur le confort matériel, donc en opposition frontale à la vie intérieure. N'ayant pas intégré le fait que le publicitaire ne se contentait pas d'opérer en fonction des mentalités mais visait ni plus ni moins à *façonner* celles-ci, Jung n'a pas pris la mesure de l'efficacité de ces techniques et du fait que, face à elles, la posture introspective ne pouvait que se retrouver déconsidérée, vidée de tout sens. Plus grave, il n'a pas réalisé que ces techniques, tout comme celles de l'organisation taylorienne du travail, s'appuyaient sur une subversion totale des théories freudiennes. De fait, celui qui a posé les bases des techniques publicitaires, n'est autre qu'Edward Bernays, neveu de Freud. Celui-ci s'était échiné à analyser ce qui contrarie les désirs ?... Qu'à cela ne tienne, tout, désormais, devait être mis en œuvre pour présenter la consommation comme l'opération permettant de satisfaire tous les désirs - objectif de la publicité – et présenter le travail, la production, comme le seul prix à payer pour permettre la réalisation de ces désirs.

Au XVIII^{ème} siècle, les élites bourgeoises n'avaient pu ériger la société industrielle qu'en ayant préalablement pris la peine d'ériger le travail en valeur (Adam Smith, pour ne citer que lui, était un moraliste avant d'être un économiste). Tant et si bien que, deux siècles plus tard, les fondateurs de la société technicienne, avec le fordisme et toutes les techniques de la division du travail (visant à rendre celui-ci toujours plus efficace) ont bénéficié du fait que la *valeur-travail* était la chose la moins discutée au monde. C'est ainsi que le travail s'est retrouvé « sacralisé », au sens où les humains ont consenti à *sacrifier* leur vie à la production de toutes sortes de biens et de services. Quand on parle du « travail », il est donc préférable de parler de « travail sur l'extériorité », là où d'autres, tel que Jung, vantent le « travail sur soi ». Comme le résume fort bien un historien américain, « la

psychanalyse fut le tour de passe-passe du fordisme. »² Or cela, Jung ne l'a pas saisi. Quand il s'est positionné sur la question de la manipulation des masses, en 1936 dans son article « Wotan », il s'est appuyé sur la théorie d'une mentalité spécifiquement allemande sans prendre en compte le caractère rationnel – je dirais même *technique* – de l'idéologie nazie, notamment le fait que le ministre de la propagande, Joseph Goebbels, non seulement connaissait les théories de Bernays mais, en 1933, avait recouru aux services d'un autre Américain, Ivy Lee, fondateur de la première agence de communication, pour lui demander conseil en vue d'entretenir une image positive de son pays sur le nouveau continent³. Jung n'a absolument pas pris en compte le fait que l'Allemagne était parvenue à dominer l'Europe du fait de sa suprématie dans tous les domaines techniques : non seulement les progrès en aviation et la mise au point des premiers missiles mais aussi des techniques immatérielles, en particulier organisationnelles, telles que la création d'écoles de management comparables à celles qui se développaient à l'époque aux USA. A fortiori, et comme la grande majorité des commentateurs de la Seconde Guerre mondiale, il était loin de considérer l'holocauste comme une industrie stricto sensu, en l'occurrence une industrie de la mort.⁴

Sa critique de la modernité s'est en revanche concentrée sur la figure de l'État. Dans « Wotan », il écrivait : « dès que ce n'est plus l'être individuel qui se meut mais la masse, la régulation humaine cesse et les archétypes commencent à exercer leur influence », mais ce n'est qu'en 1945, depuis sa théorie des archétypes, qu'il s'est enhardi à affirmer que le principal vecteur de la déresponsabilisation de

² E. Zaretsky, *Le siècle de Freud. Une histoire sociale et culturelle de la psychanalyse*, Albin Michel, 2008 (édition originale : 2004).

³ D. Colon, *Propagande. La manipulation de masse dans le monde contemporain*, Belin, 2019.

⁴ Sur le caractère technophile du nazisme, lire J. Herf, *Le modernisme réactionnaire. Haine de la raison et culte de la technologie aux sources du nazisme*, 1984. Tr. fr. L'Échappée, 2018 et, plus récemment : J. Chapoutot, *Libres d'obéir. Le management, du nazisme à aujourd'hui*, Gallimard, 2020.

l'individu provenait du fait que celui-ci transférait sur l'État toutes sortes d'espoirs ⁵ : « Tout attendre de l'État signifie que l'on attend tout des autres au lieu de compter sur soi ». L'année suivante, il rappelait que la mystique de l'État était née au début du XIX^{ème} siècle avec Hegel ⁶ mais il a fallu attendre 1957 pour que Jung, délaissant la littérature alchimique, consacre un ouvrage au sujet. Dans *Présent et avenir*, on lit ces mots : « La responsabilité morale de l'individu est remplacée par la raison d'État (...). À la place d'une différenciation morale et spirituelle de l'individu surgissent la prospérité publique et l'augmentation du niveau de vie. Dans cette perspective, le but et le sens de la vie individuelle ne résident plus dans le développement et la maturation de l'individu, mais dans l'accomplissement d'une raison d'État, imposée à l'homme du dehors (...). L'individu se voit privé de plus en plus des décisions morales, de la conduite et de la responsabilité de sa vie. En contrepartie, il est - en tant qu'unité sociale - régenté, administré, nourri, vêtu, éduqué, logé dans des unités d'habitation confortables et conformes, amusé selon une organisation des loisirs préfabriquée... l'ensemble culminant dans une satisfaction et un bien-être des masses, qui constitue le critère idéal. » ⁷ Jung insiste alors sur le fait que l'État se voit désormais doté de compétences dépassant largement les fonctions régaliennes : on attend de lui qu'il se porte garant de « l'augmentation du bien-être des masses ». Il ne va pas jusqu'à conclure, comme le fera plus tard Ellul, que l'État se retrouve de facto érigé en instance de légitimation du progrès technique mais il écrit toutefois : « L'homme est l'esclave et la victime des machines qui conquièrent pour lui l'espace et le temps. Il est opprimé et menacé au suprême degré par la puissance de ses techniques de guerre qui devraient protéger et assurer son existence

⁵ C. G. Jung, *Aspects du drame contemporain*. La première édition en français, parue en 1948 aux éditions Georg (Genève), ne comprenait que trois textes, précédés d'une longue préface de R. Cahen. La seconde, en 1971 chez le même éditeur, a été augmentée d'un quatrième texte, datant de 1958, L'ouvrage est réimprimé depuis sans changement.

