

***L'enfer organisé de la civilisation industrielle.
Critique de la technique et critique des organisations
chez quelques penseurs anti-industriels.***

Simon Chaunu

La Révolution industrielle a, dès ses débuts, suscité contre elle un bon nombre de réactions dans le champ des idées, des représentations et des valeurs. Les écrivain·e·s et les artistes romantiques ont commencé cette polémique, qui par la suite a été reprise et développée au XXe siècle par des intellectuels qualifiés de « technocritiques » – Lewis Mumford, Günther Anders, Jacques Ellul ou encore Ivan Illich. Toutefois, cette dernière étiquette a souvent tendu à minorer la portée plus générale de leur propos, une critique radicale et unitaire de la civilisation industrielle elle-même. Un aspect négligé de cette critique est qu'elle lie le déploiement de vastes organisations bureaucratiques, privées comme publiques, à l'industrialisation. Autrement dit, dans cette perspective la technicisation de notre rapport au monde naturel s'accompagne nécessairement de la technicisation des rapports sociaux.

Mots-clés : Industrialisme, Intellectuels, Organisations,
Romantisme, Technocritique

« Je me méfie du mot "organisation", il figure sur ma liste noire, celle des mots proscrits. » (Anders, 2011 : 100)

« Organisation » est un terme curieux dans le vocabulaire contemporain car, alors qu'un mot comme « organique » est immédiatement compris comme étant un synonyme de « naturel » ou de « biologique », « organisation » nous renvoie à l'univers des entreprises, des administrations ou encore des associations (*non-profit / non-governmental organizations*). Raymond Williams, dans son indispensable *Keywords* (1976), revient sur l'histoire complexe de cette famille de mots, dont l'origine est le terme latin *organum*, signifiant outil ou instrument. Il rappelle que ce sont les intellectuels romantiques qui ont opéré une rupture de sens, au moment de la Révolution industrielle, opposant ainsi l'organique au mécanique et à l'artificiel, alors qu'au XVI^e siècle ces termes étaient pour ainsi dire équivalents (Williams, 1976 : 189-192). « Organiser » et « organisation » ont donc conservé et approfondi cette signification première d'un effort humain délibéré en vue de créer une entité ne relevant pas du cours naturel des choses – alors qu'« organique » et « organisme » renvoient, une fois encore, précisément à des phénomènes s'inscrivant dans l'ordre naturel.

Cette brève histoire sociolinguistique est un exemple, certes minime, de la manière dont la Révolution industrielle a bouleversé les catégories usuelles dans le champ des idées, des représentations et des valeurs, bref de la culture. Dans le cas spécifique des idées, et toujours à la suite de Raymond Williams, je pars du principe qu'elles ne doivent pas être considérées comme des abstractions flottant au-dessus du social, mais comme le résultat d'un processus d'intellectualisation d'expériences vécues, sensibles et partagées (Williams, 1977 et 1981). Dans cet article, je veux saisir quelles idées l'ascendance des organisations à partir de la Révolution industrielle a suscité *contre elle*. Mais non point de façon exhaustive : mon but est d'étudier cette critique des organisations sous la forme qu'elle a prise dans le cadre d'une critique plus générale de la civilisation industrielle, en étant étroitement associée à la remise en question des systèmes techniques. Cela m'amène donc à essayer de dissiper un malentendu tenace, faisant des intellectuel·le·s

« technocritiques » des simples contestataires de la place trop importante qu'auraient pris les objets et systèmes techniques dans nos vies, ignorant leur critique sociale plus générale¹. Comme nous le verrons, ces penseur·se·s remirent également en question l'organisation comme principe de structuration sociale, car pour eux les systèmes organisationnels et les systèmes techniques participent d'une même logique de fond, d'un même imaginaire industrialiste et utilitariste.

Je précise également, au préalable, que la mise au jour de cette critique de la civilisation industrielle, et sa réinsertion au sein des divers courants environnementalistes et écologistes modernes, est la ligne directrice de mes recherches présentes. Me concentrant sur un petit nombre d'intellectuels du XX^e siècle, tels que Lewis Mumford, Jacques Ellul, Günther Anders ou encore Ivan Illich, mon but est de montrer, dans une perspective socio-historique, que ces auteurs font le pont, de manière déterminante, entre les premières remises en cause de l'industrialisme dès la fin du XVIII^e siècle et certains mouvements décroissants, écosocialistes ou néo-luddites contemporains². Toutefois, ma visée est aussi de nous permettre, en tant que chercheuses et chercheurs, d'adopter une meilleure perspective théorique sur la civilisation

¹ Un exemple récent de ce malentendu est donné par l'historien François Jarrige, dans la postface de la réédition de son livre *Technocritiques* : les réactions qu'a suscité son ouvrage lors de sa première parution en 2014 l'amène à devoir réaffirmer que « [son] projet n'a jamais été de remplacer la critique sociale et politique par la critique des technologies [...], il visait au contraire à montrer comment la critique sociale et politique n'a cessé, dans le passé, d'être liée aux débats sur les choix techniques » (Jarrige, 2016 : 356).

² De manière générale, la décroissance est un concept mobilisé par des écologistes radicaux prônant une réduction majeure de la production et de la consommation, pour des raisons autant environnementales qu'éthiques. Le terme « écosocialisme » désigne quant à lui des théories et des groupes tentant, depuis les années 1980, de concilier socialisme et écologisme, parfois en se distanciant de l'héritage marxiste, parfois en revisitant celui-ci pour comprendre la dynamique destructrice du capitalisme global contemporain. Enfin, le néo-luddisme renvoie à une nébuleuse de mouvements souvent proches de l'anarchisme, qui proclament la nécessité d'attaquer, en théorie comme en pratique, les nouvelles technologies de l'information et de la communication ou les grands projets d'infrastructure. Le terme lui-même est une référence aux ouvriers briseurs de machine dit « luddites » qui se révoltèrent contre la mécanisation du travail en Angleterre dans les années 1811-1812.

industrielle, au moment où celle-ci montre quelques signes d'essoufflement.

Mon propos se développera en trois temps. D'abord, j'exposerai en quoi consiste la critique de la technique, pour ensuite la réinsérer dans cette critique plus vaste de la civilisation industrielle qu'a amorcé le mouvement romantique. Enfin j'en viendrai à ce que ces intellectuels « technocritiques » disent de spécifique sur les organisations, en particulier dans le cas de « l'anarchisme chrétien » de Jacques Ellul.

I – Qu'est-ce que la « technocritique » ?

« Les moyens déterminent les fins en assignant les fins que l'on peut atteindre, et en évacuant celles qui sont jugées irréelles parce que nos moyens n'y correspondent pas. » (Ellul, 2004 : 318)

L'expression, courante surtout dans le champ disciplinaire de la philosophie, de « critique de la technique » tend à perpétuer le malentendu mentionné plus haut, car si on parle de *la* technique, alors on fait référence à une dimension essentielle de l'expérience humaine. Dans le sens commun, l'expression amène aussi à suspecter une technophobie simpliste, une forme négative de fétichisme technique, qui part donc en réalité des mêmes présupposés que la technophilie : la technique serait un phénomène anhistorique externe au social et au politique, nécessairement orienté vers le progrès et la croissance. Or, il faut justement bien comprendre que la technocritique s'attache, avant tout, à mettre en évidence le caractère sociohistorique, et donc contingent, des systèmes techniques, pour ainsi dévoiler les formes culturelles et les rapports de pouvoir qui sont imbriqués dans les objets techniques, des plus anodins au plus remarquables. Il s'agit donc fondamentalement de critiquer la thèse de la neutralité des techniques, et son corollaire, à savoir que nous serions absolument libres face aux systèmes techniques, capables d'en faire tous les usages selon notre vouloir.

Je ne vais pas revenir ici sur l'histoire sociale de la technocritique, sur les diverses contestations qui ont agité l'Occident puis le globe à partir de l'entrée dans l'ère industrielle. Cela a été traité en détails par des historiens comme François Jarrige ou Jean-Baptiste Fressoz³, qui ont montré comment un nouvel imaginaire industrialiste s'est imposé, autant par la force que par la persuasion, pour vaincre les nombreuses réticences et désinhiber les sociétés modernes face aux risques techniques (pollutions, dégradation du travail, accidents, etc.). Ces études ont aussi l'intérêt de souligner comment les opposant·e·s aux nouvelles techniques n'ont pas su créer un contre-discours cohérent et unifié face aux arguments modernisateurs portés par les groupes sociaux tirant parti de ces transformations. Ils et elles en sont bien souvent restés à des critiques spécifiques, insérées dans une situation particulière, et qui avaient en réalité pour but de négocier et d'adapter le progrès technique plutôt que de le refuser. Je m'intéresse quant à moi à la critique intellectuelle et radicale du système technique moderne, afin de mettre en évidence qu'il se dégage progressivement un langage commun articulé autour de concepts et de thématiques, et ce malgré la diversité des ancrages historiques et géographiques des penseurs concernés ainsi que du caractère idiosyncratique de leurs œuvres. Je me concentrerai, pour le moment, sur trois intellectuels majeurs de cette critique au XX^e siècle, et les textes qui ont été des jalons dans la formation d'une réflexivité nouvelle sur les techniques⁴.

³ Cf. leurs ouvrages respectifs en bibliographie.

⁴ Bien entendu, certaines des problématiques explorées par ces penseurs l'ont également été par d'autres : que ce soient des marxistes comme Georg Lukacs et les membres de l'École de Francfort, des anthropologues de la technique comme André Leroi-Gourhan, ou encore des philosophes se situant dans la tradition de l'épistémologie historique comme Michel Foucault.

1) *De la Machine à la Mégamachine : la technique selon Lewis Mumford*⁵

Historien non-académique new-yorkais et théoricien reconnu de l'urbanisme, Lewis Mumford (1895-1990) a produit de nombreux ouvrages, que ce soit sur l'histoire des techniques et de la cité, mais aussi des arts et de la culture, cimentant son statut d'intellectuel public. Il est intéressant de remarquer, au passage, que depuis une décennie ses œuvres sont redécouvertes et republiées en français, après une période d'oubli. Publié pour la première fois en 1934, et réédité en 1963 sans modifications majeures, son livre *Technics and Civilization* est un texte pionnier, non seulement en raison de l'ampleur de son érudition dépassant de loin le seul domaine des études techniques, mais surtout par la thèse qui y est défendue⁶.