⁶ C. G. Jung, « Réflexions théoriques sur la nature du psychisme », *Les racines de la conscience*, Buchet-Chastel, 1971, p. 481.

⁷ C. G. Jung, *Présent et Avenir*, op. cit. pp. 23-24.

physique. »⁸ Et en 1959, dans *Un mythe moderne*, son dernier livre, il lâche ces mots : « La foi en l'en deçà et en la puissance de l'homme est devenue, malgré les affirmations contraires, une *vérité pratique*, et pour l'instant inébranlable. Cette attitude de l'écrasante majorité constitue la meilleure base pour la réalisation d'une projection de l'inconscient (prenant la forme d'un archétype), une forme technique » (...) Car *ce qui paraît technique est facilement accepté par l'homme moderne*. »⁹ Ce n'est donc qu'à la fin de sa vie, dans un texte consacré au fantasme de l'OVNI, objet technique venu des cieux, et au détour d'une petite phrase, que Jung, souligne la *facilité* avec laquelle « l'homme moderne *accepte* ce qui paraît technique » et combien sa « foi en l'en deçà et en sa puissance est devenue inébranlable ».

C'est en revanche très tôt qu'il a amorcé sa théorie de l'autonomie de l'inconscient, dont je rappelle ici brièvement les principaux jalons. En 1904, deux ans avant de s'intéresser aux travaux de Freud puis de le rencontrer, Jung utilise pour la première fois le mot "complexe".¹⁰ Selon lui, le complexe est d'abord une affaire d'affectivité : « tout événement affectif se mue en complexe »¹¹. Les complexes expriment « ce qu'il y a d'inaccompli dans l'individu, le point où - au moins pour le moment - il a subi une défaite, où il ne peut dominer ou vaincre, donc indubitablement, le point faible dans tous les sens possibles du terme. » En 1916, trois ans après s'être séparé de Freud, Jung introduit le concept d'*inconscient collectif* et pose les bases de sa doctrine : l'inconscient sert de socle à la conscience, il est à l'origine de toutes nos idées et nos sentiments, même si nous avons l'impression que ceux-ci découlent de notre libre arbitre. En 1922, il

⁸ C. G. Jung, *Présent et Avenir*, pp. 58-59.

⁹ C. G. Jung, *Un mythe moderne*, Gallimard/Folio, 1961, Réed. 1974, pp. 59-60 (édition originale : 1959).

¹⁰ C. G. Jung, "Recherches expérimentales sur les associations de personnes non malades" (édition originale : 1904).

¹¹ C. G. Jung, (« La psychologie de la démence précoce », chapitre 3 : « L'influence du complexe à tonalité affective sur les associations », in *Psychogenèse des maladies mentales*, Albin Michel, 2001 (édition originale : 1907).

souligne le caractère intrusif des complexes : « ils sont comparables à des démons dont l'humeur trouble notre pensée et notre action, c'est pourquoi l'Antiquité et le Moyen Âge considéraient comme possession les troubles névrotiques graves. »¹² En 1928, il écrit : « Les complexes sont des masses psychiques qui se sont soustraites au contrôle de la conscience, dont elles se sont séparées pour mener une existence indépendante dans la sphère obscure de l'âme, d'où elles peuvent à tout moment entraver ou favoriser des activités conscientes. (...) Les contenus actifs de l'inconscient présentent, de fait, un comportement que je ne peux désigner autrement que par le terme *autonome*. »¹³ En 1934, Jung consacre aux complexes tout un chapitre de son livre *L'homme à la découverte de son âme*. On lit notamment cette phrase : « Au prix d'un effort de volonté, on peut à l'ordinaire réprimer un complexe, le tenir en échec ; mais aucun effort de volonté ne parvient à l'annihiler, et il réapparaît, à la première occasion, avec sa force originelle. »¹⁴ La même année, Jung avance l'idée qu'un complexe est non seulement composé d'affects issus d'expériences personnelles mais également influencé par des structures mentales dépassant le cadre de la personnalité du sujet, qu'il appelle *archétypes*. Il estime alors que l'autonomie de l'inconscient s'opère de deux façons, à la fois distinctes et liées : « Les contenus de l'inconscient personnel sont surtout ce que l'on appelle les complexes à tonalité affective, qui constituent l'intimité personnelle de la vie psychique. Par contre, les contenus de l'inconscient collectif sont les archétypes¹⁵ ». Jusqu'à la fin de sa vie, Jung conserve cette hiérarchie : les archétypes sont à l'inconscient collectif ce que les complexes sont à l'inconscient personnel, mais les deux niveaux sont intriqués. Ainsi par exemple en 1938, il met le « complexe maternel »

¹² C. G. Jung, *Types psychologiques*, Genève, Georg, 1954. Réimpr. 1977, p.107 (édition originale : 1922).

¹³ C. G. Jung, « Conférence faite au congrès des médecins aliénistes de la Suisse », Zürich, 1928, in *Problèmes de l'âme moderne*, Buchet-Chastel, 1976. p. 200.

¹⁴ C. G. Jung, *L'homme à la découverte de son âme*, Petite Bibliothèque Payot, 1972 p. 182.

¹⁵ C. G. Jung, « Des archétypes de l'inconscient collectif » in *Les racines de la conscience*, Buchet-Chastel, 1971. p. 14.

en tension avec « l'archétype de la mère » : « Ce n'est pas simplement la mère personnelle qui constitue la source de toutes les influences sur la psyché enfantine mais bien plutôt l'archétype projeté sur la mère qui donne à celle-ci un arrière-plan mythologique et lui prête ainsi autorité et même numinosité. »¹⁶

L'autonomie de la technique chez Ellul

Si pour Jung l'inconscient constitue depuis toujours la matrice de la conscience et, de ce fait, se caractérise par une certaine autonomie, Jacques Ellul, dès le milieu des années 1930, affirme qu'à l'échelle sociétale, c'est la technique qui est devenue l'instance suprêmement autonome mais que cette autonomie est relativement récente.

En 1935, il n'a que 23 ans quand, avec Bernard Charbonneau, un géographe avec qui il entretiendra une longue amitié, il cosigne un manifeste politique d'une quarantaine de pages : les *Directives pour un manifeste personnaliste*¹⁷. Diffusé en quelques exemplaires, ce document se présente comme un ensemble de 83 thèses, très courtes mais denses, car convoquant à la fois la sociologie, la politique, l'économie, la philosophie, le droit et la psychologie. La première thèse donne le ton : « Un monde s'était organisé sans nous. Nous y sommes entrés alors qu'il commençait à se déséquilibrer. Il obéissait à des lois profondes que nous ne connaissons pas, qui n'étaient pas identiques à celles des sociétés antérieures. Personne ne se donnait la peine de les chercher car ce monde était caractérisé par l'anonymat : personne n'était responsable et personne ne cherchait à le contrôler.

¹⁶ C. G. Jung, « Les aspects psychologiques de l'archétype de la mère » in *Les racines de la conscience*, p. 98.

¹⁷ J. Ellul et B. Charbonneau, « Directives pour un manifeste personnaliste », *journal du groupe personnaliste de Bordeaux*, numéro 8/9 ; fascicule non daté mais probablement de 1935. En 2003, les Cahiers Jacques-Ellul publient la transcription de sa version manuscrite et en 2014, la version ronéotypée, légèrement différente, est rééditée dans une compilation de quatre textes datant des années 1930 : *Nous sommes révolutionnaires malgré nous : Textes pionniers de l'écologie politique*, Le Seuil, 2014.

Chacun occupait sa place qui lui était attribuée par le jeu de ces lois profondes. » D'emblée est avancée l'idée d'un déterminisme social extrêmement puissant, résultant lui-même d'un état d'*inconscience collective* (les « lois profondes que nous ne connaissons pas »). La suite du texte indique que cette inconscience elle-même résulte de la concentration (que ce soit celle de l'État, de la population ou du capital) et ceci quel que soit le contexte politique. Sont en effet visés aussi bien le capitalisme que les régimes totalitaires (fascisme, nazisme, communisme) : ce qu'ils ont en commun, c'est d'aliéner l'humain, mépriser ce qui fait la singularité de chacun, *sans même que celui-ci en soit conscient*.

Les thèses 17 à 21 postulent que cette massification résulte à son tour d'un changement de statut de la technique : celle-ci « domine l'homme et toutes les réactions de l'homme. Contre elle, la politique est impuissante, l'homme ne peut plus gouverner parce qu'il est soumis à des forces, irréelles bien que matérielles, dans toutes les sociétés politiques actuelles. » (#21) La suite du texte est centrée sur l'idée que, pour contrer cette fatalité, une révolution est nécessaire mais qui n'aurait rien à voir avec ce à quoi on associe ordinairement ce mot : une « révolution personnaliste »¹⁸. Connus par la figure d'Emmanuel Mounier et la revue *Esprit*, les penseurs personnalistes estiment qu'on est passé du temps des communautés à taille humaine (où chacun exerçait son sens des responsabilités) à une société où « l'individu » n'est plus qu'une abstraction sommée de satisfaire mille exigences. Estimant que « s'adapter à la société », c'est s'y aliéner, Ellul et Charbonneau préconisent une révolution non pas pilotée d'en haut par des élites soi-disant « représentantes du peuple » mais menée par des personnes ne se défaussant jamais sur autrui, se montrant au contraire constamment responsables à la fois d'elles-mêmes et du bien commun, agissant en petits groupes « autogérés »

¹⁸ Dans le courant personnaliste, le terme « personne » rejoint un peu ce qu'un jungien entend par « individu », un être accompli. À l'inverse, le mot « individu » prend le sens d'une unité abstraite et interchangeable, comme un fonctionnaire ou un ouvrier peut être à tout moment remplacé par un autre.

selon les principes du fédéralisme, donc en communautés ne dépassant jamais une certaine *masse*. Cette révolution, disent-ils, exige une *prise de conscience* : « Dans la société actuelle, *le type de l'homme agissant consciemment disparaît* ; l'homme se résigne à n'être plus qu'une machine, qui ne peut changer de besogne – que cette besogne soit intellectuelle ou manuelle. (...) En s'abandonnant ainsi, l'homme commet le péché social, qui consiste à refuser d'être une personne consciente de ses devoirs, de sa force, de sa vocation, pour accepter les influences de l'extérieur, volontairement ou non. Il rentre désormais dans la foule. Le péché social est le péché contre l'esprit, parce que l'homme renonce à ce qui le rend différent de ses voisins pour s'assimiler à eux » (thèses 27 et 28).

La prise de conscience préconisée par Ellul, on le voit ici très clairement, se différencie de celle que Jung appelle de ses vœux : elle n'a de valeur que si elle se traduit *immédiatement* en actes. Voici ce qu'il écrit la même année (1935) : « Toute révolution doit être *immédiate*, c'est-à-dire qu'elle doit commencer à l'intérieur de chaque individu par une transformation de la façon de juger (ou pour beaucoup par une éducation de leur jugement) et par une transformation de leur façon d'agir. C'est pourquoi la révolution ne peut plus être un mouvement de masse et un grand remue-ménage (...) ; c'est pourquoi il est impossible actuellement de *se dire* révolutionnaire sans *être* révolutionnaire, c'est-à-dire sans changer de vie. (...) Nous verrons le véritable révolutionnaire, non pas dans le fait qu'il prononce un discours mais dans le fait qu'il cesse de percevoir les intérêts de son argent. »¹⁹

On connaît la suite... Cette révolution n'aura pas lieu et la planète se trouvera partagée en deux camps, le communisme et le capitalisme : à l'est, l'État cumule pouvoir politique et pouvoir économique ; à l'ouest, le pouvoir de l'État rend légitime celui de l'Entreprise. Mais

¹⁹ J. Ellul, « Le personnalisme révolution immédiate », *journal du groupe de Bordeaux des amis d'Esprit*, non daté mais situé en 1935. Réédition : Cahiers Jacques-Ellul (n°1), 2003, pp. 83-84.

dans les deux cas, souligne Ellul dès 1935, l'objectif est le même : *produire*, et le moyen identique : *capitaliser* pour investir dans l'appareil de production. La différence tient à ce que, pour mobiliser sa population, l'État recourt à la *contrainte* à l'est tandis qu'à l'ouest, il use de *persuasion*, via une propagande d'un type nouveau, dont Lee et Bernays, déjà cités, figurent parmi les principaux concepteurs. Les contraintes sont intériorisées, il est donc difficile d'en prendre conscience.