En effet, cherchant l'origine de la « civilisation machiniste » de notre temps, Mumford en est venu à l'idée que celle-ci n'est pas le fruit d'une évolution inéluctable imposée par le progrès linéaire des techniques : elle est le produit d'une série de choix, souvent dictés par des motifs inconscients voire irrationnels, se résumant pour l'essentiel à une « volonté de puissance ». Ainsi, les techniques et les machines matérialisent une culture, dont elles sont un élément au même titre que les œuvres d'art, et ce n'est que leur cumul à travers le temps qui peut donner l'illusion qu'elles forment une force impersonnelle, externe aux liens sociaux. Plus précisément, pour Mumford les outils et les machines expriment un aspect essentiel et nécessaire de la personnalité humaine, celui du besoin d'ordre et de pouvoir, besoin qui implique de discipliner le rapport à l'environnement. D'où l'ambivalence fondamentale de ce qu'il nomme « la Machine », une notion désignant le complexe technologique moderne. D'une part la science et la technique modernes encouragent

⁵ Dans ses ouvrages originaux, Mumford ne met pas une majuscule à « machine » et « megamachine », mais ces termes en ont parfois été dotés par ses traducteurs français. Par souci de clarté, j'ai préféré systématiquement mettre la majuscule pour bien distinguer le concept du mot ordinaire.

⁶ Traduit en français en 1950 sous le titre *Technique et civilisation*, réédité en 2016 par les éditions Parenthèses.

« une personnalité objective », réaliste et raisonnable, reconnaissant l'existence d'un monde neutre et impersonnel qui peut être transformé afin de réaliser des valeurs humaines fondamentales. D'autre part, la Machine est potentiellement un formidable instrument de domination, pouvant être mis au service de fins aliénées et déshumanisantes, comme la quête de profit, la conquête militaire, etc. Bien que Mumford semble parfois décrire la Machine comme une entité transhistorique, il faut bien comprendre ici que sa forme dépend du cadre social dans lequel elle s'insère : raison pour laquelle l'historien plaide pour un changement social majeur, en premier lieu dans l'ordre culturel, afin de constituer une société nouvelle capable d'intégrer cet ensemble technique de manière plus harmonieuse (Mumford, 1963 : 9-106 et 364-435)⁷.

Cette théorie est reprise et développée dans *The Myth of the Machine*, publié trois décennies plus tard, en deux tomes (*Technics and Human Development*, 1967 et *The Pentagon of Power*, 1970)⁸. Le ton prudemment optimiste et réformiste de *Technics and Civilization* a disparu, mais son analyse de fond n'a pas changé : la technique est la matérialisation d'un intérêt humain dans un effort de modification de l'environnement, que ce soit à l'aide du corps, d'un outil ou d'une machine.

Consubstantielle à la nature humaine⁹, la technique n'en représente cependant qu'un élément, dont la forme va dépendre de la culture. Mais là où le jeune Mumford voyait des potentialités positives dans la Machine, le Mumford de la maturité y voit désormais un obstacle majeur au développement humain. Il critique la « Mégamachine »¹⁰ moderne non

⁷ À la suite de son mentor, le biologiste, géographe et sociologue écossais Patrick Geddes (1854-1932), Mumford développe aussi dans ce livre une théorie historique des régimes techniques, que je ne détaillerai pas ici.

⁸ Traduits en français en 1973 et 1974 par les éditions Fayard, respectivement *Le mythe de la machine. La technologie et le développement humain* et *Le mythe de la machine. Le Pentagone de la puissance*.

⁹ Si de nos jours l'idée d'une « nature humaine » est controversée, Mumford ne se prive pas d'essayer de la caractériser tout au long de son œuvre. Comme nous le verrons plus loin, il définit l'homme comme un « animal créateur d'esprit » : le terme « esprit » désignant tout autant la culture, la science, les arts ou même la politique, bref ce qui relève de l'idéal.

¹⁰ Le terme « Mégamachine » désigne l'ensemble des « Machines » spécialisées mises en

seulement sous l'angle de ses faiblesses, mais d'abord et avant tout vis-à-vis de sa force revendiquée. En effet, le remplacement du travail par des systèmes automatisés, l'abondance de biens de consommation et le transfert des éléments de stabilisation sociale de la culture vers la Machine conduisent selon lui à un appauvrissement de l'expérience humaine, vidée d'effort, de sens, d'affectivité et d'imagination. Ce qui provoque un retour de flamme : l'inconscient non-maîtrisé s'exprime avec violence dans des manifestations de nihilisme. L'individu moderne, « parasite » du Léviathan mécanique, se présente à la fois comme un automate et un « ça » sans entraves (Mumford, 1970 : 263-345).

Cependant, Mumford conservait malgré tout l'espoir d'un changement social radical ; une position qu'il distinguait explicitement du « fatalisme » de Jacques Ellul (1912-1994).

2) Les caractères de la société technicienne selon Jacques Ellul

Quelques années après la traduction française de *Technique et civilisation* (1950), un professeur de droit de Bordeaux publie à son tour *La technique ou l'enjeu du siècle* (1954)¹¹, qui s'appuie sur son prédécesseur tout en s'en distanciant de manière critique à plusieurs reprises. Dans cet ouvrage, Ellul présente sa thèse, relativement connue, de l'autonomie de la technique¹². Contrairement à ce que l'on pourrait

relation : autrement dit, un système et ses sous-systèmes (économie, armée, administration, etc.). Il y a aussi une inflexion théorique plus importante dans le passage du concept de « Machine » à celui de « Mégamachine », qui sera discutée plus loin, dans la troisième partie de cet article.

¹¹ Un titre imposé par son éditeur, Ellul souhaitait quant à lui nommer cet ouvrage *La société technicienne*, soulignant mieux ainsi qu'il s'agit d'une étude historique et sociologique, et non d'un essai philosophique. La traduction anglophone, *The Technological Society*, est donc plus fidèle à cet esprit. (Cf. Ellul, 2010 : 17)

¹² *La technique ou l'enjeu du siècle* peut être considéré comme le premier tome d'une trilogie de la critique du phénomène technique, avec *Le système technicien* (1977), qui complète, précise et actualise cette critique, et *Le bluff technologique* (1988), bien moins théorique. Le but de ce dernier ouvrage étant en effet de souligner le gouffre entre les discours optimistes sur le progrès technique et la réalité d'une société technicienne devenue absurde et insaisissable par la pensée.

spontanément comprendre, il n'affirme pas que la technique est une force extérieure aux relations sociales : c'est un phénomène originellement humain, mais qui tend à devenir exclusif et à s'emparer de tous les secteurs de la vie sociale. Il faut toutefois remarquer que, souvent, l'ambivalence de la rhétorique d'Ellul n'aide pas à saisir son propos dans ce qu'il a de meilleur. Il est ainsi aisé d'en conclure qu'il ne fait que renverser négativement les conceptions dominantes du progrès technique : celui-ci devenant une inéluctable source d'aliénation, et non une somme de moyens toujours plus perfectionnés en vue de la conquête de la nature et de l'émancipation du genre humain. Un premier point à éclaircir, donc, est que le juriste et sociologue bordelais ne réduit pas la technique aux machines ou à d'autres réalisations matérielles. Ce qu'il nomme « phénomène technique » se comprend comme étant un « esprit », une « puissance morale », dont le principe est la rationalisation en vue de l'efficacité. La grande caractéristique de son époque, celle des « Trente Glorieuses », c'est l'extension sans précédent de cette logique de la recherche absolue des meilleurs moyens à l'administration, à l'économie et à l'humain (avec la propagande et l'éducation, dans ce cas-ci). Il distingue aussi le phénomène technique de la science : celle-ci dépend de la technique pour vérifier expérimentalement ses hypothèses. De fait, comme chez Mumford, la conception classique faisant découler l'application technique de la découverte scientifique est renversée : la science est assujettie à la technique. Enfin, la technique n'est pas non plus réductible à l'économie, à l'augmentation des rendements. Dépouillé de toutes ces assimilations trompeuses, l'esprit technique n'est donc que ça : « the one best way », *la meilleure manière*, recherchée consciencieusement et rationnellement (Ellul, 2008a : 59-135).

La problématique d'Ellul ne se réduit pas à une condamnation définitive de toute opération technique : elle vise à déterminer comment le phénomène technique s'est autonomisé, c'est-à-dire comment il est devenu une puissance indépendante de tout jugement de valeur autre que le sien. Par rapport aux techniques traditionnelles, la technique moderne acquiert des caractères nouveaux : la rationalité objective et l'artificialité en premier lieu – qui s'opposent au spontané et au naturel, ou cherchent à les assimiler. Mais surtout, et c'est là sans doute la dimension la plus

intéressante et discutable de la thèse d'Ellul, elle devient automatique, tournée vers son auto-accroissement, unifiée et universelle. Autrement dit, le phénomène technique forme un ensemble cohérent, supérieur à la somme de ses parties et se développant selon sa propre causalité. Sa puissance de rationalisation et de mise en ordre échappe à toute régulation ou intervention qui ne respectent pas le sacro-saint – ou plutôt le sacrilège, aux yeux d'Ellul – principe d'efficacité. J'ajoute que dans *Le système technicien*, publié deux décennies plus tard, le sociologue renforce sa thèse en affirmant que, depuis, le phénomène technique s'est transformé en système, c'est-à-dire « un ensemble d'éléments en relation les uns avec les autres de telle façon que toute évolution de l'un provoque une évolution d'ensemble et que toute modification de l'ensemble se répercute sur chaque élément » (Ellul, 2012 : 88). Pour le reste, le fond de son propos ne change pas. La technique est la recherche et l'application de moyens en vue de l'efficacité, une médiation parmi d'autres entre la culture et la nature : la grande nouveauté de la modernité étant que ce rapport devient autonome et exclusif, formant pour l'humanité un milieu nouveau, qui la conditionne jusqu'à l'érosion voire la perte de certaines de ses facultés – symbolisation, créativité, spontanéité, volonté, liberté, etc.

On pourrait répliquer que l'efficacité n'est pas une valeur en soi : on est efficace *pour* quelque chose. Si Ellul pointait surtout, comme Mumford, une volonté de puissance, un *hubris* derrière ce phénomène social, une lecture fine de ses ouvrages permet d'apporter une autre réponse : ainsi, dans le cas du droit (sa discipline d'origine), la technicisation entraîne la mise entre parenthèses de la notion de justice, trop philosophique et polémique, au profit de l'ordre et de la sécurité, c'est-à-dire des buts plus faciles à évaluer, du moins pour un pouvoir organisé. L'autonomie de la technique mène donc à une forme de simplification axiologique : seules les valeurs et les fins pouvant passer le tamis de l'efficacité subsistent (Ellul, 2008a : 265-272).

3) *La honte, la bombe et les fantômes*

Si j'ai ici mis en avant deux auteurs privilégiant des approches surtout historiques et sociologiques, j'en viens maintenant à un philosophe et moraliste autrichien au parcours singulier, Günther Anders (1902-1992). Ses œuvres ont été traduites en français assez récemment, introduisant et popularisant dans le langage de la technocritique contemporaine des expressions comme « obsolescence de l'homme » ou « honte prométhéenne ». Mais peut-être est-ce au risque de faire oublier la sophistication théorique déployée dans ses textes – une sophistication paradoxale, par ailleurs, quand on garde à l'esprit qu'Anders souhaitait élaborer dans ses ouvrages une philosophie pratique et populaire, utile à tous.

Dans les principaux essais constituant son livre le mieux connu, *L'Obsolescence de l'homme* (1956), il se positionne contre Martin Heidegger (1889-1976), son ancien maître, et sa métaphysique moniste et conservatrice, *in fine* anthropocentrique. En effet, Anders affirme que l'univers est moralement indifférent au sort de l'humanité, et que la nature n'existe donc pas afin d'être améliorée par son action – une prémisse que partageraient autant les maîtres du système industriel qu'Heidegger. C'est là le paradoxe central de la réflexion d'Anders sur la technique : l'humanité se sent dépassée par ses propres productions, alors qu'elle produit dans le but illusoire de compléter « l'Être ». Son « anthropocentrisme honteux » est ainsi à la source de ce grand problème contemporain de la production illimitée de « moyens », qui au final n'en sont plus (Anders, 2002 : 213-216).

Ce dernier point est l'un des leitmotifs de *L'Obsolescence de l'homme*, développé en particulier dans l'essai final sur la bombe nucléaire : celle-ci n'est pas un moyen, sa puissance étant telle que toute finalité disparaît avec son utilisation. C'est un monstre ontologique, qui menace la survie de l'humanité et annihile la possibilité d'un monde humain durable et historique. Son existence nous permet cependant de saisir que les moyens techniques ne sont pas, ou plutôt ne sont plus des choses dont on peut librement disposer. Ils sont en réalité des « maximes réifiées », des « façons d'agir coagulées » : ce qui implique au plan moral de ne pas seulement

essayer de faire bon usage des « moyens », mais de choisir entre eux. Une possibilité de choix qui devient toutefois hasardeuse, en premier lieu car l'humanité a constamment vécu dans un « décalage prométhéen » entre ses facultés d'action et sa compréhension émotionnelle des conséquences de ses actes. Décalage que l'époque présente a intensifié, en partie en raison de la croyance dans le progrès, mais surtout à cause du processus de travail dans l'entreprise moderne, qui sépare le travailleur·euse·s des produits et de leurs fins, l'amenant à une attitude de « collaboration neutre » sans véritable conscience morale (Anders, 2002 : 261-327).

De plus, et cela est propre à l'époque moderne, l'humanité vit désormais dans une situation de « honte prométhéenne » : celle-ci se comprend essentiellement comme étant la honte de ne pas avoir été fabriquée, de ne pas être une chose produite en série de façon intentionnelle. Les choses sont désormais comme immortelles, du fait de cette illimitée production de masse de quelques modèles, là où l'humain reste singulier, limité et périssable. Il faut insister que cette honte trouve son terrain le plus propice dans la situation de travail, c'est-à-dire dans la relation avec des machines industrielles – Anders ayant ici à l'esprit son emploi sur une chaîne de montage lors de son exil californien. Mais étant donné qu'il s'agit d'un trouble de l'identification qui s'exprime dans un rapport entre un individu et des choses, c'est un phénomène difficilement observable, admet-il (Anders, 2002 : 37-115).

C'est pourquoi l'un des essais de cet ouvrage, « Le monde comme fantôme et comme matrice - Considérations philosophiques sur la radio et la télévision », est consacré à la question des médias, de la culture de masse et du consumérisme. Faisant pénétrer dans les foyers des fantômes pseudo-réels d'événements ou de personnalités, les émissions radios et télévisuelles sont des marchandises dont le but est de constituer des « matrices », c'est-à-dire des formes préconditionnées de l'entendement et du comportement. En vue, au final, de standardiser les besoins et les désirs afin de perpétuer le cycle de production des marchandises. Le summum de l'aliénation étant atteint dans ces cas où des individus se mettent compulsivement à essayer de ressembler à ces fantômes, pour elles·eux-mêmes devenir des marchandises et être consommé·e·s par le

plus grand nombre : car pour exister, il faut être reproduit·e, devenir une copie (Anders, 2002 : 117-220)¹³.

Si la réflexion d'Anders est axée sur un questionnement existentiel – que devient l'humanité face à un système de moyens techniques dont la puissance lui échappe ? – n'oublions pas néanmoins que le problème de fond est le rapport de l'humanité à elle-même. C'est-à-dire la transformation de son attitude morale, l'abandon d'une liberté raisonnée pour une « soumission animée par une volonté d'*hubris* » (Anders, 2002 : 65).

Une fois encore, « la » technique n'est donc pas une puissance exogène aux rapports sociaux et aux normes culturelles : elle est une dimension de l'expérience humaine, orientée vers la compréhension et la maîtrise rationnelles des conditions naturelles afin de réaliser ou de soutenir des besoins individuels et sociaux. Si la technique n'est pas externe à la société, alors elle n'est pas neutre. Derrière les choix techniques, il y a des choix normatifs, relatifs à la distribution du pouvoir et des richesses, mais aussi à des orientations culturelles plus profondes, touchant à la définition de la « vie bonne ». La technocritique vise donc à dévoiler et démystifier ces « biais » du système technique contemporain, pour reprendre un terme d'un théoricien contemporain, Andrew Feenberg¹⁴. Mais il faut bien comprendre que ces critiques ouvrent aussi sur une interrogation plus générale quant aux structures culturelles des sociétés industrielles, ou pour le dire autrement, quant à l'imaginaire de la civilisation industrielle

II - De la structure de sensibilité anti-industrielle à la critique intellectuelle de la civilisation industrielle

« Le romantisme, bien loin d'affirmer l'esprit du temps, prend son temps à contretemps, à contresens de l'histoire qui ne travaille pas pour la poésie, pour l'intériorité lyrique, mais pour la loi d'airain de l'industrie

¹³ Une analyse sans doute toujours pertinente à l'heure des médias sociaux numériques.

¹⁴ Cf. Feenberg, 2014.

triomphante, pour les usines et les chemins de fer, pour l'expansion économique sans frein et sans limite. » (Gusdorf, 1962 : 46)

Tout d'abord, pourquoi parler de « civilisation industrielle » plutôt que de « société industrielle » pour désigner le système social fondé sur l'extraction, la production et la consommation de manière intensive de matière, d'énergie, de travail et d'objets techniques ? Je préfère employer ce vieux terme un peu désuet des sciences humaines, car d'une part il permet d'insister sur le caractère transnational et de longue durée du phénomène étudié, et, d'autre part, il en évoque mieux la dimension culturelle, anthropologique même. De plus, les penseur·se·s technocritiques utilisent aussi ce vocable, que ce soit pour désigner la civilisation « machiniste », « mécanique », « technicienne » ou « industrielle ». Enfin, une quatrième raison, plus théorique, est que ce terme renvoie d'une meilleure façon à la méthode analytique des idéaux-types de Max Weber, dont le but est d'identifier une constellation de facteurs socio-historiques, une combinaison de puissances dont l'association est plus que leur simple somme, comme le rappelle excellemment Aurélien Berlan dans *La fabrique des derniers hommes* (Berlan, 2012 : 239-248).

Enfin, l'idée de « civilisation industrielle » est fidèle à la vieille polémique romantique de la *Kultur* contre la *Zivilisation*, sur laquelle je vais maintenant revenir, afin de réinsérer Mumford, Ellul et Anders dans une trajectoire intellectuelle de longue durée. En effet, jusqu'ici, la présentation que j'ai faite de leurs thèses peut laisser croire que la technocritique était leur point de départ, et qu'ils ont par la suite étendu leurs analyses à d'autres domaines afin de constituer une critique plus générale. Or mes recherches indiquent précisément qu'à l'inverse la technocritique comme théorie du système technique industriel et de son imaginaire social émerge à partir d'une structure de sensibilité elle-même existante au sein d'un espace mental, qualifié de « romantique ».

1) *L'espace mental romantique dans l'ombre des Lumières*

Le terme « romantique » est dans la majorité des cas utilisé comme un concept de l'histoire de la littérature. Raymond Williams le mobilise dans *Culture and Society* (1963) pour caractériser un petit nombre d'écrivains et de poètes anglais, inspirés pour la plupart par la philosophie idéaliste allemande. Toutefois, à l'encontre des interprétations dominantes, le sociologue affirme qu'on ne peut dissocier la priorité donnée par ces artistes aux sentiments personnels et à la beauté du monde naturel de leur contexte politique et économique. Mieux encore, les révolutions de leur temps furent le creuset de leur sensibilité et de leur pensée. Au passage, il faut noter que c'est ici l'intérêt majeur de la sociologie des idées de Williams : il ne les considère pas comme des discours abstraits, mais toujours comme des réponses à des expériences vécues, un effort intellectuel pour donner sens à ces dernières. Ainsi, chez les artistes romantiques anglais comme Blake, Wordsworth, Shelley, Keats ou Byron, l'idéalisation humaniste de la culture et du statut d'artiste est une réponse à la marchandisation et à la spécialisation de la production littéraire. Cependant plus qu'une réaction professionnelle, l'art romantique oppose le spontané, le naturel, l'organique et l'original contre le fabriqué, l'imité, le mécanique, bref, l'industriel. Le génie est une force créatrice autonome, pouvant par son imagination représenter la réalité essentielle. Pratiquer les arts permet de résister à une époque qui les méprise, et nie ainsi des qualités humaines supérieures (Williams, 1963 : 48-64).

Cependant, à force de valoriser l'art pour l'art, Williams estime que les artistes romantiques ont ironiquement contribué à transformer celui-ci en une abstraction sociale, coupée d'une vision plus large de la culture comme façon de vivre. Plus encore, ils ont ainsi soutenu le processus de spécialisation de la production artistique à laquelle ils voulaient échapper. Il peut être utile ici de mettre en avant l'argument plus général que défend Williams dans *Culture and Society*, afin de mieux comprendre sa critique du romantisme artistique. Son but est de prouver que la culture, comme concept, comme idéal et comme tradition, est née en réponse à l'industrialisme et l'utilitarisme, mais aussi en réaction à la démocratie, afin d'opposer aux nouvelles institutions un corps de

pratiques distinctes et alternatives au service d'une conception plus élevée de l'être humain. En Angleterre, cette tradition débute avec les attaques de William Cobbett et Robert Southey contre le « système commercial » ou « manufacturier », celles d'Edmund Burke contre l'individualisme politique, ou encore celles de Robert Owen contre l'industrialisme orienté vers le seul profit. On remarquera déjà ici la diversité de leurs positionnements politiques : Burke et Southey sont des conservateurs paternalistes, Cobbett un radical rêvant de retour au pastoralisme médiéval, et Owen un réformateur industriel philanthrope. Mais pour Williams, tous ont en commun de penser que la nature humaine est le fruit d'une culture, d'une façon de vivre, que les révolutions politiques et industrielles sont en train de réduire en lambeaux. On vient de voir comment les artistes romantiques ont interprété cet idéal de la culture ; mais il y eut bien d'autres visions de cet idéal aux XIX^e et XX^e siècles, de John Stuart Mill à George Orwell, en passant par Thomas Carlyle, John Ruskin et William Morris. Le plus important étant que cette tradition de pensée met ainsi l'accent sur la reconstitution d'une totalité, face aux changements massifs se produisant dans la vie commune (Williams, 1963 : 13-19, 23-47 et 285-324).