Comme Jung le fera plus tard, Ellul estime que l'État exerce un effet de séduction à l'ouest car il incarne une nouvelle forme de *providence*. Plus exactement, il constitue un avatar de ce que l'on entendait autrefois par « providence divine ». Et il précise que tout engagement politique est illusoire dès lors qu'on ne voit pas que le communisme, c'est du capitalisme d'État. Opposer capitalisme et communisme, comme le fait l'immense majorité des intellectuels²⁰, c'est ne pas savoir identifier ce qu'ils ont étroitement en commun : le productivisme. Produire pour produire... produire toujours plus, simplement parce que la technique permet de le faire. Ainsi Ellul se démarque-t-il de Jung, selon qui seul l'État est sacralisé. Il postule que la technique l'est tout autant au point de devenir un phénomène autonome. En 1954, dès les premières pages de son livre *La technique ou l'Enjeu du siècle*, il passe en revue les définitions traditionnelles du mot « technique » pour indiquer qu'il les considère toutes comme caduques puis pour donner la sienne : « le phénomène technique est la préoccupation de l'immense majorité des hommes de notre temps de rechercher en toutes choses la méthode absolument la plus efficace²¹. » Sa définition est singulière et doit interpeller les psychologues car elle n'est pas objectivante : par « la technique », Ellul entend la façon dont sont vécues *l'ensemble des techniques*, qu'elles soient matérielles (outils, machines, usines...) ou non-

²⁰ ... lesquels, précisément, n'ont qu'une vision *intellectuelle* du communisme, idéaliste, idéologique, et « ignorent » sa réalité jusqu'au moment où *L'archipel du goulag* de A. Soljénitsyne la leur met sous le nez, dans les années 1970.

²¹ J. Ellul, *La technique ou l'enjeu du siècle*, 1954. Réed. Economica, 2008, pp. 18-19.

matérielles (organisation du travail, techniques d'information...). Or cet ensemble n'est pas une simple addition mais une série d'interactions : avec le temps, *la technique* est devenue un véritable environnement, au même titre que jadis *la nature*. Les humains attendent d'elle qu'elle produise les nouveaux fruits du bonheur, en l'occurrence le confort matériel²². Dès le XVIII^{ème} siècle, avons-nous déjà souligné, le travail s'est retrouvé érigé en valeur car il a été vécu comme le prix à payer pour obtenir le confort matériel. Il a été *sacralisé* car il a pris le sens et la dimension d'un *sacrifice collectif*. Or le confort n'est jamais totalement assouvi : dès qu'un produit comble un désir surgit un autre désir, qui appelle un nouveau produit, donc un nouveau travail. C'est ainsi que pour optimiser le travail, le rendre plus productif (plus efficace et moins usant), les humains ont mis en place toutes sortes de techniques. Tant est si bien qu'ils attendent « la » technique comme une *promesse de bonheur*. Problème : le désir de confort matériel est insatiable et les humains inconscients de leur addiction car elle s'est développée *progressivement* (d'où le mot « progrès »), au fur et à mesure que la société se déchristianisait. Commentant cette soif de confort, Ellul, qui ne fait pas mystère de sa foi chrétienne, souligne qu'elle s'oppose en tous points à la déclaration du Christ « celui qui boira de mon eau n'aura plus jamais soif ».

En 1965, dans *L'illusion politique*, il montre que l'attachement des humains à l'État vient du fait que celui-ci institutionnalise le progrès technique, en tant que mode d'accès au bonheur matériel, au point de se mettre au diapason de la technique²³ : il constitue, si j'ose dire, le premier *propagandiste* de la technique, notamment dans sa promotion de la R&D (« Recherche et développement ») et le culte qu'il entretient sur « l'innovation » et « le numérique ». Et en 1973, dans *Les Nouveaux possédés*, Ellul assimile la politique à une religion séculière²⁴. Son approche rejoint donc celle de Jung, quand celui-ci

²² J. Ellul, *Métamorphose du bourgeois*, 1967. Réed. La Table ronde, 2020.

²³ J. Ellul, *L'illusion politique*, 1965. Réed. La Table ronde, 2018.

²⁴ J. Ellul, *Les nouveaux possédés*, 1973. Réed. Fayard/Mille et une nuits, 2003.

écrit : « Le but religieux, libération du mal, réconciliation avec Dieu et récompense dans l'au-delà, se transforme sur le plan étatique en promesses d'ici-bas : libération des soucis du pain quotidien, répartition équitable des biens matériels, bien-être général dans un futur pas trop lointain, réduction des heures de travail... »²⁵ Mais Ellul va plus loin quand il affirme que l'État a valeur d'instance de légitimation du progrès technique. Au fil du temps, les humains ont changé le statut de la technique : elle n'était pour eux qu'un ensemble de moyens au service de différentes finalités or, sans s'en rendre compte - avons-nous déjà souligné - ils l'ont érigée en finalité à part entière. Ellul explique que la quête de bien-être a mis au second plan toutes les valeurs : le bien, le vrai, la liberté, l'égalité... le mérite, la démocratie, etc. Certes, celles-ci ne cessent pas pour autant d'être invoquées mais elles ne sont plus que de simples *prétextes*, des moyens permettant aux humains de se persuader de la prévalence de leur libre-arbitre et donc d'imaginer qu'ils restent maîtres de leurs destinées. Ellul insiste sur le fait que l'autonomie de la technique repose sur un niveau d'inconscience radical : « L'homme servant de la technique doit être *strictement inconscient de lui-même*, sans quoi ses réflexes et ses préoccupations ne sont plus adaptés. »²⁶

Constatant et déplorant que cet état d'inconscience collective perdurait, Ellul a réactualisé son analyse de l'utopie technicienne pendant plus d'un demi-siècle, jusqu'en 1988 précisément, date de la parution du *Bluff technologique*. Et il en a été ainsi du fait que la technique elle-même n'a cessé de se perfectionner, notamment avec l'arrivée de l'informatique. Au fil des décennies, les humains ont inventé toute une myriade d'instruments et procédés, les ont améliorés, associés entre eux, si bien que, par effet de boule de neige, le milieu ambiant qu'ils forment exerce sur eux une attraction intense.

²⁵ C. G. Jung, *Présent et Avenir*, op. cit. p. 42.

²⁶ J. Ellul, *La technique ou l'enjeu du siècle*, op. cit. p. 127.