Michael Löwy et Robert Sayre ont salué dans *Révolte et mélancolie* cet ouvrage de Williams, tout en désapprouvant qu'il n'ait utilisé le terme « romantique » que pour qualifier un petit nombre de poètes anglais (Löwy et Sayre, 2005 : 23-24). Quelques années avant eux, George Gusdorf avait aussi regretté, dans les divers volumes de la somme qu'il a consacré au romantisme, que l'étude de ce mouvement soit prisonnière des distinctions académiques et disciplinaires, le cantonnant aux beaux-arts et à la littérature. De façon pionnière, Gusdorf a insisté sur l'idée que le romantisme ne peut être réduit à une définition scolaire se concentrant sur quelques auteurs, mais qu'il fallait donc voir qu'il constituait un espace mental. Celui-ci apparaît face à la « révolution galiléenne », aux Lumières, l'*Enlightment*, l'*Age of Reason*, l'*Aufklärung*, et ce donc dès le début du XVIII^e siècle au moins. Face aux mathématiques, à la méthode empirique, au positivisme analytique et aux sciences physico-chimiques qui aspirent à devenir un nouveau monothéisme épistémologique, se constitue un pôle alternatif, valorisant l'exploration des sentiments, la

création romanesque et poétique, et plus largement un autre rapport à soi, au monde, et à Dieu (Gusdorf, 1976 : 37-81, 1982 : 17-56 et 167-204).

Si l'on veut établir une généalogie un peu plus consistante, la « révolution non-galiléenne » du romantisme s'est amorcée avec les doutes de Pascal, pourtant lui-même un mathématicien et un logicien, sur les capacités de la Raison à triompher et à donner une intelligibilité absolue de l'existence. Puis le mouvement s'est exprimé avec davantage de force tout au long de l'ère des Lumières, comme son ombre, sans jamais en être le simple contraire, avec les romans gothiques anglais, le quétisme et piétisme, les romans des « âmes sensibles », Rousseau en tête avec *La Nouvelle Héloïse*, puis le *Sturm und Drang* allemand. Ce dernier fut un courant littéraire très marginal, dont les principales figures sombreront dans l'oubli, mais qui marquera à divers degrés Goethe, Herder, Novalis, Ritter, Steffens, les frères Schlegel, bref tous les intellectuels allemands qui à la charnière des XVIII^e et XIX^e siècles affirmeront, contre la pensée mécaniste de l'âge industriel, une philosophie alternative de la nature.

Le terme « Naturphilosophie » vient de Schelling, mais le thème qu'il développe est partagé par tous les autres penseurs cités à l'instant. Avec cette tradition « cosmobiologique », la Nature est considérée comme une Totalité, un Organisme, qui n'est pas figé mais constamment créateur, dynamique. Ce paradigme organiciste s'oppose explicitement à un mode de pensée mécaniste qui voit l'univers comme une horloge ou une usine, comme un « moulin qui se moule soi-même » (Novalis). Gusdorf insiste sur le fait que cette épistémologie alternative, une fois encore, n'a pas été cantonnée aux arts et à la philosophie, elle a aussi inspiré l'histoire et les sciences de la nature, en insistant sur les affinités, les rapports, les liens entre les divers phénomènes de la culture comme de la nature. Il ne s'agit donc pas d'abandonner la science, mais de la transcender par un effort sensible de l'imagination (Gusdorf, 1982 : 427-446).

Si Gusdorf semble surtout considérer l'espace mental romantique comme un contre-espace où s'expriment, entre le désespoir et la joie, toutes les sensibilités et les pensées vaincues par le triomphe de l'industrie et du principe d'utilité, Löwy et Sayre soulignent davantage la

portée subversive de ce mouvement. Ils définissent ainsi le romantisme comme « une critique de la modernité, c'est-à-dire de la civilisation capitaliste moderne, au nom de valeurs et d'idéaux du passé (pré-capitaliste, pré-moderne) » (Löwy et Sayre, 2005 : 30), ou autrement dit une critique qualitative du capitalisme industriel, traversée par une tension entre un individualisme expressif et un désir de retour à une totalité, que ce soit la Nature ou une Communauté. Contre la quantification, la mécanisation, un rationalisme abstrait et le règne de l'intérêt dans les relations humaines, les romantiques cherchent à réenchanter le monde de multiples manières. Le plus grand intérêt de l'étude de Löwy et Sayre est ainsi de proposer une typologie des différents projets sociopolitiques du romantisme, du souhait de restaurer un monde médiéval et chrétien jusqu'aux diverses hybridations avec des pensées révolutionnaires jacobines, utopiques, socialistes, voire marxistes (Löwy et Sayre, 2005 : 83-116)¹⁵.

2) *L'ambivalence de l'espace mental romantique*

Le romantisme constitue donc la toile de fond de la critique de la Révolution industrielle aux XVIII^e et XIX^e siècles, sans que celle-ci ne s'y réduise, en raison de la profonde complexité de cet espace mental qui, comme le note fréquemment Gusdorf, n'a jamais cherché à former un système doctrinal unique. Ce caractère diffus, et aussi le fait que c'est ainsi avant tout une critique culturelle, explique à mon sens que la condamnation romantique du nouveau monde industriel ait pu, dans les faits et malgré ses effets rhétoriques, se montrer plus ambivalente qu'on ne le pense vis-à-vis des nouvelles forces productives de la civilisation bourgeoise honnie. Comme le note Mumford lui-même dans *Technics and Civilization*, sa faille fondamentale est de n'être qu'un phénomène de compensation culturelle, un supplément d'âme (Mumford, 1963: 285-

¹⁵ De façon très convaincante, ils arguent aussi que s'il y a pu avoir des romantiques fascistes, le fascisme lui-même ne fut pas romantique en raison de son obsession pour le développement industriel à des fins impérialistes et génocidaires. Voir aussi à ce sujet l'étude bien connue de Jeffrey Herf, *Le modernisme réactionnaire*, traduite en français en 2018 et publiée aux éditions L'échappée.

287). Mais pas que d'une manière régressive, cependant : on peut le constater avec les projets de revitalisation sociale des socialistes utopiques ou des moralistes chrétiens comme Carlyle.

Afin de mieux qualifier la relation de l'espace mental romantique par rapport à l'imaginaire industrialiste, il est utile de faire appel aux outils conceptuels de la sociologie de la culture, et en particulier le matérialisme culturel de Raymond Williams. Dans un article intitulé « Base et superstructure dans la théorie culturelle marxiste », publié en 1973, le sociologue gallois, après avoir critiqué les analyses marxistes de la culture, définit cette dernière comme un système corporatif, c'est-à-dire un système dominant et effectif de valeurs et de significations centrales dans une société, qui sélectionne, organise et donne sens aux expériences (Williams, 2009 : 31-58). Le processus d'incorporation s'effectue à travers des institutions, des traditions et des formations – des mouvements culturels – et en conséquence il est toujours spécifique, sélectif et historique. Du fait de cette sélectivité, il y a donc des expériences, des significations et des valeurs qui se situent aux marges du système corporatif, et c'est l'objet de Williams de distinguer des ensembles. Il fait une première distinction entre les « cultures alternatives » et les « cultures oppositionnelles » : les premières se fondent ainsi sur un conflit interne ou une variation quant aux « définitions centrales » de la culture dominante, tandis que les secondes ignorent ou contredisent ces valeurs et ces significations. Il faut remarquer ici que, selon lui, la culture dominante est toujours flexible et dynamique, malgré son caractère discriminant.

La seconde distinction que propose Williams est celle entre le « résiduel » et l'« émergent ». Le premier terme regroupe les significations issues d'un ordre social antérieur, mais qui donnent toujours un sens à des pratiques (c'est pourquoi les cultures résiduelles, comme les religions dans le monde moderne selon lui, sont plutôt alternatives, voire incorporées). Ensuite, avec la notion d'émergent, il essaie de circonscrire et d'expliquer l'apparition de pratiques et de significations nouvelles ; cela posant en effet pour lui la question de savoir jusqu'à quel point un ordre social peut tolérer des pratiques et des expériences qui lui sont extérieures.

Le romantisme étant, selon Löwy et Sayre, l'affirmation de valeurs pré-modernes contre la nouvelle civilisation industrielle, il semblerait alors logique de le considérer comme un ensemble culturel résiduel. Ainsi, c'est au nom de la morale évangélique et d'une conception pré-moderne du sacrifice de soi que le célèbre critique d'art John Ruskin rejette ingénument l'économie politique, et au-delà tout le système industriel (Ruskin, 2012). Mais cela ne peut caractériser l'usage du « merveilleux social » par des socialistes comme Fourier, Leroux et Morris¹⁶. À vrai dire, l'espace mental romantique hésite entre ces deux pôles, entre la mélancolie du passé et la révolte pour l'avenir, pour reprendre le titre de l'étude de Löwy et Sayre¹⁷. Et de même, du fait de sa grande diversité, de son indétermination, il oscille, pour revenir à la première distinction de Williams, entre être une culture alternative et être une culture oppositionnelle¹⁸.

Il est crucial ici de remarquer que cette « tradition de la culture » est, en bonne partie, l'expression des craintes des classes moyennes face à l'industrialisation et à l'extension du droit de vote. Leur préférence allant alors vers la constitution d'un État paternaliste dirigé par une élite cultivée, idée que l'on retrouve chez Coleridge et Matthew Arnold, mais aussi chez Carlyle et Ruskin. C'est en étudiant les romans industriels de l'époque que Williams met au jour les ressorts les plus profonds de cette attitude. La sensibilité qu'ils expriment est la sympathie pour les victimes du nouvel ordre industriel, mais aussi et surtout dans le même temps la peur de l'action populaire, de l'engagement militant et de la violence. L'éducation et la culture doivent alors aussi servir de moyens pour civiliser et contrôler les masses prolétaires, même si le niveau de violence politique de l'Angleterre était par ailleurs plutôt bas en comparaison des événements sur le continent européen. Et il me semble que c'est ici un

¹⁶ J'emprunte cette expression de « merveilleux social » à Alexandrian et son remarquable ouvrage *Le socialisme romantique* (1979).

¹⁷ « On peut dire que le romantisme est, depuis son origine, éclairé par la double lumière de l'étoile de la *révolte* et du « soleil noir de la *mélancolie* » (Nerval) » (Löwy et Sayre, 2005 : 30)

¹⁸ Si l'on en faisait l'effort, peut-être qu'il serait possible d'arriver à une classification de ce type pour les intellectuel·le·s romantiques : alternatif et résiduel, alternatif et émergent, oppositionnel et résiduel, et oppositionnel et émergent.

facteur essentiel à prendre en compte pour comprendre comment la critique culturelle, ou plutôt la critique « cultivée » de l'industrialisme a pu déboucher sur des actions plus alternatives qu'oppositionnelles. Cependant, l'idée de culture comme réaction contre l'individualisme libéral et utilitariste de la bourgeoisie industrielle ne se réduit pas au paternalisme d'une fraction des classes moyennes. Outre cet « idéal de service », qui a été l'ethos des bureaucrates de l'État britannique dans ce qu'il eut de meilleur comme de pire jusqu'à la fin du XX^e siècle, les classes populaires, dont le mode de vie communautaire était réduit en lambeaux, défendaient un idéal de solidarité proposant une autre voie vers une culture commune, sans la tentation de contrôler autoritairement toutes les expériences et les significations sociales (Williams, 1963 : 99-119 et 314-318).

C'est donc le socialisme, la social-démocratie, le syndicalisme et le communisme qui ont offert des langages et des programmes d'action unifiant et donnant un sens aux expériences négatives des classes populaires face à la Révolution industrielle. Ces doctrines ont été le réceptacle des valeurs communautaires résiduelles des prolétaires déçus de leur condition paysanne ou artisanale, afin de promettre l'émergence d'un monde où « la République de la justice et du travail » triompherait. Pour simplifier, si le rejet de l'industrialisme a été porté par des groupes sociaux divers qui voyaient tous leurs positions sociales être fragilisées, dégradées ou transformées par cette profonde mutation socio-technique, ils ont cependant offert des réponses divergentes, même si une bonne part d'entre elles s'ancrait dans l'espace mental romantique.

Afin de rendre compte de cette multitude de discours critiques, on peut de nouveau recourir aux travaux de Raymond Williams, en l'occurrence son concept de structure de sensibilité, « structure of feeling(s) », qu'il est aussi possible de traduire, selon les cas, par structure de sentiments. Cet outil sociologique permet justement de désigner tout ce qui dans le processus social n'est pas encore formalisé, incorporé, fixé ou objectivé, en s'intéressant à la manière dont les valeurs sont activement vécues et ressenties dans la vie sociale ordinaire. C'est un concept particulièrement utile, donc, pour penser les expériences et les significations marginalisées par la culture dominante effective. Et dans le

domaine de la sociohistoire des idées, il permet de souligner ce qui peut unir des auteur·ice·s très différent·e·s, et ce qui les relie à des mouvements sociaux plus larges, sans nier la spécificité et l'individualité de leurs œuvres (Williams, 1977 : 128-135).

Ainsi, alors que le nouvel ordre industriel transforme le travail et les procédés de production, redéfinit les rapports entre les villes, les campagnes et les espaces sauvages, érode les relations communautaires pour y substituer des liens impersonnels sous l'égide de grandes organisations, proclame des idéaux sociaux individualistes, utilitaristes et progressistes, et bouleverse les manières de concevoir l'innovation technique, une structure de sensibilité opposée émerge et s'exprime à travers des luttes et des discours. Et j'insiste sur le fait qu'il s'agit d'un phénomène émergent, et pas que résiduel et archaïque, duquel s'affirmera la critique radicale de l'industrialisme de Mumford, Ellul, Anders, Illich et bien d'autres. Le grand apport de celle-ci étant de créer un savoir critique, autant historique que philosophique ou sociologique, sur les moyens techniques industriels, bien au-delà des balbutiements de leurs prédécesseurs. De plus, ils ont lié de manière décisive l'essor de ces moyens aux transformations du lien social, comme nous allons le voir.

III – Civilisation industrielle et organisations

« Parce que l'homme n'est pas la créature et le produit du Mécanisme ; mais dans un sens bien plus juste, son créateur et producteur : c'est un noble Peuple qui fait un noble Gouvernement; et non l'inverse. » (Carlyle, 1969 : 72)¹⁹

J'en viens donc maintenant à ce que nous disent les intellectuels technocritiques sur la place des organisations dans la civilisation industrielle. La transition vers un ordre industriel nouveau ne fut pas ainsi qu'une révolution des procédés techniques, bouleversant au passage les équilibres écologiques, ce fut un réagencement des liens sociaux ; un fait que la critique socialiste au XIX^e siècle avait bien saisi, dénonçant l'individualisme et l'égoïsme économique. Mais certains romantiques avaient perçu que cette atomisation du tissu social ne laissait pas que la place à une société réduite à des individus libres. Plus profondément, une nouvelle logique sociale voyait le jour, celle de l'organisation.

1) Les romantiques face à l'érosion des liens communautaires

L'écrivain et critique littéraire Thomas Carlyle (1795-1881) est sans doute l'un des premiers à avoir mis le doigt sur cette transformation, et à l'avoir liée à l'industrialisation de la production. C'est un penseur difficile à classer si l'on cherche à conserver des catégories analytiques rigides. Raymond Williams et Serge Audier notent l'influence décisive de son essai fondateur « *Signs of Times* » (1829), avec sa critique de l'*Age of Machinery* et du *Mechanism*, autant sur Marx, William Morris, les transcendentalistes ou même Nietzsche. Cependant, Williams et Audier regrette l'un comme l'autre que sa pensée ait souvent eu des inflexions conservatrices, réactionnaires, racistes et impérialistes, surtout au fur et à mesure que Carlyle vieillissait (Williams, 1963 : 85-98 ; Audier, 2017 : 156-158).

¹⁹ « *For man is not the creature of and product of Mechanism ; but, in a far truer sense, its creator and producer : it is the noble People that makes the noble Government ; rather than conversely* » (Ma traduction).

Cependant, on peut le situer avec davantage de justesse dans une tradition de pensée différente de celle du conservatisme moderne : celle de la revitalisation de la prophétie chrétienne²⁰. Sur le plan de la critique de la société industrielle, bien qu'il ait introduit des néologismes et des thèmes essentiels (à commencer par celui d'*industrialism* dans la langue anglaise, qu'il a probablement repris à Saint-Simon), je vais tenter de montrer que son œuvre est néanmoins l'un des meilleurs exemples de l'ambivalence de cette critique.

Pour en revenir à « Signs of Times », si l'on a pu surtout insister, comme Serge Audier, sur le constat effectué par le jeune Carlyle du fait que les machines sont en train de remplacer le travail manuel, et que de manière plus générale la diffusion des techniques industrielles est en train d'instituer un rapport mutilé à la nature, extérieure comme intérieure, je pense que l'on perd ainsi une partie de l'argument de Carlyle. Le Mécanisme chez lui ne désigne pas que l'industrie mécanisée moderne, c'est même un trait essentiel de toute société humaine, qui désigne l'ensemble des institutions artificielles, notamment celles relevant de la politique. C'est pourquoi, dans la phrase mise en exergue plus haut, l'écrivain écossais prend comme exemple de Mécanisme le gouvernement. Profondément marqué par la philosophie idéaliste et romantique allemande, il oppose le « créé » au « spontané », ou plus exactement la focalisation de la société de son temps sur l'un au détriment de l'autre. L'autre terme avec lequel le Mécanisme est en tension est ce qu'il nomme le Dynamisme, qui désigne la spiritualité vitale et intérieure donnée par la Nature, et qui ne peut s'épanouir dans les machineries institutionnelles ou les théories logiques et scientifiques. C'est pourquoi il se refuse, et c'est là un trait dominant de sa pensée, à vouloir défendre des réformes gouvernementales : agir sur les circonstances extérieures de la personnalité humaine est une impasse, alors que justement celles-ci

²⁰ L'historien Christopher Lasch a ainsi analysé et comparé les thèses de Burke et Carlyle, afin d'en montrer la divergence : d'un côté Burke défend la coutume, bien qu'il en sache le caractère artificiel, alors que Carlyle la considère comme une apparence transitoire pouvant nous couper de l'émerveillement et de la vertu. Également, il faut noter que Carlyle critiquait les aristocrates Tories s'accrochant à leurs privilèges, au détriment des autres classes sociales (Lasch, 1991 : 127-135, 226-243).

accaparent trop l'attention de ses contemporains, qui devraient plutôt réapprendre à méditer et s'émerveiller sur l'Infini. C'est donc là le paradoxe d'un texte important pour la critique de l'industrialisme, qui se concentre en priorité sur les déficiences de l'esprit moderne, trop logique, trop calculateur, trop intéressé, trop conscient de soi (Carlyle, 1969 : 56-82).

Son dédain pour le réformisme institutionnel se retrouve dans l'un de ses ouvrages majeurs, plus tardif, *Past and Present* (1843), un commentaire mordant sur la crise sociale et politique que traversait alors l'Angleterre. Il part du constat que les institutions anglaises ont perdu le contact avec les vérités éternelles de la Nature, pour ne voir que les apparences transitoires. Selon lui, les industriels sont obsédés par la soif de réussite monétaire, soutenus par les élucubrations des économistes politiques qui, avec leur « Laissez-faire », n'ont fait que justifier la baisse de rémunération et l'augmentation de la charge de travail de la classe ouvrière. Celle-ci proteste en retour de manière légitime par des grèves et des manifestations ; mais au-delà de la revendication d'un salaire raisonnable pour une journée de travail raisonnable, Carlyle interprète sa révolte comme étant le signe de son désir d'être dirigée par des chefs véritables. Car l'élite a failli : l'aristocratie ne se préoccupe que de ses rentes, de ses jeux, de ses chasses et de ses palabres parlementaires. Et à plusieurs reprises l'écrivain l'avertit donc que si elle persiste à rester paresseuse et improductive, elle finira par connaître le même sort que la noblesse française à la fin du siècle précédent (Carlyle, 1965 : 7-42).

Curieusement, Carlyle consacre une grande partie de cet ouvrage à résumer et commenter un livre très éloigné des tumultes de son temps, une chronique du XII^e siècle portant sur l'abbaye de Saint-Edmundsbury et son chef, le silencieux, humble mais efficace abbé Samson. Ce détour par le passé est en fait un prétexte pour mettre en valeur sa propre réponse à la crise sociopolitique de l'Angleterre industrialisée : une conception héroïque de l'existence, centrée sur le Travail. S'il les critique et les moque, il n'espère pas pour autant voir les capitaines d'industrie être remplacés du jour au lendemain par des bons abbés sortis de l'abîme du temps. Non, Carlyle veut en quelque sorte les convertir, et même les

libérer des chaînes mentales du « Mammonisme »²¹, de l'utilitarisme, de l'économie politique et du « cash-payement nexus ». Malgré leurs défauts présents, les industriels ont au moins pour eux d'être des travailleurs, en contraste avec les « Masters Unworkers » de l'aristocratie terrienne. Mais pour le moment ils ne sont encore que des pirates cherchant à accumuler de l'or, au détriment de la classe ouvrière ; mais ils pourraient devenir les héros du nouveau monde industriel, des chevaliers du Travail menant leurs soldats-ouvriers dans la lutte contre la nécessité, avec la possibilité de régner sur un monde plus vaste que n'en a jamais connu aucune époque. Il faut bien comprendre ici que pour Carlyle le Travail ne se réduit pas à l'habileté productive – les animaux en sont pourvus eux aussi – mais à cette disposition intérieure, religieuse et silencieuse, à construire un monde ordonné contre le chaos. « A noble just Industrialism » : voilà l'objectif du Carlyle de *Past and Present* (Carlyle, 1965 : 139-235).