Ce milieu est incriticuable²⁷, précise Ellul dès 1954, du seul fait qu'il est sacralisé. Et pour le démontrer, il se réfère à Jung, je le cite : « Une conséquence de l'autonomie de la technique est de rendre celle-ci à la fois sacrilège et sacrée. (...) Les sociologues admettent que le monde n'est pas seulement pour l'homme un monde matériel mais qu'il a aussi une valeur spirituelle. Le mystère est un élément de la vie de l'homme. Jung a montré qu'il est catastrophique de rendre clair et superficiel ce qui est caché au plus profond de l'homme. Celui-ci doit comporter un arrière-plan, une profondeur sur lesquels s'assoient sa raison et sa conscience claire²⁸. (...) Le sentiment du sacré, le sens du secret sont des éléments sans lesquels l'homme ne peut absolument pas vivre. (...) Or l'invasion technique désacralise le monde dans lequel l'homme est appelé à vivre²⁹. Pour la technique, il n'y a pas de sacré, il n'y a pas de mystère, pas de tabou. Et cela provient précisément du fait qu'elle est autonome : elle n'accepte pas qu'il y ait de règle en dehors d'elle, de norme et encore moins de jugement sur elle. (...) La technique n'adore rien, ne respecte rien ; elle n'a qu'un rôle : dépouiller, mettre au clair puis utiliser en rationalisant, transformer toute chose en moyen. Bien plus que la science, qui se borne à expliquer des « comment », la technique est *désacralisante* car elle montre, par l'évidence et non par la raison, par l'utilisation et non par des livres, que le mystère n'existe pas. La science perce à jour tout ce que l'homme avait cru sacré, la technique s'en empare et le fait servir³⁰ (...) L'homme qui vit dans le milieu technique sait bien qu'il n'y a plus de spirituel nulle part. Et cependant, nous assistons à un étrange renversement : l'homme ne pouvant vivre sans sacré, il

²⁷ ... il n'est discuté que depuis ses effets spectaculaires, par exemple l'explosion d'une centrale nucléaire ou l'intrusion de hackers dans des comptes bancaires, c'est-à-dire quand il est trop tard.

²⁸ Je souligne le caractère prescriptif de la dernière phrase : « L'homme *doit* comporter un arrière-plan » : ce qui pour Jung relève de l'évidence, Ellul y voit une sorte d'obligation morale. Par ailleurs, dans la bibliographie, il mentionne *L'homme à la découverte de son âme* mais, fait curieux, le titre est libellé : « L'homme à la *recherche* de son âme » ; même chose vingt ans plus tard dans *Les Nouveaux possédés* ! Comme si Ellul doutait que les humains puissent *découvrir* quoi que ce soit par la confrontation avec l'inconscient.

²⁹ En disant « le monde », Ellul entend en fait « la nature ».

³⁰ J. Ellul, *La technique ou l'enjeu du siècle*, op. cit. pp. 130-131.

reporte son sens du sacré sur cela même qui a désacralisé la nature : la technique³¹. »

Ellul ne dit pas que les humains *adorent* la technique, qu'ils l'*encensent*, se *prosternent* devant elle ou lui vouent un culte, car toutes ces postures ont en commun d'être assumées consciemment. Il insiste sur le fait qu'à l'inverse, « le sacré, c'est ce que l'on décide inconsciemment de respecter ». La technique est sacralisée car c'est précisément *inconsciemment* qu'on y voit une promesse de confort, l'équivalent ici-bas de ce qu'était le salut dans la chrétienté, mais aussi une quête de puissance, en lieu et place de la puissance autrefois attribuée au divin. La technique est autonome parce que cette quête de confort et de puissance est constamment insatisfaite, sans fin, sans autre finalité qu'elle-même.

Vers une dialectique Jung-Ellul

Au stade de cet exposé, on peut dire que ce qu'Ellul appelait « la technique » est la *projection* dans le réel d'un archétype qu'un jungien pourrait nommer « Faust ». J'avance ici l'idée que chacune des deux théories, celle de Jung et celle d'Ellul, *explique* ce qui fait défaut dans l'autre. Si Jung, par exemple, est plus difficilement recevable de nos jours que par le passé, Ellul en donne la raison : « nous sommes passés d'un monde organique, où la symbolisation était une fonction

³¹ Il est intéressant de citer ici un passage d'une lettre de Jung datant de 1949 : « De nos jours les animaux et autres êtres vivants sont volontiers remplacés par des trains, des locomotives, des avions et d'autres objets artificiels (...). C'est l'éloignement de l'esprit moderne par rapport à la nature qui se manifeste ainsi ; les animaux ont perdu leur numinosité ; ils ne sont apparemment plus dangereux ; mais c'est la raison pour laquelle nous peuplons le monde de monstres hurlants, grinçants et crépitants, avec leur cortège d'accidents infiniment plus nombreux que ne pouvaient en provoquer autrefois les ours et les loups. Là où manquent les dangers naturels, l'homme s'empresse d'en réinventer de semblables. » Lettre du 23 avril 1949 adressée à "Christian Stamm, professeur", *Correspondance*, tome 5 (1958-1961), Albin Michel, p. 248. Bien que datant de 1949, cette lettre figure dans le dernier tome de la correspondance de Jung.

adéquate et cohérente au milieu, à un système technicien, où la création de symboles n'a ni lieu ni sens. »³² De même, le concept ellulien de « sacré transféré à la technique » est incompréhensible à qui méconnaît la notion psychanalytique de transfert. Cela tient du reste au fait qu'Ellul lui-même a rejeté en bloc les théories de l'inconscient³³ : « Je m'en méfie horriblement, disait-il, car j'ai eu entre les mains, si je puis dire, sur le plan de la cure d'âme, tellement de gens démolis spirituellement et psychologiquement par la psychanalyse que j'en garde une certaine défiance ». ³⁴ Plus que ça : Ellul se désintéresse ouvertement de la posture introspective : « Cela ne m'intéresse pas du tout de savoir qui je suis ». ³⁵ Mais alors, pourquoi faudrait-il s'attacher à mettre sa pensée en dialogue avec celle de Jung ? Qu'ont donc en commun les deux hommes et qu'ont-ils de si précieux qui les distingue d'autres critiques de la modernité ? Sans aucun doute la question de la transcendance ou plus exactement la question de *la nécessité de se référer à une transcendance* ; « transcendant » pouvant ici être compris comme ce qui est vécu par le moi comme ne venant pas de lui et le surplombant.