La critique culturelle de l'Âge mécanique amorcée dans « Signs of Times » débouche ainsi, au final, sur la volonté d'organiser la société industrielle avec un esprit nouveau, en acceptant sa base productive.

On retrouve cette même ambivalence, sous une forme différente, dans un autre type de discours critique de la société industrielle, la sociologie classique allemande. Dans leur typologie des romantismes selon leur positionnement politique, Löwy et Sayre distinguent ce qu'ils nomment le « romantisme résigné », dont la spécificité est de déclarer irréversible et inévitable le triomphe du capitalisme industriel ; et selon eux des universitaires allemands comme Max Weber, Karl Mannheim, Georg Simmel, Ferdinand Tönnies ou encore Werner Sombart représentent le mieux cette tendance intellectuelle. Cette résignation conduit à une certaine forme de conservatisme, ou de réformisme modéré, mais tout en affirmant une critique lucide des coûts de la transition vers la société industrielle moderne (Löwy et Sayre, 2005 : 99-101). La lucidité est également le trait majeur que retient Aurélien Berlan dans son important ouvrage sur Tönnies, Simmel et Weber, mentionné plus haut, *La fabrique des derniers hommes* (2012). Selon lui, ces trois savants ont mis en œuvre

²¹ En référence à Mammon, l'entité diabolique personnifiant la cupidité et le culte de l'argent dans la tradition judéo-chrétienne.

dans leurs ouvrages un mode de connaissance différent du positivisme scientifique dominant, la méthode du « diagnostic historique » : son objet est de saisir le plus finement la spécificité et la négativité du présent, afin de former un « savoir-juger », une capacité à offrir un jugement lucide sur une situation sociohistorique. Héritière de Rousseau, Herder, Marx et Nietzsche, la sociologie classique allemande analyse le capitalisme industriel, appuyé par la bureaucratie d'État et la science organisée, comme un phénomène culturel menant au nihilisme (Berlan 2012 : 68-85).

Mais comme Löwy et Sayre, il constate que ces sociologues ont *in fine* prôné la résignation tragique, n'arrivant donc pas ainsi à affirmer d'une façon entière leur « savoir-juger ». En effet, tandis que Tönnies passera du socialisme d'État à l'étatisme tout court, en abandonnant au passage son regard critique sur le rôle social de la science, Simmel se montrera indécis et perplexe quant à la signification de l'individualisme moderne – une incapacité à juger correctement qui a débouché, selon Berlan, sur son choix aberrant de soutenir la guerre, en 1914, comme forme de dépassement des maux de la modernité. Dans le cas de Weber, malgré sa fascination pour les idéologies de la fraternité universelle de son époque, notamment celle des tolstoïens, sa proclamation du choix de l'*amor fati*²² dissimule là aussi un choix plus contestable : soutenir l'industrialisation et la centralisation bureaucratique pour appuyer la politique de puissance de la nation allemande, tout en espérant amener quelques palliatifs²³.

Malgré cela, Berlan considère que ces trois intellectuels ont apporté des matériaux critiques nécessaires pour comprendre la société industrielle, et ainsi effectuer une critique des forces productives. Pour commencer, Tönnies a admirablement saisi ce que signifiait l'érosion des liens communautaires, et le fait que des relations sociales médiatisées ne peuvent servir de substituts. Ainsi, la communauté, la *Gemeinschaft*,

²² « Amour du destin, de la fatalité ». Weber, on le sait, considérait que la société industrielle formait une « cage d'acier », et qu'essayer d'en sortir était une impasse.

²³ Au niveau politique, Berlan rappelle que Weber souhaitait contrer l'unification des bureaucraties grâce à l'instauration d'un pouvoir charismatique, appuyé sur une rationalité axiologique. Il était loin de se douter qu'un tel pouvoir prendrait en effet le contrôle de l'Allemagne, une décennie après son décès.

repose sur une vie matérielle commune fondée sur des usages collectifs, la compréhension et l'appréciation mutuelles. Le lien précède la séparation (différence de statuts, par exemple), alors que la société, la *Gesellschaft*, se fonde sur une logique inverse. Le vivre-ensemble pré-moderne fait appel à une « volonté essentielle », une « raison incarnée » (Berlan, 2012), qui diffère de la « volonté arbitraire », froide et calculatrice, régissant une société dominée par l'État et le marché. Tönnies multiplie ainsi les dichotomies conceptuelles pour saisir au mieux le contraste entre ces façons de vivre, et notamment entre la fraternité concrète de la communauté et l'hostilité latente des relations humaines dans la « société », que des organisations chargées de « l'intégration » et de la « solidarité » ne peuvent réellement compenser. Au passage, il faut ajouter que Berlan remarque que c'est cette perspective qui distingue ces penseurs allemands de la tradition sociologique française, qui, de Comte à Mauss en passant bien sûr par Durkheim, a organisé son discours critique autour de la problématique de la cohésion sociale, plutôt que de l'aliénation (Berlan, 2012 : 87-157 et 325-326).

Simmel centre, quant à lui, son approche plus impressionniste sur la fonction et la signification de l'argent. Berlan remarque, de façon très pertinente, que les critiques actuelles de la marchandisation des services publics ou des communs oublient que ce processus ne peut avoir lieu que s'il y a eu au préalable une monétarisation des rapports sociaux. Simmel fait de l'argent la base matérielle de l'élargissement et de la différenciation des groupes sociaux, et donc de l'individualisation : en effet, il permet simplement de dépasser les échanges directs, et instaure une liberté de choix nouvelle. Les relations communautaires sont remplacées par des liens fonctionnels et impersonnels, laissant à l'individu délié une capacité d'agir négative et abstraite : l'autonomie personnelle s'obtient, de manière contradictoire, par l'hétéronomie quant à un système social réifié. Berlan reproche donc à Simmel d'avoir confondu la liberté réelle et substantielle avec le sentiment de liberté offert par la dépersonnalisation des relations de pouvoir. De plus, le penseur allemand considère l'écart croissant entre la « culture objective » et la « culture subjective », c'est-à-dire entre la masse des produits et la capacité des individus à se les

approprié personnellement, comme une fatalité du processus de civilisation. Cependant, et malgré sa défense d'un individualisme esthète et mondain, Simmel percevait que le monde moderne favorisait une approche intellectualisée et technicienne (centrée sur les moyens), produisant une attitude blasée et cynique pour laquelle tout se vaut car tout est monnayable (Berlan, 2012 : 159-229).

Enfin, et c'est le plus intéressant ici pour nous, Weber a surtout mis de l'avant le fait que la société industrielle n'était pas le triomphe de l'individu et de son intérêt personnel éclairé, mais le règne des grandes organisations opérant selon une rationalité formelle et téléologique. C'est l'idée essentielle de sa sociologie historique et critique de l'État et de la bureaucratie, qui affirme lucidement que ce sont des structures de domination fondée sur l'expropriation, la séparation entre les exécutants et les moyens d'action. Ce qui souligne la convergence profonde entre l'industrialisation du travail et la bureaucratisation des liens sociaux. Pour ce qui a trait au travail, justement, Weber, on le sait, s'est opposé à la thèse de son collègue Sombart selon laquelle l'esprit du capitalisme se caractérisait par la recherche du profit, alors que c'est un motif finalement assez banal dans l'histoire des sociétés. Pour lui, le point crucial est en réalité l'affirmation morale du travail comme profession-vocation, à partir de la sécularisation par le protestantisme ascétique du « travail mortifère » des monastères, l'*industria*. Cette rationalité éthique s'oppose frontalement au « traditionalisme économique », pour lequel le travail ne servait qu'à subvenir à des besoins limités. Il s'affirme donc une obligation de travailler, quel que soit le contenu de l'activité : bien sûr, Weber, lui-même un ascète, remarquait que le choix éthique volontaire avait disparu, ne laissant que la contrainte externe, compensée par un vague hédonisme marchand (Berlan, 2012 : 231-316).

Malgré son incapacité à finalement juger avec une pleine lucidité la société industrielle, et bien qu'elle soit souvent restée prisonnière de dichotomies trop simplificatrices, la sociologie classique allemande a néanmoins apporté une contribution majeure à la critique de l'industrialisme. En effet, elle l'a fait passer dans le champ des sciences humaines, lui donnant ainsi une épaisseur historiographique et théorique nouvelle.

2) La société réorganisée par la technique

J'en reviens maintenant aux héritiers de cette critique culturelle du nouvel ordre industriel, les « technocritiques » du XX^e siècle, et d'abord à Lewis Mumford. Si je me suis concentré, plus haut, sur ses thèses au sujet de l'histoire de la technique et son insertion dans la culture, je rappelle que son œuvre avait une ambition bien plus générale. De *Story of Utopias* (1922) jusqu'à *Myth of the Machine* (1967-1970), en passant par *The Culture of Cities* (1938), *The Condition of Man* (1944) ou *The Transformation of Man* (1956), son but aura été de comprendre la logique du développement humain, de saisir ce qu'avait signifié le passage à la civilisation il y a quelques millénaires de cela puis la transition vers un nouveau type de civilisation plus récemment, pour enfin déterminer s'il était possible d'imaginer une synthèse sociale nouvelle. C'est-à-dire une civilisation « biotechnique » centrée sur la plénitude de la personnalité humaine, s'étant débarrassée des maux qu'il désigne sous le nom de « Pentagone de la puissance » : Pouvoir, Propriété, Productivité, Profit et Publicité²⁴.

Il faut bien insister sur le fait que Mumford a tout au long de son parcours intellectuel lié la critique de l'abstraction « mécaniste » (technicienne) et la critique des abstractions capitalistes et étatiques²⁵. Ainsi, pour rappel, sa thèse dans *Technics and Civilization* est que le capitalisme et l'État-nation moderne ont été les deux forces sociales qui ont appuyé le développement de la Machine, au service de ces buts, abstraits aux yeux de l'historien, que sont l'accumulation de profit et de pouvoir. Mais il faut maintenant noter qu'avec son ultime ouvrage, *The Myth of the Machine*, le passage du concept de Machine à celui de

²⁴ Un projet politique que l'on classerait aujourd'hui, avec justesse, comme relevant de l'écosocialisme. Voir à ce sujet Guha, 2011.