Pour Jung, le transcendant n'a rien à voir avec Dieu et il s'en explique en 1944, dans un courrier resté inachevé et non envoyé : « J'ai maintenant près de soixante-dix ans mais le charisme de la foi ne s'est jamais présenté à moi. Peut-être étais-je trop présomptueux, trop vaniteux (...) je peux certes juger à sa juste valeur ce charisme et la félicité qu'il procure mais dire « oui » à la foi m'est impossible du fait

³² J. Ellul, *L'empire du non sens*, 1980, p. 69. Réed. L'échappée, 2021, p. 86.

³³ Il faut toutefois relever une exception dans *Les nouveaux possédés*, quand Ellul parle du « sacré en train de s'élaborer dans l'inconscient individuel et l'inconscient collectif » (p. 106) puis, un peu plus loin, quand il évoque la théorie jungienne des archétypes et souligne qu'un symbole « s'impose tel quel » (p. 110). Hélas, tout cela n'est qu'effleuré.

³⁴ J. Ellul, *A contre-courant, Entretiens avec Patrick Chasteney*, réed. p. 84. Il faut préciser qu'engagé au sein de l'Église Réformée de France pendant plusieurs années, Ellul y a exercé des responsabilités pastorales et pratiqué ce qu'on appelle la cure d'âme. A ce sujet, on lira avec profit l'article de Jung rédigé vers 1928 et intitulé « Psychanalyse et cure d'âme ». Tr. fr. in *L'Âme et le Soi*, Albin Michel, 1990, pp. 179-189.

³⁵ Ibid.

qu'elle ne me dit rien du tout »³⁶. Selon Jung, tout est affaire de psychisme. En 1916, il appelle « fonction transcendante » la capacité de la conscience de se mettre à l'écoute de l'inconscient. Selon lui, le développement de la science et de la technique ces derniers siècles a été tel que, pour structurer leur moi, les humains se sont trouvés contraints de surdévelopper leurs facultés rationnelles et de rejeter dans l'inconscient tout ce qui ne relevait pas d'elles. Se mettre à l'écoute de l'inconscient a donc un but précis, une « fonction » : compenser le caractère unilatéral de la conscience.³⁷ Or ce que Jung dit de la fonction transcendante rejoint ce que d'autres disent de la foi : « la voie de la fonction transcendante est un destin individuel qui, comme tel, reste réservé à de rares élus ». ³⁸ En parlant de « destin », Jung se marginalise radicalement du *Zeitgeist*, qui érige le libre-arbitre et la rationalité en principes souverains. Selon lui, la dévaluation de l'irrationnel au bénéfice du rationnel s'opère *par défaut* : elle ne résulte pas d'un choix assumé, conscient. L'idée même de libre arbitre est non seulement un leurre mais elle relève d'une inflation du moi (hybris). Mais « chassez le naturel, il revient au galop » : en n'étant pas écouté, l'inconscient se manifeste de façon anarchique, ce qui mène les hommes, individuellement et collectivement, à des situations absurdes voire chaotiques. La seule façon de mettre fin à l'impérialisme du moi repose sur la capacité de *transcender* celui-ci : le nourrir de « ce qui n'est pas lui et le surplombe ».

Mobiliser la fonction transcendante ne se fait pas sans difficultés car, au départ, l'inconscient n'est pas identifié comme tel : on est « inconscient d'être inconscient ». Puis, quand la fonction est activée, la confrontation avec l'inconscient prend la forme d'une longue série

³⁶ C. G. Jung, « Pourquoi n'adopté-je pas la vérité catholique ? », fragment de lettre adressée à H. Irminger, 1944, in *La vie symbolique. Psychologie et vie religieuse*, Albin Michel, 1989, pp. 119-122.

³⁷ C. G. Jung, « La fonction transcendante », texte rédigé en 1916 et remanié en 1959, *L'âme et le soi*, p.156-178.

³⁸ C. G. Jung, *Dialectique du moi et de l'inconscient*, Gallimard/Folio, 1989, p. 217.

d'épreuves, que l'on ne « gagne » que si l'on se montre sans concession avec soi-même : si on ne se ment pas et si on commence par regarder en face ses côtés sombres, que Jung appelle « l'ombre ». Ces épreuves s'étirent dans le temps, leur succession forment le « processus d'individuation » : nul n'est un individu de naissance, on ne le *devient* qu'en considérant la vie comme un terrain d'expérimentation. Et la fonction transcendante ne donne ses fruits que lorsque la conscience réalise ce qui *motive* l'expérience. On ne *progresse* donc dans la connaissance de soi que lorsqu'on parvient à identifier l'origine inconsciente de ses actes³⁹, de sorte à agir ensuite de façon conséquente : *en connaissance de cause* . Les expériences permettant de se connaître plus profondément sont les productions d'images et de textes poétiques, où se révèle alors pleinement la langue de l'inconscient : le langage symbolique. A ce stade, activer la fonction transcendante, c'est « œuvrer » (l'opus des alchimistes faisant figure de paradigme) et le moi entre alors en contact avec le Soi, lequel désigne la totalité de la psyché, la figure par excellence transcendante au moi. Le contact avec le Soi ne signifie bien sûr pas que l'on devient omniscient mais que l'on est parvenu à établir un rapport plus apaisé avec l'inconscient : sa langue devient moins étrangère et on s'en fait un allié. Rares toutefois sont ceux qui atteignent ce niveau car le travail d'introspection exige alors que l'on s'y consacre pleinement.

Le rapport d'Ellul à la transcendance est totalement différent puisqu'il est non seulement chrétien (de conversion) mais se positionne comme théologien protestant. En marge de son activité sociologique, mais non sans rapport, il est l'auteur d'un certain nombre d'ouvrages d'exégèse biblique et d'autres où il questionne la place du christianisme dans les sociétés modernes. Partant de l'idée qu'en s'incarnant, Dieu s'est pleinement « engagé dans ce monde », Ellul

³⁹ Je souligne le mot « progresser » pour mettre en relief l'idée que le processus d'individuation s'inscrit à contre-courant d'une société vouée à l'idéologie du progrès. A maintes reprises, Jung affirme que la société occidentale pêche par excès d'extraversion : elle érige le travail au rang de valeur mais méprise souverainement l'idée de *travail sur soi* .

estime que tout chrétien devrait adopter une attitude similaire : se référer à la parole de Dieu, qui « n'est pas de ce monde », mais s'engager pleinement dans ce monde, s'y exprimer ; non sur le mode prosélyte mais en pointant méthodiquement tout ce qui y fait offense à Dieu. Or dès lors que Dieu a *humblement* fait sienne la condition humaine, l'offense suprême à Dieu, c'est laisser libre cours à sa volonté de puissance. Initialement, et pendant des siècles, la technique visait simplement l'utilité. Mais au XIX^e siècle, l'utilité a été survalorisée ⁴⁰ au point que « la recherche d'efficacité maximale en toutes choses » a envahi l'espace imaginaire. Ellul estime que le chrétien, bien plus que l'humaniste, qui ne se réfère qu'à ses propres systèmes de valeurs, ⁴¹ est théoriquement apte à percevoir que la technique incarne ce que le Christ invite à rejeter : l'esprit de puissance. Être chrétien, pour Ellul, ce n'est pas rejeter la technique mais la considérer comme n'ayant *aucune valeur*, et ceci en rejetant avec vigueur toute tentation de puissance. Or pour arriver à ce stade, insiste-t-il, aucun argument humaniste n'est pertinent : « Rien de ce que propose ce monde n'est utile pour la prise de conscience. Il faut une vérité qui éclaire l'intelligence d'une plus grande lumière, (...) une autorité qui découvre à l'homme l'authenticité du milieu où il est placé. Tout cela ne peut pas venir de l'homme (...) rien dans notre formation intellectuelle ne nous prépare à la voir et à l'entendre. Nos moyens intellectuels sont matérialistes (donc) parfaitement inadéquats à toute prise de conscience en profondeur. Seule l'intervention du Saint-Esprit peut transformer notre intelligence de sorte qu'elle ne soit pas englobée dans nos systèmes et qu'elle soit assez pénétrante. » ⁴²

Pour contrer la fascination qu'exerce la technique, Ellul ne voit que la mise en pratique d'une *éthique de la non-puissance* : « Alors que

⁴⁰ En postulant le lien utilité-bonheur, Bentham puis Mill se sont ni plus ni moins appliqués à établir un discours de justification au libéralisme économique.

⁴¹ J. Ellul, *Métamorphose du bourgeois*, 1967. Rééd. La Table ronde, 1998, pp. 309-310.

⁴² J. Ellul, *Présence au monde moderne*, 1948. Réédition dans *Le défi et le nouveau, œuvres théologiques 1948-1991*, La Table ronde, 2007, pp. 96-87.

l'impuissance, c'est ne pas pouvoir faire une chose à cause des circonstances, la non-puissance, c'est *pouvoir faire* mais *ne pas vouloir faire*. C'est *choisir de ne pas faire*, choisir de ne pas exercer de domination, d'efficacité, choisir de ne pas se lancer dans la réussite. Abandonner sa puissance ». ⁴³ Mais cette éthique ne peut pas se fonder sur la raison, du fait que la caractéristique de celle-ci est de s'auto-justifier sans cesse : « Si la technique est totalisante, si elle est capable d'intégrer tous les phénomènes nouveaux au fur et à mesure qu'ils se présentent, si tous les mouvements révolutionnaires sont récupérés par elle, qu'est-ce qui peut lui échapper ? D'un point de vue humain, rien. Il faut donc une *forme de transcendance* Quelque chose qui n'appartient ni à notre histoire, ni à notre monde. Soit la technique devient une fatalité qui saisit toutes les réalités humaines, ce qui conduit à un déterminisme absolu ; soit il existe quelque chose qu'elle ne peut assimiler ni éliminer et ce ne peut être qu'un transcendant, quelque chose qui n'est pas inclus dans ce monde ». ⁴⁴ Longtemps, Ellul a espéré que les chrétiens dénonceraient massivement l'idolâtrie technicienne mais en 1984, il a reconnu s'être fourvoyé et estimé que le christianisme tout entier se réduisait à une morale « infantilissante, débilatante, tendant à faire des irresponsables. » ⁴⁵ Et quatre ans plus tard, il a finalement abandonné tout combat : « Aujourd'hui, j'estime que la partie est perdue. Le système technicien, exalté par la puissance informatique, a échappé définitivement à la volonté directionnelle de l'homme. » ⁴⁶ Ces mots étaient écrits bien avant l'avènement d'internet et le développement de l'intelligence artificielle, qui conditionnent aujourd'hui toute notre existence sans pour autant provoquer une véritable réflexion d'ordre éthique : tout au plus les leaders politiques et économiques, contrariés par la toute-puissance des Géants du web, le piratage informatique et la prolifération des *fake*

⁴³ J. Ellul, *Théologie et technique. Pour une éthique de la non puissance*, Labor et Fides, 2014, p. 315.

⁴⁴ J. Ellul, *Ellul par lui-même. Entretiens avec Willem H. Vanderburg*, La table ronde, 2008, pp. 148-149.

⁴⁵ J. Ellul, *La subversion du christianisme*, Le Seuil, 1984, pp. 25-26.

⁴⁶ J. Ellul, *Le bluff technologique*, 1988. Réed. Hachette, 2004, p. 203.

news, recherchent-ils désespérément des parades techniques et législatives, toujours plus coûteuses et chronophages.

Toutes ces choses étant dites, il serait regrettable d'en conclure que le « dialogue avec l'inconscient » pourrait constituer une sorte d'alternative au « dialogue avec Dieu », la transcendance venant s'exprimer en quelque sorte à travers l'un *ou* l'autre de ces dialogues, l'un et l'autre étant en quelque sorte « en option ». Bien qu'ayant reconnu n'avoir jamais vécu l'expérience de la foi, l'auteur de *Psychologie et religion* l'a lui-même clairement affirmé à la fin de sa vie : « L'homme qui n'est pas ancré dans le divin n'est pas en état de résister, par la seule vertu de son opinion personnelle, à la puissance physique et morale qui émane du monde extérieur. Pour s'affirmer en face de ce dernier, l'homme a besoin de l'évidence de son expérience intérieure, de son vécu transcendant, qui, seuls, peuvent lui épargner l'inévitable glissement dans la masse collective ».⁴⁷

Chacun méditera ce propos comme il le pourra, c'est-à-dire depuis son expérience de vie. J'avance pour ma part deux choses : 1) la question de la foi, tout comme celle du rapport à l'intériorité, et *en même temps qu'elle*, sont aujourd'hui évacuées par l'utopie technicienne, littéralement *refoulées*, du fait même que celle-ci a progressivement vidé le terme « transcendance » de tout sens ; 2) l'humanité tout entière paie aujourd'hui au prix de mille désordres cette éradication de la métaphysique de son univers mental, qualifiant celle-ci péjorativement d'*essentialisme*. Hélas, dès lors qu'ils n'auront pas été conscientisés et assumés, ces désordres eux-mêmes se mueront immanquablement en chaos généralisé : quiconque prend au sérieux le mythe de Prométhée sait bien que la fatalité n'est rien d'autre que le juste prix de l'hybris.