²⁵ Par exemple, dès son premier livre, *The Story of Utopias*, Mumford a critiqué la centralisation bureaucratique, et le mode de vie concret que cette logique entraîne : une existence peu gratifiante dans une mégalopole sans âme, à travailler avec de la paperasse (dossiers, documents) et à se divertir avec de la paperasse (journaux, romans). Cette satire de la « ville de papier » et son style de vie déréalisée est aussi le précurseur, me semble-t-il, des critiques contemporaines des médias de masse, bien que l'on soit passé du papier aux écrans entre temps.

Mégamachine n'introduit pas seulement une différence quantitative mais aussi, et surtout, une différence qualitative. En effet, la Mégamachine dépasse le seul complexe technique pour également englober un certain type d'institutions humaines qui prend pour modèle la machine physique, en combinant des éléments spécialisés sous une direction centralisée afin d'utiliser de manière efficiente des énergies naturelles et/ou humaines (Mumford, 1967 : 188-194).

Les deux volumes de *The Myth of the Machine* forment une dense synthèse de l'histoire humaine depuis ses origines, dont il serait difficile de rendre pleinement compte ici en quelques paragraphes. Afin d'éclairer la thèse de Mumford, je me concentrerai sur deux points : son anthropologie humaniste et sa philosophie écologiste d'une part, et son analyse de la « Mégamachine » comme complexe macrotechnologique et monotechnologique d'autre part.

Le grand adversaire de Mumford dans cet ouvrage est ce qu'il nomme l'interprétation victorienne de l'histoire, qui considère l'homme comme étant un pur Homo Faber orienté vers la satisfaction de ses besoins matériels par la production d'outils et de machines toujours plus sophistiqués et économes en travail vivant. Rappelons-le, l'historien ne nie pas cette dimension de l'expérience humaine, mais affirme qu'elle est subordonnée à la réalisation de besoins « supra-organiques » d'autonomie, d'identité, de créativité, qui requièrent des modes d'organisation symbolique pouvant discipliner l'inconscient sans étouffer la constitution d'une « personnalité humaine libérée »²⁶. C'est pourquoi l'auteur insiste longuement sur la prédominance de l'invention et de la sophistication du rituel, du langage et du mythe lors de l'ère préhistorique, bien plus importante que le perfectionnement du polissage du silex. Un autre phénomène est fondamental à ses yeux : l'exploration continue du monde, et en particulier du monde organique. Ainsi, le grand fait de l'âge néolithique ne fut pas tant, selon lui, l'invention d'outils et de récipients plus efficaces, mais un lent et diffus travail de « taxinomie »

²⁶ Si cette insistance de Mumford sur l'humain comme « animal créateur d'esprit » peut sembler idéaliste, elle se fonde en réalité sur la thèse d'une sur-abondance de capacités nerveuses du cerveau humain, dont la canalisation devient alors le grand sujet du processus d'humanisation.

primitive de la faune et de la flore, qui permet l'horticulture, l'agriculture et la domestication. L'affirmation de la supériorité de l'organique, du vital, déjà présente donc dans *Technics and Civilization*, est développée ici avec plus de profondeur, et toujours en discussion de l'image mécanique du monde forgée lors de la révolution scientifique des temps modernes. Pour celle-ci, l'univers se réduit à ses dimensions de masse, de force, de mouvement, de vitesse, de puissance brute ; un monde mort ne pouvant s'animer que par intervention divine – ou une intervention humaine se pensant comme quasi-divine. Mais la vie, le phénomène organique, est toujours et de façon autonome une poussée vers la combinaison et l'organisation, vers la constitution de systèmes autorégulateurs ouverts. À l'inverse, une machine est un système clos et téléologique, purement déterminé par son créateur. Bien que même le modèle mécaniste échoue à expliquer ce qu'est réellement une machine : en effet, c'est une fabrication subjective qui ne prend son sens qu'en regard de l'histoire humaine qui a déterminé son élaboration et sa production (Mumford, 1967 : 14-162, 1970 : 51-104)²⁷.

Dans ce cas, pourquoi donc certaines sociétés sont obsédées par le mythe de la Machine, c'est-à-dire la construction de systèmes sociaux de masse fondés sur l'action à distance et à grande échelle, dirigés verticalement par un pouvoir de plus en plus concentré ? Étonnamment, Mumford ne cherche pas en premier lieu cette réponse dans une relecture de l'histoire de la modernité occidentale et de son rapport à la technologie. Non, les premières Mégamachines, les premiers « complexes de la puissance » ont été inventés à l'aube de l'histoire écrite, en Mésopotamie et en Égypte. Leur particularité est qu'elles étaient composées d'éléments humains : que ce soit une machine de travail pour la construction de grands ouvrages et de monuments, ou une machine de guerre pour la destruction des cités ennemies. Leur assemblage s'est réalisé sous la direction autocratique de rois sacralisés, appuyés par des prêtres-astronomes monopolisant certains savoirs ésotériques ; et derrière les promesses d'ordre et d'abondance, Mumford interprète que

²⁷ Mumford prend notamment l'exemple de l'horloge, incompréhensible sans tenir compte d'une conception subjectivement humaine du temps et de sa mesure.

ces systèmes ont été motivés par des compulsions de crainte et d'angoisse, des phantasmes de puissance et de contrôle. D'où le problème fondamental de ces sociétés rigides : leur tendance à l'autodestruction, qui aurait pu être totalement désastreuse si elle n'était pas contrebalancée par la persistance plus discrète de traditions de polytechnologies « démocratiques », mixtes et souples, conservées et approfondies au cours des époques par les populations paysannes et artisanes. Traditions détruites en grande partie par la Mégamachine moderne, se distinguant du modèle antique par son dynamisme et par le remplacement continu des éléments humains par des éléments électromécaniques, et même, déjà, informatiques. Un système clos qui, note-t-il, s'accompagne nécessairement d'une bureaucratie de plus en plus développée afin de permettre sa régulation (Mumford, 1967 : 163-262, 1970 : 263-299).

Bref, on aura ici compris que pour Lewis Mumford, ce que nous appelons une « organisation » est une institution humaine prenant pour modèle la Machine et les principes mis en avant par l'image mécanique du monde.

Ellul se montre critique de cette thèse de la Mégamachine : selon lui, Mumford affirmerait ainsi que la société aurait été totalement absorbée par le complexe technique, tandis que le sociologue français insiste sur l'importance de distinguer, analytiquement, le système technicien de la société technicienne dans laquelle il s'enracine (Ellul, 2012 : 28). Ceci dit, ses analyses restent très proches de celles de Mumford sur bien des points, au-delà de la question de la technocritique. Néanmoins, sa perspective générale ne s'enracine pas dans une forme de socialisme – bien qu'Ellul respectât le « socialisme-valeur » affirmant des valeurs d'égalité et de justice – mais dans la quête pour définir ce que devrait être la position d'un·e chrétien·ne confronté au monde moderne et ses puissances. Une trajectoire déjà affirmée dans son premier livre, *Présence au monde moderne* (1948), où il expose ce que devrait être l'éthique chrétienne, en particulier pour un·e intellectuel·le appartenant à cette tradition, face à la technique, l'État et la propagande ; et comment cette attitude devrait nourrir un projet réellement révolutionnaire, après la faillite du libéralisme, du communisme et du fascisme. Sont ainsi

présentes dès ce texte les pistes de recherche qu'Ellul approfondira tout au long de sa vie : la question de la technique avec, comme nous l'avons vu, *La technique ou l'enjeu du siècle* (1954), *Le système technicien* (1977) et *Le bluff technologique* (1988) ; l'analyse des médias de masse avec *Propagandes* (1962) ; la critique de l'État avec *L'illusion politique* (1965) ; la quête de la « révolution nécessaire » avec *Autopsie de la révolution* (1969), *De la révolution aux révoltes* (1972) et *Changer de révolution* (1982) ; et enfin la défense d'une éthique chrétienne révélée et rationnelle contre à la fois les défaillances de la raison technicienne et les gourous de l'irrationnel, l'amenant à se rapprocher d'une forme d'anarchisme, comme le montre notamment *L'idéologie marxiste chrétienne* (1979), *La subversion du christianisme* (1984), *Anarchie et christianisme* (1988), et bien sûr sa prolifique œuvre théologique – dont je ne prétendrai pas traiter ici.

Il est l'auteur qui nous offre la perspective la plus intéressante sur la question des organisations, en particulier au sujet de la plus importante d'entre elles, l'État technicien. Avant tout, il me semble important de revenir sur les conditions qui ont entraîné la transition entre les techniques localisées et limitées des sociétés traditionnelles et le phénomène technique moderne. Parmi les divers facteurs qu'il identifie dans *La technique ou l'enjeu du siècle*, l'un des plus pertinents pour nous ici est ce qu'il nomme « la plasticité du milieu social », avec la double disparition des tabous sociaux (dont la stigmatisation scolastique des « arts mécaniques ») et des « groupes sociaux naturels », des communautés, laissant la place à une société d'individus mobiles et responsables d'eux-mêmes, et donc plus intéressés par la technique comme moyen d'améliorer leur sort. Le sociologue poursuit cette réflexion dans *Propagandes*, en étudiant les conditions sociologiques de la propagande moderne : placés dans une situation plus précaire, ces individus sont ainsi plus psychologiquement disponibles. Mais la société individualiste, réellement individualiste, n'est qu'un moment transitoire, préparatoire même, en direction de la société de masse, résultant nécessairement de l'expansion démographique et de la concentration urbaine. Et c'est dans ce contexte qu'apparaissent de nouveaux « groupes

organiques»²⁸, mais qui n'ont pas la même « consistance » que les anciens, et assurent avant tout leur cohérence par l'usage de la propagande²⁹. Ces organisations – syndicats, partis politiques, associations – servent donc de nouveaux corps intermédiaires dans la société de masse, rentrant ainsi dans le jeu de l'État technicien, comme il le souligne dans *L'illusion politique* (allant jusqu'à qualifier de « nouvelle féodalité » cette théorie de la « démocratie organisée ») (Ellul, 2008a : 20-55, 2008b : 107-116, et 2004 : 235-247).

C'est dans ce dernier ouvrage qu'Ellul expose avec le plus de profondeur sa critique de l'État moderne et des divers mythes qui y sont attachés (dont le plus important : celui de la possibilité de contrôler cette structure bureaucratique et de la mettre au service de finalités émancipatrices³⁰). Il est crucial ici d'insister sur le fait que cette croissance de la puissance étatique est, pour Ellul, une conséquence nécessaire du progrès technique : car elle est la seule à pouvoir rationaliser et gérer les techniques nouvelles à l'échelle d'une nation, dans les domaines où la diversité d'acteur·ice·s privé·e·s, d'entreprises, ne pourrait qu'entraîner de l'inefficacité³¹. Devenu un « gigantesque organisme technique », l'État n'est donc plus cette superstructure usant des techniques juridiques et militaires traditionnelles dans des domaines limités, afin de transmettre les décisions d'une petite élite. C'est

²⁸ Ellul utilise aussi l'expression « organismes techniques » dans *La technique ou l'enjeu du siècle*, notamment au sujet des syndicats intégrés aux structures productives. (Ellul, 2008a : 317-324).