⁴⁷ C.G. Jung, *Présent et Avenir*, op. cit. p. 37.

La notion de transcendance aujourd'hui

Jung et Ellul n'étant guère parvenus à se faire vraiment entendre de leur siècle, leurs messages pèsent d'autant moins aujourd'hui que, il faut bien l'admettre, « le système a échappé à la volonté directionnelle de l'homme ». La planète souffre à l'extrême : les mers, les terres, les airs et l'espace circumterrestre sont pollués ⁴⁸, le dérèglement climatique est sans solution, la déforestation est source de pandémies, les populations des pays pauvres se bousculent aux frontières des pays riches, la dictature fait loi en Chine et en Russie, le fanatisme islamique ne faiblit pas, les inégalités ne cessent de croître partout, la toile alimente la pornographie, le cyberterrorisme, les *fake news*... Stoppons ici la liste : elle est connue de tous. Mesurons seulement comment et pourquoi on est arrivé là. Jung et Ellul ont pointé le fait que, tout en affirmant sa raison, « l'homme moderne » délaisse le terrain de l'éthique : il se déresponsabilise en se défaussant sur l'État. Depuis cinq siècles, les humanistes déplacent dans l'ici-bas ce qui, autrefois, était projeté dans l'au-delà. Ce qu'on appelle pompeusement *débat philosophique* remplace les querelles théologiques d'antan. Au XVII^e siècle, Descartes s'enthousiasmait à l'idée que les humains seraient un jour « comme maîtres et possesseurs de la nature ». Personne ne s'en étant ému à l'époque, son rationalisme s'est mué en déraison : héritiers directs des humanistes, les transhumanistes appellent de leur vœu l'avènement du cyborg, l'homme augmenté, bardé de prothèses permettant de palier les déficiences naturelles et doté de capacités nouvelles, susceptible même d'accéder un jour à l'immortalité. Les *blockbusters* font leurs choux gras de ces délires et les essayistes font mine de s'en émouvoir or les transhumanistes ne font qu'exprimer tout haut ce dont des populations entières rêvent : la puissance et le confort absolu. L'utopie technicienne a purement et simplement subverti l'idée de transcendance, si bien que le mot lui-même - le peu qu'on y recourt - sert à désigner son exact contraire, l'immanence. Sublime illustration,

⁴⁸ ... et encore les milliers de tonnes de déchets enfouis dans les sous-sols, radioactifs pendant des milliers d'années, ne se sont pas encore exprimés.

ce film de science-fiction intitulé justement « Transcendance », récit d'un savant fou qui, après sa mort, « ressuscite » *désincarné* dans un ordinateur géant, doté de tous les attributs du divin.⁴⁹ Nous évoluons aux antipodes du mythe du dieu qui s'incarne dans une étable pour partager la condition des humains : par amour pour eux. Jung rappelait autrefois que : « là où règne l'amour, la puissance n'a nul pouvoir et là où domine la puissance il n'y a pas d'amour. » Par un long processus énantiodromique, le technicisme a totalement inversé l'ordre des valeurs d'antan.

La notion de transcendance déminée, le délire technicien a tout l'avenir devant lui. D'ici peu, la Chine accèdera au rang de première puissance mondiale et elle n'y parviendra que parce que l'athéisme y a valeur de religion d'État, quand les Américains restent empêtrés dans leur syncrétisme politico-économico-religieux et les Européens dans leur droit-de-l'hommeisme. Il est à prévoir que, tôt ou tard, pour des raisons liées à la concurrence économique (elle-même « résultant de la recherche de l'efficacité maximale en toute chose »), toutes les nations industrialisées lui emboîteront le pas. La religiosité continuera certes de se renforcer sur le terrain séculier mais, quand les édifices religieux traditionnels n'auront pas été détruits, comme c'est déjà le cas là-bas, ils ne seront plus que de simples monuments historiques, tels les pyramides d'Égypte ou les temples d'Angkor.

⁴⁹ Diffusé en 2014, le film raconte l'histoire d'un spécialiste en « intelligence artificielle » dont la mort prochaine a été diagnostiquée et dont l'épouse utilise le temps qu'il lui reste à vivre pour télécharger l'intégralité de son cerveau sur un puissant ordinateur. Une fois décédé, le savant « survit » donc de façon dématérialisée, l'image de son corps et la reproduction de sa voix étant parfaitement modélisés numériquement. Capable de se connecter à tous les réseaux de la planète, il devient omniscient et omnipotent sans pour autant gagner en sagesse, devenant alors autrement plus dangereux pour les humains que ne l'était le Yahvé capricieux décrit par Jung dans *Réponse à Job*. Précisons enfin que, comme tous les films du genre, celui-ci use d'effets spéciaux permettant d'anesthésier l'esprit critique.

Jung, Ellul et quelques autres nous auront appris que le *drame contemporain* tient avant tout au fait que nous vivons depuis Nietzsche le temps de la mort de Dieu et celui de la déréliction, la surdité et la cécité des humains vis-à-vis de leur intériorité.⁵⁰ La sacralité de la technique se manifeste sous des formes extrêmement diverses et enchevêtrées qui la rendent toujours plus indiscernable et incritiquable : matérialisme, utilitarisme, immanentisme, mercantilisme, hédonisme, conformisme, narcissisme, présentisme... De moins en moins nombreux sont celles et ceux disposant de la culture nécessaire pour démystifier la technique, a fortiori de l'énergie militante permettant d'identifier ses discours de légitimation et la supercherie intellectuelle qui les portent.

Au siècle dernier, un dialogue Jung-Ellul aurait peut-être nourri le débat public pour que nous n'en arrivions pas à la situation paroxystique qui est celle de notre époque mais celui-ci n'a pas eu lieu. Que mon intervention soit donc reçue comme une invitation au dialogue adressée aux jungiens et en même temps comme un témoignage d'espérance.

⁵⁰ Parmi ceux-ci, je retiens Bernanos en 1947, dans *La France contre les robots* : « On ne comprend absolument rien à la civilisation moderne si l'on n'admet pas d'abord qu'elle est une conspiration universelle contre toute espèce de vie intérieure ». Sur la déréliction, lire Ellul, *L'Espérance oubliée*, 1972. Réed. La Table ronde, 2004.