²⁹ Il faut bien comprendre ici qu'Ellul veut dans *Propagandes* remettre en cause la conception un peu simpliste, à notre époque, de la propagande comme moyen d'agitation politique temporaire, réussissant grâce au manque d'éducation. La propagande moderne est un phénomène permanent qui vise à l'intégration et au conformisme, non par machiavélisme mais parce que les structures sociales de la société technicienne rendent ce type d'intervention nécessaire. Et elle s'appuie sur l'éducation, l'information et la culture pour réussir : sa cible première est la classe moyenne instruite qui revendique la participation aux affaires politiques et aux choix sociaux.

³⁰ « Le progrès, c'est recevoir cette extrême puissance, cette part mythique d'une souveraineté théorique qui consiste à se déposséder de ses décisions au profit de quelqu'un qui les prendra à votre place. » (Ellul, 2004 : 45).

³¹ Ellul développe aussi cet argument dans le chapitre 4 de *La technique ou l'enjeu du siècle*, « La technique de l'État ».

désormais un vaste corps organisé, composé d'une multitude d'appareils bureaucratiques, devenu son propre système de décision, possédant ses propres lois de fonctionnement, et exprimant sa toute-puissance par des milliers d'actes quotidiens élémentaires et rationnels de son point de vue (mais pas pour l'administré envahi par une angoisse kafkaïenne à son contact). D'où « l'illusion politique » qui envoûte tragiquement les sociétés techniciennes : jamais la politique-spectacle n'a été aussi intense et la participation aux élections et à la vie politique aux moyens des partis valorisée, alors que les représentant·e·s ne sont plus, eux-mêmes, que des technicien·ne·s de la prise de pouvoir, incompetent·e·s face aux technocrates de l'administration (Ellul, 2004 : 57-221). « Ainsi se combinent sans fin l'Éphémère et le Nécessaire pour donner à notre politique son visage illusoire, illusion de la liberté dans un cas, illusion de l'importance et du sérieux dans l'autre » (Ellul, 2004 : 104).

On remarquera qu'Ellul ne touche guère à la question des organisations économiques, des grandes entreprises : sans doute en raison de sa polémique avec le marxisme, qui le poussait à ne plus voir dans le capitalisme, surtout dans sa version « laissez-fairiste » du XIX^e siècle, le phénomène essentiel de son temps (rappelons, s'il le faut, qu'Ellul écrivait au moment où des États se réclamant du communisme contrôlaient une bonne partie du globe, tandis que des pans entiers de l'économie étaient nationalisés en Occident, en particulier en France, et ce quelles que soient les alternances politiques). Je noterai juste que, dans la postface de la réédition de 1977 de *L'illusion politique*, Ellul s'intéresse à la question, alors émergente, des entreprises multinationales, afin de répondre à l'affirmation qu'elles remettent en cause la souveraineté des États-nations, et que la gauche politique doit alors réaffirmer face à celles-ci une « bonne » version de la souveraineté nationale. Sa réponse est qu'en réalité États et multinationales savent trouver des terrains d'entente la plupart du temps, en vue d'une exploitation rationalisée des territoires et de la main-d'œuvre (Ellul, 2004 : 341-353).

Finalement, je tiens à insister de nouveau sur deux points importants. D'une part, la société technicienne est pour Jacques Ellul une société massifiée et donc nécessairement organisée. D'autre part, on remarquera que, comme chez Mumford d'ailleurs, on retrouve le leitmotiv romantique

de la transition d'un ensemble de communautés naturelles, organiques et spontanées, vers une société en apparence individualiste, mais en réalité structurée par des organisations artificielles, rationnelles, mécaniques ou encore techniques, n'offrant qu'une liberté vide de sens à l'individu moderne.

Conclusion

La critique radicale de la civilisation industrielle perpétue et développe la polémique romantique contre l'aliénation que signifie le passage de la *Gemeinschaft* à la *Gesellschaft*, la substitution des liens communautaires par des relations plus distendues, principalement assurées, dans nos sociétés de masse, par les organisations administratives, économiques, syndicales, partisans, ou encore associatives. Dans cette perspective, la technicisation de notre rapport au monde naturel s'accompagne nécessairement de la technicisation des rapports sociaux.

Les solutions suggérées par ces intellectuels diffèrent bien sûr, comme je l'ai déjà souligné. Dans le cas de Mumford, il affichait une vaste ambition de reconstruction autant sociale qu'écologique de nos institutions, devant prendre forme concrètement dans l'édification de cités à taille humaine, imbriquées dans des ensembles régionaux mais unies à l'échelle globale par le but commun de promouvoir une culture universelle centrée sur la réalisation de la personne humaine. De son côté, Ellul pariait prudemment sur la régénération de l'idéal des premier·ière·s chrétien·ne·s d'une petite communauté opposée à toutes les puissances de ce monde, suivant les commandements du Christ d'être « le sel de la terre », « la lumière du monde » et « la brebis au milieu des loups ». Malgré son pessimisme – ou tout du moins une attitude qui a souvent été qualifiée ainsi – il se rallia pour un moment, dans les années 1970, aux projets de Gorz, Castoriadis, Illich et d'autres pour un socialisme libertaire et écologiste, ayant pour but de défaire les grandes structures étatiques et industrielles au profit de communautés autogérées, et fédérées grâce aux possibilités nouvelles

de l'informatique. Une fenêtre d'opportunité historique dont il constatera toutefois la fermeture une décennie plus tard.

Néanmoins, il faut aussi souligner les risques que porte ce schéma sociohistorique romantique. Je ne ferai que rappeler les critiques que lui adresse Christopher Lasch dans *The True and Only Heaven* : ce qu'il nomme la « tradition sociologique » a fait une dichotomie abusive et nostalgique entre le communautaire et le social, le traditionnel et le moderne, considérant tout ce qui relève des premiers termes de chaque opposition comme le cycle coutumier et monotone des mêmes événements – naissance, mariage et mort, et ainsi de suite. Ce qui est un problème, bien sûr, pour l'étude sociohistorique, mais c'est également une impasse politique : car bien souvent cela débouche alors sur un appel à compenser la désaffiliation moderne par un vague souci du bien commun, niant le caractère polémique de la politique ainsi que son appui nécessaire sur un usage sain du passé, une forme active de mémoire (Lasch, 1991 : 120-143).

Cependant, quoique puissent être les carences de cette tradition de pensée diffuse et marginale, il faut mettre en avant, avec Aurélien Berlan, son ambition de vouloir effectuer, hier comme aujourd'hui, un diagnostic historique sur notre civilisation. Sans oublier, comme je le notais dans l'introduction de cet article, que son étude nous permet par la même occasion de mieux comprendre les mouvements écologistes radicaux qui désirent encore sortir de cet « enfer organisé sur terre pour le bonheur physiologique » (Ellul, 1988 : 43).

Bibliographie

ALEXANDRIAN, Sarane (1979). *Le socialisme romantique*, Paris : Seuil, 460 p.

ANDERS, Günther (2002 [1956]). *L'Obsolescence de l'homme. Sur l'âme à l'époque de la deuxième révolution industrielle*, Paris : éditions de l'Encyclopédie des nuisances/Ivrea, 361 p.

— (2011 [1980]). *L'Obsolescence de l'homme, tome II. Sur la destruction de la vie à l'époque de la troisième révolution industrielle*, Paris, éditions Fario, 428 p.

AUDIER, Serge (2017). *La société écologique et ses ennemis. Pour une histoire alternative de l'émancipation*, Paris : La Découverte, 802 p.

BERLAN, Aurélien (2012). *La fabrique des derniers hommes. Retour sur le présent avec Tönnies, Simmel et Weber*, Paris : La Découverte, 342 p.

CARLYLE, Thomas (1965 [1843]). *Past and Present*, Boston : Riverside Editions, 331 p.

— (1969 [1899]). *Critical and Miscellaneous Essays*. Volume II, New York : AMS Press, 568 p.

ELLUL, Jacques (1988 [1948]). *Présence au monde moderne*, Lausanne : Presses bibliques universitaires/éditions Ouverture, 216 p.

— (2004 [1965]). *L'illusion politique*, Paris : La Table Ronde, 269 p.

— (2008a [1954]). *La technique ou l'enjeu du siècle*, Paris : Economica, 423 p.

— (2008b [1962]). *Propagandes*, Paris : Economica, 335 p.

— (2010 [1988]). *Le bluff technologique*, Paris : Fayard/Pluriel, 768 p.

— (2012 [1977]). *Le système technicien*, Paris : Le cherche midi, 334 p.

FEENBERG, Andrew (2014 [2010]). *Pour une théorie critique de la technique*, Montréal : Lux, 472 p.

FRESSOZ, Jean-Baptiste (2012). *L'apocalypse joyeuse. Une histoire du risque technologique*, Paris : Seuil, 313 p.

GUHA, Ramachandra (2011 [1992]). « Lewis Mumford, un écologiste nord-américain oublié », *Agone*, 45, p. 185-211.

GUSDORF, Georges (1976). *Naissance de la conscience romantique au siècle des Lumières*, Paris : Payot, 454 p.

— (1982). *Fondements du savoir romantique*, Paris : Payot, 607 p.

JARRIGE, François (2016 [2014]). *Technocritiques. Du refus des machines à la critique des technosciences*, Paris : La Découverte, 440 p.

LASCH, Christopher (1991). *The True and Only Heaven. Progress and Its Critics*, New York : Norton, 592 p.

LÖWY, Michael et Robert SAYRE (2005 [1992]). *Révolte et mélancolie. Le romantisme à contre-courant de la modernité*, Paris : Payot, 308 p.

MUMFORD, Lewis (1963 [1934]). *Technics and Civilization*, New York : Harcourt Brace Jovanovich, 495 p.

— (1967). *The Myth of the Machine. Technics and Human Development*, Londres : Secker and Warburg, 342 p.

— (1970). *The Myth of the Machine. The Pentagon of Power*, Londres : Secker and Warburg, 544 p.

RUSKIN, John (2012 [1860]). *Il n'y a de richesse que la vie*, Vierzon : Le pas de côté, 144 p.

WILLIAMS, Raymond (1963 [1958]). *Culture and Society 1780-1950*, Harmondsworth : Penguin Books, 362 p.

— (1976). *Keywords. A Vocabulary of Culture and Society*, New York : Oxford University Press, 286 p.

— (1977). *Marxism and Literature*, Oxford : Oxford University Press, 217 p.

— (1981). *The Sociology of Culture*, New York : Schocken Books, 266 p.

— (2009 [1980]). *Culture et matérialisme*, Montréal : Lux, 254 p.

